DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE VON KANT BIS AUF UNSERE ZEIT: IHRE WISSENSCHAFTLICHE ENTWICKLUNG UND...

Karl Biedermann

Digitized by Google

L2 C153

THE LIBRARY

CLASS 184
BOOK B475

Friedrich Fleischer's
Buchhandlung
(A. Stöphasius)
Leipzig
Universitätsstrasse 3.
Gegründet 1681.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit,

ihre wissenschaftliche Entwicklung

und ihre Stellung zu den

politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart.

Von

Dr. Carl Biedermann,

a. Prof. der Philosophie an der Univ. zu Leipzig.

Erster Band.

Leipzig,

Verlag von Mayer und Wigand.

1842.

Digitized by Google

Digitized by Google

184
B475

Die

deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit.

NIJHOFF
MAR 10 '53

1415930

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die Geschichte der Philosophie, und namentlich der deutschen, ist in der jüngsten Zeit von Vielen geschrieben worden. Die neusten Philosophenschulen, insbesondere die Hegelsche, wurden durch die von ihnen aufgestellte Behauptung, daß ihr System der Abschluß aller früheren Systeme sei, von selbst auf geschichtliche Betrachtungen hingewiesen; die Anhänger der kritischen Richtung, die Kantianer, Herbart u. A., suchten wenigstens ihre Ansichten durch eine Kritik der übrigen Systeme zu rechtfertigen; das Bedürfniß der Auseinandersetzung, der Abgrenzung der philosophischen Parteien gegeneinander, der Anknüpfung der bestehenden und neu entstehenden Systeme an die früheren, mit einem Worte, der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, sei es im organisch fortbildenden, sei es im kritisch auflösenden Sinne, ward immer stärker und allgemeiner.

Dazwischen entstanden auch mancherlei Versuche, die Philosophie dem Verständniß des größeren Publi-

Digitized by Google

cums näher zu bringen, Vorlesungen über Geschichte der Philosophie für Gebildete, belletristische Skizzen, sogar Belehrungen an Damen über die tiefsinnigsten und verwickeltsten Speculationen unserer Philosophen.

So oft eine Wissenschaft oder überhaupt eine Richtung des geistigen Lebens anfängt, ihrem eignen Entwicklungsgange eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden, so kann man mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß sie entweder bei ihrem Abschluß und Verfall, oder bei den Anfängen eines neuen Aufschwunges, einer höhern Durchbildung angekommen sei. Beides möchte in gewisser Hinsicht bei der deutschen Philosophie zutreffen. Die Philosophie, als ein Werk der reinen Speculation, des systematischen, abstracten Denkens in Begriffen, Ideen und Anschauungen (was die deutsche Philosophie früher war und sein wollte) hat sich auch in Deutschland so ziemlich überlebt und verliert täglich mehr an Ansehen und Einfluß. Die philosophischen Ideen dagegen und die philosophirenden Köpfe sind darum keineswegs außer Curs gesetzt; sie werden vielmehr von den Wogen der allgemeinen Kulturbewegung aufgehoben und fortgetragen, und sie können um so freier, lebendiger und rückhaltloser in diese Bewegung eingehen, je mehr die beengenden Fesseln des Systems fallen.

Diese letztere Wendung unsrer Philosophie, ihre allmälige Verschmelzung mit den allgemeinen socialen und politischen Interessen der Gegenwart, ihre Rückkehr auf den mütterlichen Boden des Lebens, dem sie, zu

Digitized by Google

ihrem eignen Nachtheil wie zum Nachtheil unſrer Nationalbildung, entfremdet worden war, hat noch keine umfaſſende Darſtellung und Würdigung gefunden. Was wir bis jetzt an Geſchichtswerken über die deutſche Philoſophie beſitzen, iſt entweder im Ton und Geiſt der Schule geſchrieben, oder beſchränkt ſich auf eine leichte, aber oberflächliche, höchſtens geiſtreiche und piquante Schilderung der ſpeculativen Reſultate.

Die vorliegende Arbeit ward von einem höhern Geſichtspunkte aus unternommen. Sie ſoll ein Verſuch ſein, nachzuweiſen, wie die deutſche Philoſophie, beſonders die neueſte, unter dem Einfluſſe des Lebens und der in der friſchen Bewegung des Lebens ſich erzeugenden Ideen des Fortſchritts entſtanden iſt und ſich entwickelt hat; ſie ſoll an jedem einzelnen Syſteme die Spuren dieſes Fortſchritts aufzeigen, daneben aber auch die Elemente jener andern, vom Leben abgekehrten Richtung, durch welche gerade unſre Philoſophie, mehr als die irgend eines Volks der Neuzeit, die abſtracte, ſchulmäßige, dogmatiſche Form erhalten hat, die ſie erſt jetzt endlich zu durchbrechen entſchloſſen ſcheint; ſie ſoll dieſen Durchbruch ſelbſt vermitteln und vollenden helfen, indem ſie alle die einzelnen Fäden, die von der Philoſophie zum Leben und vom Leben zur Philoſophie hin und wieder laufen, aufſucht, ihre Verſchlingungen verfolgt und ſie zu einem feſten Gewebe verknüpft, indem ſie aber auch die Punkte aufzeigt, in denen dieſe Verbindungen zwiſchen dem Leben und der Speculation

Digitized by Google

durch die Schuld der Letztern abgebrochen worden sind, welche also die Philosophie nothwendig aufgeben muß, um sich der allgemeinen Bewegung des sozialen oder nationalen Lebens wieder anzuschließen.

Eine Betrachtung der deutschen Philosophie vom blos speculativen Standpunkte aus muß den Betrachtenden entweder zur Verzweiflung an der eignen Sache führen, wenn er sieht, wie die Speculation ohnmächtig geworden ist durch den raschen Fortschritt des Lebens, oder zur blinden Verstockung gegen diesen Fortschritt, zur eiteln Selbsttäuschung durch hohle Begriffe und unverstandene Phrasen.

Eine Darstellung der philosophischen Systeme für die gebildeten Laien, aber lediglich im belletristischen oder populariſirenden Tone gehalten, bringt die Philosophie und ihre Resultate dem Bewußtsein und Urtheil der Nation nicht näher, sondern befriedigt höchstens das Staunen der Neugier, die Sucht der Vielwisserei und Vielrednerei, oder den Kitzel der Satire und Persiflage. Und dazu ist unsere Philosophie, trotz aller ihrer Verwirrungen, doch viel zu ehrwürdig.

Wir glauben daher, der Philosophie einen Dienst zu erweisen, indem wir ihre Gedanken aus den beengenden Formen der Abstraction, der unverständlichen und abstoßenden Terminologie herauslösen, sie unter den freiern Gesichtspunkt der allgemeinen Bildung rücken und für Alle faßlich und genießbar machen, ohne doch ihren

Digitized by Google

wissenschaftlichen Charakter durch eine oberflächliche Darstellung zu verwischen.

Wir glauben, dem Leben, den praktischen Wissenschaften, den politischen, socialen und materiellen Interessen einen Dienst zu erweisen, indem wir ihr Verhältniß zur Philosophie schärfer und klarer bestimmen, als dies bisher der Fall war, indem wir die Uebergriffe der Speculation in jene praktischen Gebiete aufdecken und abweisen, die falschen Erwartungen, die man sich noch hier und da von dem Einflusse der Philosophie auf das Leben macht, mit rücksichtsloser Kritik zerstören.

Den größten Dienst aber hoffen wir unsrer Nation zu erweisen, wenn es uns gelingt, sie zu überzeugen, daß der Weg, auf den ihre Philosophen sie geführt haben, nicht der sei, auf dem das wahre Ziel alles Völkerlebens, und auch des unsrigen, liegt, nämlich: die Begründung einer kräftigen, nach außen Achtung gebietenden, im Innern aber die größte Selbstständigkeit der Einzelnen und der Gemeinden, die organische Entwicklung der öffentlichen Institutionen, den stetigen Fortschritt der allgemeinen politischen, socialen, industriellen und geistigen Bildung verbürgenden Nationalität; wenn es uns gelingt, die vielen edlen Kräfte, welche noch immer theils in den zwängenden Fesseln des Systems verkümmern, theils im unruhigen, ziel- und fruchtlosen Umherschweifen, Sehnen und Suchen sich verzehren, für die wohlthuende und fördernde Beschäftigung mit den realen Interessen, für die thätige Theil-

*

Digitized by Google

nahme an dem großen Werke unſrer Nationalentwicklung zu gewinnen, Denjenigen aber, welche ſchon den Drang nach Realität empfinden und einen Ausweg aus den Irrgängen der Speculation in die freien und fruchtbaren Gefilde des Lebens ſuchen, dieſen Uebergang zu erleichtern und ſie vor dem Rückfall in die Zauberſchlingen der Abſtraction zu bewahren.

Digitized by Google

Inhalt

des ersten Bandes.

Seite

Vorrede . . . . . v—x

Erstes Kapitel. Abriß der modernen Philosophie vor Kant . . . . . 1—55

Allgemeiner Charakter der modernen Philosophie . . 1—5

Erste Periode. Scholastik. Der Realismus und der Nominalismus . . . . . 5—19

Zweite Periode. Die idealistische und die sensualistische Schule . . . . . 20—55

Zweites Kapitel. Kant . . . . . 56—420

Zustand der Philosophie und des wissenschaftlichen Lebens überhaupt in Deutschland beim Auftreten Kants 56—63

Grundidee der Kantschen Philosophie. . . . 64—76

Kritik der reinen Vernunft . . . . . 77—237

Transscendentale Aesthetik . . . . . 79—84

Raum und Zeit . . . . . 81—84

Transscendentale Logik . . . . . 84—130

Transscendentale Analytik . . . . . 85—110

Theorie des Verstandes oder der Kategorien 85—97

Theorie der Urtheilskraft . . . 97—110

Transscendentale Dialektik . . . . 111—130

Kritische Beleuchtung der Kritik der reinen Vernunft . 130—237

Kritik der praktischen Vernunft . . . . 238—290

Elementarlehre . . . . . 240—261

Analytischer Theil . . . . . 240—256

Theorie der praktischen Grundsätze . 240—245

Theorie der praktischen Ideen . . . 245—250

Theorie der praktischen Triebfedern . 250—255

Dialektik der praktischen Vernunft . . 256—261

Digitized by Google

Seite

Kritiſche Beleuchtung der Kritik der praktiſchen Vernunft 261—290

Kritik der Urtheilskraft . . . . . 291—344

Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft . . 294—303

Analytik . . . . . 294—302

Analyſe des Schönen . . . . . 294—296

Analyſe des Erhabenen . . . . 296—302

Dialektik . . . . . 302—303

Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft . . 303—304

Analytik . . . . . 304—310

Dialektik . . . . . 310—314

Kritiſche Beleuchtung der Kritik der Urtheilskraft . . 314—344

Darſtellung und Kritik der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphyſik der Natur und der Metaphyſik der Sitten, der Philoſophie der Geſchichte und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . . . 345—398

Gegner und Anhänger Kants . . . . 399—420

Drittes Kapitel. Fichte . . . . . 421—543

Grundidee der Philoſophie Fichtes . . . 421—423

Wiſſenſchaftslehre . . . . . 424—465

Von dem Prinzip der Philoſophie überhaupt oder dem abſoluten Ich . . . . . 424—428

Von dem Prinzip der theoretiſchen Philoſophie oder dem theoretiſchen Ich . . . 428—436

Von dem Prinzip der praktiſchen Philoſophie oder dem praktiſchen Ich . . . . . 436—440

Kritiſche Beleuchtung der Wiſſenſchaftslehre . . 441—465

Praktiſche Richtung Fichtes . . . . . 466—524

Myſtiſche Richtung Fichtes . . . . 525—543

ed by Google

Erstes Kapitel.

Abriß der modernen Philosophie vor Kant.

Allgemeiner Charakter der modernen Philosophie. Erste Periode: Scholastik; der Realismus und der Nominalismus. Zweite Periode: Die idealistische Schule und die sensualistische Schule.

Allgemeiner Charakter der modernen Philosophie.

Die moderne Philosophie ist die Tochter des christlichen Glaubens; aber, gleich dem Jupiter, hat sie sich gegen ihren Vater erhoben und hat ihn vom Thron gestoßen, um sich an seine Stelle zu setzen.

Das Christenthum hatte den Nationalgeist zerstört, dieses allbewegende Prinzip in dem Leben der alten Welt, indem es an dessen Stelle die Idee des Reinmenschlichen, die Idee eines allgemeinen Reiches Gottes, die Idee der Kirche setzte. Die gesammte Christenheit sollte hinfort eine einzige große Familie bilden, unter der Oberhoheit der Kirche oder der Priesterschaft.

Der politische Zustand der germanischen Völker, welche an der Spitze der neuen Weltbewegung standen, trug Viel dazu bei, diese unumschränkte Gewalt der Kirche über die Gemüther zu befestigen. Die weltlichen Machthaber suchten die Freundschaft der Kirche, um ihre absolute Herrschaft über ihre Vasallen mit dem geheiligten Ansehen der Religion zu

Digitized by Google

bekleiden. Die weltliche Macht wurde als ein Lehen der Kirche betrachtet.

So war die Kirche die höchste Gewalt und der oberste Gerichtshof in allen Angelegenheiten sowohl des öffentlichen als des Privatlebens. Sie beherrschte die Gedanken durch ihr unantastbares Dogma; die Sitten durch ihre strenge Kirchenzucht; die politischen Einrichtungen durch ihre oberrichterliche Gewalt, kraft deren sie Fürsten ein- und absetzte, dem einen sein Land entriß, um es einem anderen zuzusprechen, und die Blitze ihres Bannes und ihrer Interdicte gegen Völker und Herrscher schleuderte, welche wagten, ihr den unbedingten Gehorsam zu verweigern.

Allein eben diese unbeschränkte Tyrannei der Kirche mußte nothwendig den germanischen Geist zu einem kräftigen und beharrlichen Widerstande aufrufen, und dieser Widerstand fand einen starken Stützpunkt in dem Wesen des christlichen Glaubens selbst. Das Christenthum gründet sich weder auf den Nationalgeist, noch auf die Leidenschaften und Neigungen der Menschen, noch endlich auf den Einfluß der Oertlichkeit und des Klimas; es besitzt folglich keine der Stützen, welche den Religionen des Alterthums eine so unumschränkte und unbestrittene Gewalt über einzelne Völker und einzelne Zeiten sicherten. Das Christenthum will durch seine Ideen alle Nationen und alle Zeiten beherrschen; deshalb mußte es diesen Ideen die größte Allgemeinheit geben; es durfte dieselben nicht einseitig einer einzelnen Richtung des menschlichen Geistes entlehnen, sondern es mußte sie aus der Gesammtheit dieser Richtungen, aus dem Wesen des Geistes selbst schöpfen; die Idee, welche es von Gott aufstellte, durfte nicht die Idee eines Nationalgottes sein, nicht die Idee eines mit den sinnlichen Eigenschaften und Schwächen der Menschen behafteten Wesens, sondern die

Digitized by Google

Idee eines rein übersinnlichen Gottes, eines Geistes. Nach dem Prinzip der christlichen Religion sollte der menschliche Geist die unvollkommenen und endlichen Formen abstreifen, unter denen er sich bisher gezeigt hatte; er sollte in sich selbst einkehren und sich zu einem vollkommenen Bewußtsein seiner unendlichen Natur, seiner göttlichen Freiheit erheben. Das Prinzip des Christenthums läßt sich, wie wir dies schon ausgesprochen haben, in der Idee des Reinmenschlichen zusammenfassen. Das Christenthum betrachtet den Menschen als solchen, indem es von allen individuellen und nationellen Unterschieden der Menschen gänzlich absieht, und es will, daß der Mensch selbst sich unter diesem allgemeinen Gesichtspunkte betrachte.

Nun ist aber diese Idee des Menschlichen sehr unbestimmt; man muß sie schärfer begrenzen, um sich auf sie stützen zu können; man muß sich ein Ideal, einen Typus des Menschlichen bilden. Allein wer ist befugt, diese Normalidee festzustellen? Wer soll bestimmen, welchen Gebrauch der menschliche Geist von seiner Freiheit machen dürfe? Zwar beruft sich das Christenthum auf das unbedingte Ansehen seines Stifters; jeder Mensch, so lautet der Ausspruch der christlichen Religion, soll sich nach der Lehre und dem Beispiel Jesu richten, welcher in sich das Ideal des Menschen, den Menschen in seiner ursprünglichen Einheit mit Gott und in der vollkommenen Harmonie aller seiner Kräfte und Empfindungen darstellte. Allein, um die Vorschriften Jesu treu zu befolgen, bedarf es für uns einer zuverlässigen Auslegung seiner Worte; um sein Beispiel nachzuahmen, müssen wir dasselbe den besonderen Umständen anpassen, unter denen wir leben und handeln. Auch bleibt die Menschheit nicht auf demselben Punkte stehen; sie schreitet vorwärts; ihre Ideen entwickeln, ihre Ansichten erweitern, ihre Kräfte steigern sich.

Digitized by Google

Soll man nun annehmen, daß die Normalidee des Menschlichen, daß der Zweck und das Ideal des menschlichen Geistes sich im gleichen Verhältnisse fortbilde und umgestalte? oder muß man glauben, daß diese Idee und dieser Zweck ewig dieselben, ewig unbeweglich und unveränderlich bleiben? Das war die schwere und gewichtige Frage, welche die christliche Religion zu lösen hatte.

Die Kirche entschied sich für die Untrüglichkeit und Unwandelbarkeit des christlichen Prinzips; sie behauptete, daß ein jeder Einzelne, zu jeder Zeit, auf die Lehre und das Beispiel Jesu, als des einzigwahren Repräsentanten des göttlichen Geistes, zurückgehen müßte, und zugleich erklärte sie sich selbst für die ausschließlich competente Gewalt zur Auslegung der christlichen Dogmen und zur Festsetzung der Regeln ihrer Anwendung auf die menschlichen Handlungen und Verhältnisse. Allein der menschliche Geist, einmal durch das Christenthum aus der Sklaverei und Unmündigkeit erlöst, in welcher er lange, unter der Herrschaft der alten Religionen, geschmachtet hatte, und eifersüchtig auf seine neue Freiheit, widersetzte sich lebhaft diesen übertriebenen Ansprüchen der Kirche, welche ihn mit einer noch unwürdigeren und noch unerträglicheren Sklaverei bedrohten. Die Untrüglichkeit der Kirche ward angefochten; die christlichen Glaubenssätze wurden einer kritischen Prüfung unterworfen; Vernunft und Erfahrung verbanden sich, um die Herrschaft der übersinnlichen Vorstellungen und der eben so despotischen als willkührlichen Kirchenmoral zu zerstören.

So haben wir also hier zwei entgegengesetzte Prinzipien, welche sich bekämpfen und eines das andere zu vernichten suchen, das kirchliche Prinzip, welches die individuelle Freiheit unter die Herrschaft einer allgemeinen Idee beugen will, und ein zweites, welches gegen diese Herrschaft ankämpft,

Digitized by Google

indem es ſich dabei auf die menſchliche Vernunft und Freiheit ſtützt. Die ganze Bewegung und Bildung der Neuzeit iſt aus dieſem Kampfe zweier entgegengeſetzter Prinzipien hervorgegangen, wovon das eine, das dogmatiſche, ſich als Prinzip des Stillſtandes, das andere, das kritiſche, ſich als Prinzip des Fortſchritts darſtellt; die moderne Philoſophie endlich iſt Nichts als die wiſſenſchaftliche Form, unter welcher die moderne Bildung auftritt. So iſt alſo die moderne Philoſophie der Ausdruck des modernen, germaniſchen Geiſtes, in ſeinem beharrlichen Widerſtande gegen die Herrſchaft des Glaubens. Jeder Abſchnitt der modernen Philoſophie zeigt uns den Stand dieſer beiden Parteien unter einer andern Geſtalt; Ort und Waffen des Angriffs und der Vertheidigung wechſeln; das dogmatiſche Prinzip ſucht von Zeit zu Zeit ſich auf einer neuen Grundlage feſtzuſetzen, um den Streichen der Gegenpartei auszuweichen oder ſie zu entkräften; aber dieſe verfolgt das Dogma auf jedes Gebiet, wohin es ſich zurückzieht, und zwingt es zu einem Kampfe auf Tod und Leben.

Die erſte Form, unter welcher ſich der Gegenſatz des Fortſchritts gegen die Unbeweglichkeit des religiöſen Prinzips darſtellt, iſt der Kampf zwiſchen dem Realismus und dem Nominalismus, oder, mit einem einzigen Ausdrucke, die Scholaſtik.

Erſte Periode.

Scholaſtik. Der Realismus und der Nominalismus.

Es iſt nicht unſre Abſicht, in alle Einzelheiten der ſcholaſtiſchen Philoſophie einzugehen; wir begnügen uns, den allgemeinen Charakter dieſer Periode anzugeben. Dieſer Charakter ſpricht ſich hinlänglich aus in den wiederholten Kämpfen des Nominalismus und des Realismus. Der Rea-

Digitized by Google

lismus ist der Vertreter des dogmatischen Prinzips, der Nominalismus der des kritischen; der Realismus dient der Kirche als Stütze und deckt sich dagegen mit deren allgewaltigem Ansehen; der Nominalismus bekämpft die Herrschaft der Kirchengewalt.

Der Hauptstreit zwischen dem Realismus und dem Nominalismus betraf bekanntlich das Problem der Universalien, d. h. der allgemeinen Ideen; eine Frage, von der es scheint, als sei sie rein dialektischer Natur. Die Realisten behaupteten, die Ideen existirten vor den Einzeldingen (universalia ante rem); die Nominalisten dagegen waren der Ansicht, die Ideen existirten erst nach den Einzeldingen (universalia post rem). Allein unter dieser dialektischen Frage verbarg sich eine andere, welche viel weiter ging und in ihren Folgen nicht blos die Ontologie, sondern ganz vorzüglich die Theologie berührte.

Jedes philosophische System bedarf eines Ausgangspunktes, eines Prinzips, einer obersten Wahrheit, deren es sich als Regel und Kriterium in Bezug auf alle andere Wahrheiten bedienen könne. Ein solches Prinzip ist z. B., in der Philosophie der Eleaten, die Idee des reinen Seins; in der platonischen, die Theorie der Ideen u. s. w. Dergleichen unmittelbare Erkenntnisse oder Ideen, von welchen alle übrige Erkenntnisse bloße Folgerungen sind, heißen in der Sprache der Philosophen real. Die Philosophie sucht also etwas Reales oder eine absolute Realität, mit andern Worten, sie sucht ein unmittelbar gewisses und einleuchtendes Prinzip der menschlichen Erkenntnisse, ein Prinzip, mittels dessen sie im Stande sei, alle andere Erkenntnisse durch eine bloße Schlußfolgerung abzuleiten. Ein solches Prinzip nun, welches der logische Grund aller Einzelerkenntnisse sein soll, muß nothwendig zu gleicher Zeit die reale Ursache des Daseins

Digitized by Google

aller Einzeldinge ſein, denn, wenn das Daſein der Einzeldinge nicht von dieſem realen Prinzipe abhinge, wie wäre es möglich, durch dieſes Prinzip das Weſen der vorhandenen Dinge unmittelbar zu erkennen? Folglich kann das Reale nicht blos in unſrem Bewußtſein den Einzelvorſtellungen und Einzelerkenntniſſen vorhergehen, ſondern es muß auch unter einer objectiven Form vor den Einzeldingen exiſtiren. Wir haben die Ideen: Menſch, Subſtanz, Raum u. ſ. w.; dies ſind allgemeine Ideen, denn ſie beziehen ſich auf eine Mehrheit von Einzeldingen; aber zu gleicher Zeit ſind es auch Realprinzipien oder, ſchlechthin, Realitäten, denn, um uns die Vorſtellung eines beſtimmten Menſchen, einer beſtimmten Subſtanz oder eines beſtimmten Raumes zu bilden, müſſen wir jedesmal von der allgemeinen Idee des Menſchen, der Subſtanz, des Raumes aus- und, durch Begrenzung dieſer Idee, zu der Einzelvorſtellung fortgehen; folglich, ſagen die Realiſten, exiſtiren die Ideen des Menſchen an ſich, der Subſtanz an ſich, des Raumes an ſich, kurz, alle dieſe allgemeinen Ideen, vor den Einzeldingen, vor den einzelnen Menſchen, vor den beſtimmten Subſtanzen, vor den begrenzten Raumtheilen; mit andern Worten, ſie exiſtiren an ſich, ſie haben eine wirkliche Realität an ſich.

Aber wie, wo, unter welcher Form exiſtiren ſie? dies iſt die ſchwierige Frage, auf welche der Realismus Antwort zu geben hat. Wo giebt es einen Menſchen an ſich, einen Menſchen ohne jede individuelle Beſtimmtheit, einen Menſchen, der weder Kind, noch Mann, noch Greis iſt, der keiner Nation, keiner Familie, keinem Geſchlecht angehört? Wo iſt die Subſtanz, welche weder Flüſſigkeit noch feſter Körper, weder Naturweſen noch Geiſt iſt? Endlich, wo giebt es einen Raum, der weder ein Hier noch ein Dort, weder ein Oben noch ein Unten enthält?

Digitized by Google

Die Realiſten ſuchten dieſe ſchwierige Frage durch mancherlei Annahmen zu löſen. Die Einen behaupteten, mit Plato, die Univerſalien wären die Ideen Gottes, die Mittel oder Werkzeuge ſeiner ſchöpferiſchen Allmacht. Nach ihrer Anſicht, hat Gott die Einzeldinge mit Hülfe gewiſſer Bilder oder Normalideen geſchaffen, und dieſe Normalideen des göttlichen Geiſtes, welche dieſer auf eine unmittelbare Weiſe dem menſchlichen Geiſte mittheilt, ſind eben jene Univerſalien; folglich exiſtiren die Univerſalien vor der Erſchaffung der Einzeldinge in Gott; folglich ſind ſie an ſich real, als Erſcheinungsformen der abſoluten Realität Gottes.

Eine andere Partei der Realiſten betrachtete die Univerſalien lediglich in Beziehung auf die beſtimmte und individuelle Form, unter welcher ſie uns erſcheinen. Die Univerſalien, ſagten ſie, exiſtiren nicht *vor* den Einzeldingen, ſondern vielmehr *in* und *mit* den Einzeldingen; ſie bilden die innere Weſenheit oder Subſtanz dieſer Einzeldinge (universalia in re). Man muß an den Einzeldingen unterſcheiden einen weſentlichen Theil, welcher ſtets derſelbe bleibt, und einen zufälligen oder wandelbaren, welcher fortwährend neue Formen annimmt. Unſer Verſtand hat nun das Vermögen, jenes Weſen der Dinge von dieſen ihren zufälligen Eigenſchaften und Formen zu trennen, und durch dieſe Trennung erhalten wir Das, was wir das Allgemeine nennen. Das Allgemeine exiſtirt alſo, als ſolches, nirgends anders, als in unſrem Verſtande, hier aber allerdings auf eine unmittelbare und vollkommen ſelbſtſtändige Weiſe. Die allgemeinen Ideen ſind unmittelbare und reale Wahrheiten unſres Bewußtſeins; nur empfängt dieſes ſie nicht vermittelſt einer Anſchauung des göttlichen Geiſtes, vor der Wahrnehmung einzelner Dinge, ſondern es findet dieſelben in ſich, ſo oft es durch die ſinnliche Vorſtellung zu der Betrachtung des wahren Weſens eines

Digitized

äußeren Gegenſtandes aufgefordert wird. Die Idee: Menſch exiſtirt nicht anders, als in der beſtimmten Form dieſes oder jenes Menſchen; nichtsdeſtoweniger aber unterſcheiden wir die allgemeine Idee des Menſchen von der beſtimmten Vorſtellung eines einzelnen Menſchen; die Idee: Menſch befindet ſich zwar in unſrem Bewußtſein, allein erweckt und entwickelt wird ſie erſt durch die ſinnliche Vorſtellung eines beſtimmten Menſchen.

Dieſe Anſicht von den allgemeinen Ideen nähert ſich, auf der einen Seite, der Theorie Platos, welcher gleichfalls lehrt, das Weſen oder die Idee der Dinge erſcheine uns unter beſtimmten Formen und die reine Idee werde in unſrer Seele erſt durch die ſinnliche Vorſtellung erweckt; auf der andern Seite, der Logik des Ariſtoteles, welche gewiſſe Kategorien oder Allgemeinbegriffe aufſtellt, nach denen ſich unſre empiriſchen Erkenntniſſe richten ſollen.

Dieſe Annahme, daß nämlich die Univerſalien nicht eigentlich vor den Einzeldingen exiſtiren, ſondern daß ſie blos deren Weſensprinzip bilden, iſt der Uebergang von dem ſtrengen Realismus zu ſeinem Gegentheil, dem Nominalismus. Denn, wenn die allgemeinen Ideen erſt in dem Augenblicke in unſrem Bewußtſein zum Vorſchein kommen, wo dieſes einen Eindruck von den Außendingen empfängt, können wir dann wohl füglich von einer unmittelbaren Realität dieſer Ideen ſprechen? können wir ſie als das untrügliche Prinzip und Kriterium aller unſerer Erkenntniſſe betrachten? Wenn die Idee: Menſch uns niemals anders erſcheint, als unter einer individuellen Geſtalt und in beſonderen Beziehungen, warum bedienen wir uns dieſer Idee in einem abſoluten Sinne, d. h. ſo, als gäbe es einen Menſchen an ſich, ohne alle individuelle Beziehungen und Beſtimmungen? Aus dem Allem ſchließen nun die Nominaliſten, daß die Univerſalien

Digitized by Google

vielmehr nach den Einzeldingen exiſtiren, als das Erzeugniß einer ſinnlichen Vorſtellung dieſer Einzeldinge und einer ſubjectiven Operation unſres Verſtandes, kraft deren derſelbe die Theil- oder Einzelvorſtellungen zu allgemeinen Vorſtellungen erhebt. Die Univerſalien, ſagen die Nominaliſten, weit entfernt, unmittelbare Wahrheiten oder an ſich reale Erkenntniſſe zu ſein, ſind nichts Weiteres, als bloße Abſtractionen, bloße Namen (nomina) oder Ausdrücke, deren ſich unſer Verſtand bedient, um die unendliche Mannigfaltigkeit empiriſcher Erkenntniſſe in ein Syſtem zu bringen. Die Ideen: Menſch, Subſtanz, Raum ſind nicht durch einen Act der Anſchauung oder der Offenbarung aus dem göttlichen Geiſte geſchöpft; ſie finden ſich ebenſowenig als angeborene Wahrheiten in unſrem Bewußtſein, ſondern wir bilden dieſelben durch eine Operation unſres Verſtandes, indem wir die einfachen Vorſtellungen, welche unſre Seele mittels der Sinne empfängt, auf mannigfache Weiſe zuſammenſetzen, zerlegen, unter ſich vergleichen u. ſ. w. Wir erblicken mehrere Individuen; wir vergleichen ſie unter einander; wir bemerken an ihnen gewiſſe gemeinſame Eigenſchaften; wir verknüpfen dieſe Eigenſchaften unter ſich und bilden daraus eine einzige Idee, und ſo bekommen wir die allgemeine Idee des Menſchen. Sodann vergleichen wir den Menſchen mit einem andern Einzelweſen, mit der Pflanze oder dem Waſſer. Wir finden auch unter dieſen verſchiedenen Weſen gewiſſe Aehnlichkeiten; wir finden z. B., daß alle Drei eine Mehrheit von Elementen enthalten, welche unter ſich zur Einheit verknüpft ſind; wir bilden uns einen neuen Ausdruck, um dieſe Aehnlichkeit des Menſchen mit der Pflanze, dem Waſſer u. ſ. w. zu bezeichnen; wir nennen alle dieſe Dinge, mit einem gemeinſamen Begriff, Subſtanzen. Endlich nehmen wir wahr, daß wir uns an einem beſtimmten Orte befinden;

Digitized by Google

wir bemerken einige Subſtanzen unmittelbar neben uns, andere in gewiſſer Entfernung von uns; wir verändern unſern Platz, indem wir andere Körper aus ihrer Stelle verdrängen u. ſ. w.; indem wir nun auf dieſe verſchiedenen ſinnlichen Vorſtellungen Acht haben, gelangen wir zu der Idee eines gemeinſamen oder allgemeinen Raumes, in welchem dies Alles vorgeht.

Noch einmal alſo, die allgemeinen Ideen ſind, nach der Anſicht der Nominaliſten, ſelbſtgebildete Abſtractionen oder Begriffsvorſtellungen, ohne eigene Realität; vielmehr hängt ihre Realität oder Wahrheit von der Genauigkeit, Vollſtändigkeit und Deutlichkeit derjenigen ſubjectiven Operationen unſres Verſtandes ab, durch welche ſie erzeugt werden.

Dieſe Theorie der Nominaliſten hat große Aehnlichkeit mit der Theorie der Stoiker und des Epikur, welche beide ebenfalls die Anſicht aufſtellen, die allgemeinen Ideen ſeien ein bloßes Erzeugniß einer logiſchen Operation und gründen ſich auf die empiriſchen Vorſtellungen.

Allein, bei aller Aehnlichkeit, welche zwiſchen den verſchiedenen ſcholaſtiſchen Syſtemen und den vornehmſten Schulen des Alterthums, in Bezug auf die Theorie von den allgemeinen Ideen, ſtattfindet, darf man doch nicht vergeſſen, daß die ſcholaſtiſche Philoſophie von einem ganz andern Geſichtspunkte ausgeht, als die griechiſche. Die Scholaſtik entwickelte ſich, wie wir dies ſchon oben bemerkt haben, unter dem Einfluſſe des modernen, chriſtlichen Geiſtes, mochte ſie nun im Dienſte der Kirche thätig ſein, oder gegen dieſelbe Oppoſition machen. Die dialektiſchen Streitigkeiten der Realiſten und Nominaliſten gingen Hand in Hand mit den theologiſchen Kämpfen; Das, um was es ſich bei dieſen kleinlichen Spitzfindigkeiten über die Exiſtenz der Ideen vor den Dingen oder nach den Dingen eigentlich handelte, war

Digitized by Google

die gewichtige Frage, einerseits, der unumschränkten Herrschaft der Kirche, andrerseits, der individuellen Freiheit. Die Untrüglichkeit der Kirche stützt sich auf den Glauben, d. h. auf die feste Ueberzeugung der Menschen, daß Alles, was von der Kirche ausgeht, unmittelbar wahr sei, daß der Einzelne nicht das Recht habe, die Lehren derselben dem kritischen Urtheile seiner Vernunft zu unterwerfen, mit einem Worte, daß die religiösen Wahrheiten an sich und durch sich real oder gewiß seien. Der Kirche allein soll das Recht zustehen, die Glaubenslehren auszulegen und zu deuten, über ihre Wahrheit oder Unwahrheit zu entscheiden; die Vernunft des Einzelnen hat den Aussprüchen derselben blindlings zu gehorchen. Dieser Grundsatz der Kirche stimmt nun vollkommen überein mit dem Prinzip des Realismus. Nach Letzterem nämlich sind die allgemeinen Ideen unmittelbar wahr oder real; sie dienen allen unsern Einzelvorstellungen zur Grundlage oder zur Norm; unsre Vernunft ist nicht berechtigt, in kritische Untersuchungen über die Wahrheit oder die Bedeutung dieser Ideen einzugehen. Der Realismus sagt somit, vom logischen Gesichtspunkte aus, ganz Dasselbe, was die Kirche vom religiösen Gesichtspunkte aus behauptet hatte. Der Realismus bedurfte eines untrüglichen Ansehens, um die Wahrheit seiner Prinzipien zu bestätigen und eine vollgültige Erklärung derselben zu gewähren; diese Autorität konnte keine andere sein, als die Kirche. Die Kirche, ihrerseits, stützte sich auf das Dogma, daß die menschliche Vernunft Nichts durch das Denken oder die sinnliche Wahrnehmung, sondern Alles durch eine unmittelbare Offenbarung erkenne; sie mußte also nothwendig das Prinzip des Realismus annehmen, den Nominalismus dagegen, welcher die Freiheit der menschlichen Vernunft vertheidigte, aus allen Kräften bekämpfen. Auf der andern Seite waren die Streiche, welche der Nominalismus

Digitized by Google

gegen den Realismus führte, zugleich gegen die Herrschaft der Kirche und des religiösen Dogmas selbst gerichtet. Denn, wenn, wie der Nominalismus behauptet, alle Ideen aus der sinnlichen Vorstellung und dem Denken stammen, wenn ihre Realität keine absolute oder unmittelbare, sondern nur eine relative oder abgeleitete ist, wenn man, um ihre Richtigkeit zu beweisen, um sie zu erklären und anzuwenden, allemal der Erfahrung bedarf, so giebt es nirgends ein absolut gewisses Dogma, nirgends eine absolut untrügliche Autorität; dann hat vielmehr jeder Einzelne das Recht, die Lehren der Religion und die Aussprüche der Kirche einer kritischen Prüfung zu unterwerfen.

Also, noch einmal, der Nominalismus vertheidigt die individuelle Freiheit und den Fortschritt, und stützt sich dabei auf die Erfahrung und auf die Kritik, denn Kritik und Erfahrung sind in einem steten Fortschritt, in einer steten Entwickelung begriffen; der Realismus dagegen führt die Sache der Kirche oder des Dogmas, indem er der menschlichen Vernunft gewisse unmittelbare oder absolute Wahrheiten aufdringt und auf diese Weise die freie Entwickelung der Ansichten und Erkenntnisse hemmt.

Dies ist, im Allgemeinen, der Charakter dieses ersten Abschnitts der modernen Philosophie. Die Speculation beschränkte sich in diesem Zeitraume auf dialektische oder logische Untersuchungen und deren Anwendung auf die Theologie, die Kosmologie, die Psychologie und die allgemeine Ontologie. Die Gesammtheit dieser Untersuchungen bezeichnete man mit dem, von dem Aristoteles entlehnten, Namen der Metaphysik. Die Metaphysik hob also an von einer Theorie der allgemeinen Ideen, suchte sodann, mit Hülfe dieser Ideen, zunächst, die Natur der Dinge im Allgemeinen, dann, die Natur der menschlichen Seele, drittens, die Natur der

Digitized by Google

Welt, als eines absoluten Ganzen, und, zuletzt, die Natur und die Eigenschaften Gottes zu erklären. So z. B. bewiesen die Scholastiker das Dasein Gottes durch die unmittelbare Idee eines absolut realen Wesens; so folgerten sie aus der Idee der Substanz die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele u. s. w.

Wir sprechen hier natürlich nur von den dogmatischen oder realistischen Systemen, denn, was den Nominalismus betrifft, so trat derselbe nie eigentlich unter einer systematischen Form auf, sondern entwickelte sich blos als Gegensatz der systematischen Philosophie; der Nominalismus ist die erste Erscheinung des modernen Skepticismus.

Die praktischen Ideen wurden in der scholastischen Periode fast gänzlich vernachlässigt. Die strenge Zucht der Kirche hemmte die Entwickelung der Moralprinzipien; der Despotismus des Lehnswesens erstickte die politischen Ideen und gestattete keine allgemeine Theilnahme der Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten. Das Christenthum gründete die Sittlichkeit auf die Liebe zu Gott, die Reinheit des Willens und eine edle und erhabene Selbstverleugnung. Diese Prinzipien waren nicht geeignet, die praktischen und socialen Ideen zu entwickeln oder eine regsamere Bewegung in dem Staats- und Volksleben hervorzubringen. Die Moralphilosophie war ausschließlich auf die Erklärung und Anwendung der von dem Christenthum aufgestellten sittlichen Ideen angewiesen; sie war Nichts, als eine casuistische Tugenden- und Pflichtenlehre, vom christlichen Gesichtspunkte aus.

Dieser Zustand der Philosophie währte bis zum Anfange des sechszehnten Jahrhunderts. Um diese Zeit trafen mehrere Ursachen zusammen, welche eine Auflösung der Herrschaft der Scholastik und ihrer Beschützerin, der Kirche, herbeiführten. England und Frankreich hatten sich schon in vielen

Digitized by Google

Beziehungen der Oberherrlichkeit des römischen Stuhls entzogen und suchten ihr Staatsleben auf einer nationalen Unterlage zu begründen. In Deutschland hatte sich der alte Lehensverband zwischen der Kirche, dem römischen Kaiser und den einzelnen deutschen Fürsten ebenfalls bedeutend gelockert. Der Einfluß der Kirche war gebrochen, Dank den kräftigen Anstrengungen, welche mehrere Kaiser zu diesem Zwecke gemacht hatten! allein gleichzeitig hatte auch die kaiserliche Gewalt eine wichtige Veränderung erlitten. Die großen Vasallen hatten die Verlegenheit benutzt, in welcher sich die Kaiser, bei ihren Kämpfen mit dem Pabstthume, befanden, und hatten sich mehr und mehr von der kaiserlichen Oberhoheit frei und zu selbstständigen Herren ihrer Länder gemacht. Um, bei diesem kühnen Unternehmen, eines kräftigen Schutzes versichert zu sein, hatten sie ihren untern Vasallen und den Körperschaften in ihren Städten mancherlei Freiheiten und Rechte eingeräumt. Eben so begünstigten die Kaiser das Aufblühen des dritten Standes in den freien Städten, um der trotzigen Gewalt der großen Vasallen und des kriegerischen Adels ein Gegengewicht zu geben. So mußte die gegenseitige Befehdung der verschiedenen despotischen Gewalten den ersten Grund zu der politischen Freiheit legen.

Gleichzeitig war aber auch der Geist des deutschen Volks nicht müßig geblieben. Zahlreiche Erfindungen, von der höchsten Wichtigkeit für die allgemeine Kultur, waren gemacht worden; man fing an, den Naturwissenschaften eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken; die Araber hatten die Mathematik nach Deutschland gebracht; die Griechen bereicherten das Abendland mit den kostbaren Schätzen ihrer Litteratur, welche sie aus den Flammen Konstantinopels gerettet hatten. Alles dies mußte in Kurzem eine bedeutende Umwälzung in dem gesammten Zustande der Kultur hervorbringen und eine

Digitized by Google

neue Periode der modernen Welt ins Leben rufen. Diese Umwälzung fand zuerst in Deutschland statt; es war die Reformation. Durch die Reformation ward nicht allein der kirchliche Zustand Deutschlands verändert, sondern auch der politische, sociale und litterarische. Sie trug Viel dazu bei, die Selbstständigkeit der einzelnen deutschen Fürsten zu begründen und die Einheit des alten deutschen Reichs aufzulösen. Der dreißigjährige Krieg, welcher das Werk der Reformation vollendete und der neuen Ordnung der Dinge eine feste und gesetzliche Gestalt gab, endete mit der förmlichen Anerkennung einer fast vollständigen Unabhängigkeit der deutschen Fürsten, womit das deutsche Reich so gut wie aufgelöst war, wenn es auch dem Namen nach noch fortbestand. Das Haus Oestreich, bei welchem die Kaiserkrone fast erblich geworden war, bediente sich dieser seiner Oberhoheit nur, um die Herrschaft über seine Erbstaaten fester zu begründen; die andern deutschen Mächte, Sachsen, Baiern, Brandenburg, ahmten dies Beispiel nach und verfolgten eine Politik der Absonderung und Vereinzelung. Diese Vereinzelung der verschiedenen deutschen Staaten und diese Auflösung des römischen Reichs hat allerdings auf langehin den Einfluß der deutschen Nation auf die europäischen Angelegenheiten vernichtet und das in sich zerrissene, ohnmächtige Deutschland den habgierigen und kühnen Angriffen seiner Nachbarn preisgegeben; allein in anderer Beziehung hat sie auch wohlthätige Folgen gehabt. Indem die deutschen Fürsten sich von dem römischen Reiche lostrennten, waren sie genöthigt, einen neuen Stützpunkt in dem Nationalgeist ihrer Völker zu suchen; sie mußten die Kräfte ihrer Länder möglichst entwickeln, um einen ehrenvollen Platz unter den übrigen Souverainen einzunehmen, und aus diesem Grunde förderten sie die Industrie, den Handel, die Künste und Wissenschaften. So wurde die

Digitized by Google

Auflösung des römischen Reichs der erste Schritt dazu, den einzelnen deutschen Völkerschaften einen Nationalsinn, ein praktisches und politisches Interesse zurückzugeben und sie von dem Hange zum Allgemeinen und Idealen zu heilen, welcher sie bis dahin beherrscht und zu brauchbaren Instrumenten für die despotischen Zwecke des Pabstthums gemacht hatte.

Allein so ganz konnte die metaphysische Richtung nicht auf einmal aus dem deutschen Geiste verschwinden; vielmehr suchte sie neue Stützpunkte, da die Kirche sie nicht mehr mit ihrem Ansehen deckte. Die protestantischen Universitäten machten sich zu Führerinnen des geistigen Lebens in Deutschland, ohngefähr in derselben Weise, wie es früher die römische Kirche gewesen war. Es entwickelte sich im Schooße dieser Universitäten eine systematische Philosophie, welche das dogmatische Prinzip vertheidigte; und eben so bildete sich gegen diese dogmatische Philosophie eine Opposition, welche damit endete, daß sie auch diesen zweiten Abschnitt des modernen Geistes zu Grunde gehen ließ. Die dogmatische Philosophie, wie sie während dieses zweiten Abschnittes auf den protestantischen Universitäten Deutschlands herrschte, stützte sich zwar nicht auf das untrügliche Ansehen des religiösen Dogmas oder der Kirche; sie erkannte vielmehr als einzige Autorität die menschliche Vernunft an; sie stand nicht im Dienste der Theologie; im Gegentheil maßte sie sich eine Obergewalt über diese an und unternahm es, die Ideen der positiven Religion zu prüfen und zu entwickeln; allein bei Alledem kam sie immer wieder auf die religiösen Prinzipien zurück und beschränkte sich fast ausschließlich auf deren Verarbeitung, ohne besondere praktische Resultate zu gewähren.

In dem ersten Zeitraume der modernen Philosophie hatten die verschiedenen Nationen des civilisirten Europas fast auf gleiche Weise an der geistigen Bewegung Theil genommen.

Digitized by Google

Italien, Spanien, England, Frankreich und Deutſchland, jedes hatte ſeine Philoſophen hervorgebracht; in jedem dieſer Staaten hatte das eine oder das andere der herrſchenden Syſteme der Scholaſtik Wurzel geſchlagen. In der zweiten Periode verlor ſich allmälig dieſe Allgemeinheit und Gleichmäßigkeit der philoſophiſchen Beſtrebungen. Diejenigen Länder, auf denen unausgeſetzt das Joch des kirchlichen Despotismus laſtete, wie Spanien und Italien, blieben bald hinter der gewaltigen Bewegung der Ideen zurück; die dichten Nebel des Aberglaubens, mit welchen dieſe Länder bedeckt waren, erſtickten den philoſophiſchen Geiſt oder hinderten ihn wenigſtens, ſich zu der Höhe der neuen Aufklärung emporzuſchwingen. England ging auf der Bahn der fortſchreitenden Entwickelung voran; allein es ſtellte blos die negative Seite der philoſophiſchen Bewegung dar, die Oppoſition gegen die dogmatiſche Philoſophie, den Skepticismus; es beſaß keine Metaphyſik. Die engliſche Nation war ſchon damals zu praktiſch, um ihre Zeit auf rein ſpeculative Unterſuchungen zu verwenden; ſie zog es vor, die praktiſche Nutzbarkeit einer Idee zu prüfen, anſtatt deren Realität durch logiſche oder ontologiſche Beweisführungen darzuthun; ſie legte wenig Gewicht auf die ſyſtematiſche Form einer Theorie, ſondern ſuchte nur dieſelbe ſogleich auf eine oder die andere Weiſe fürs Leben anzuwenden. Die Franzoſen genoſſen am Anfange dieſer Periode weder einer ſo großen politiſchen Freiheit, noch ſo ausgebildeter ſocialer Einrichtungen, als die Engländer; ſie waren noch in vielfacher Hinſicht dem religiöſen und politiſchen Despotismus unterworfen. Allein im Verlauf dieſer Periode bereitete ſich in Frankreich eine große Umgeſtaltung ſowohl der politiſchen, als der religiöſen Verhältniſſe vor, und ſelbſt die Strenge, womit einerſeits das Königthum und andrerſeits die Prieſterſchaft ihre Gewalt

Digitized by Google

und ihr Ansehen über das Volk gebrauchten, trug Viel dazu bei, dem französischen Geiste eine entschiedene Richtung nach der Seite der Opposition und der praktischen Theorien hin zu geben. Die französische Philosophie begann daher in dieser Periode mit der Metaphysik und dem Systeme, und endete mit einem vollkommenen Skepticismus. Dagegen wurde Deutschland von dieser Zeit an das ausschließliche Vaterland der systematischen Philosophie; in Deutschland machte sich die Philosophie zum Mittelpunkt aller andern Wissenschaften und des gesammten geistigen Lebens. Das deutsche Volk hatte noch nicht sein Nationalbewußtsein entwickelt; vielmehr trugen alle seine Ideen noch immer jenen Charakter der Allgemeinheit und des Kosmopolitismus, welchen das Christenthum ihnen gegeben hatte; die Deutschen waren weit mehr Denker, Träumer und Schwärmer, als praktische oder politische Leute. Während die andern Nationen sich mit politischen und materiellen Verbesserungen beschäftigten, brüteten die Deutschen über ihren speculativen Systemen, ihren logischen und metaphysischen Theorien.

Die Reform der Philosophie begann in England durch Baco von Verulam; sodann wurden die neuen Lehren entwickelt und in ein System gebracht durch die französischen Metaphysiker Descartes und Malebranche, und den großen holländischen Philosophen Spinoza; allein zuletzt blieben sie das Eigenthum der Deutschen, eines Leibnitz, eines Wolff und Anderer, welche die Begründer der systematischen Philosophie wurden, während in Frankreich und England die philosophischen Ideen sich mit den andern Wissenschaften vermischten, ohne eine besondere Wissenschaft zu bilden.

Digitized by Google

Zweite Periode.

Die idealiſtiſche und die ſenſualiſtiſche Schule.

Die zweite Periode der modernen Philoſophie umfaßt ebenfalls zwei verſchiedene Schulen oder Parteien. Der ſcholaſtiſche Realismus lebte in gewiſſer Beziehung wieder auf in der Carteſianiſchen Philoſophie, der Nominalismus ward fortgepflanzt und entwickelt durch die empiriſchen Theorien der Engländer und der Franzoſen.

Der Nominalismus hatte, unterſtützt durch die Fortſchritte, welche in der Zwiſchenzeit in den Erfahrungswiſſenſchaften vor ſich gegangen waren, die Uebermacht des Realismus und des kirchlichen Dogmas gebrochen; die Freiheit des philoſophiſchen Denkens war anerkannt; die empiriſche Methode hatte in vielfacher Beziehung Geltung erlangt und die abſtracten Begriffe der ſcholaſtiſchen Metaphyſik verdrängt. Baco ſuchte dieſe Methode als Prinzip in alle Wiſſenſchaften einzuführen und ihr eine feſte Grundlage zu geben. Nach ſeiner Theorie, beruhen alle menſchliche Erkenntniſſe auf der Beobachtung empiriſcher Thatſachen und auf dem Denken, welches dieſe Thatſachen zuſammenfaßt und dadurch allgemeine Grundſätze für die verſchiedenen Zweige des Wiſſens bildet. Allein die Philoſophie, wie wir dies ſchon oben ausgeſprochen, ſucht eine abſolute Wahrheit, ein an ſich reales Prinzip, als Ausgangspunkt für alle unſre Einzelerkenntniſſe. Nun ſind die empiriſchen Erkenntniſſe jederzeit unvollſtändig und mangelhaft; unſre Sinne und unſer Denken betrügen uns häufig; überhaupt aber lehrt uns die Erfahrung nicht das Weſen der Dinge, ſondern nur deren äußere Formen kennen. Folglich bedarf die Philoſophie eines oberſten Prinzips, aus welchem alle Erkenntniſſe herkommen und worauf

sie sich zurückbeziehen; sie bedarf eines absoluten Kriteriums der Wahrheit oder Unwahrheit unsrer Ideen. Dies ungefähr waren die Schlußfolgerungen, von denen die Philosophie des Descartes ausging.

Idealistische Schule.

Descartes. Geulinex. Malebranche. Spinoza. Leibnitz. Wolff u. s. w.

Descartes wollte gewissermaßen Realismus und Nominalismus unter sich vereinigen, indem er, einerseits, das Prinzip der Philosophie auf die Untersuchung des menschlichen Bewußtseins gründete, andrerseits aber, die realen oder allgemeinen Ideen beibehielt. Die Philosophie, sagt Descartes, darf ihr Prinzip nicht aus den theologischen Dogmen oder den Satzungen der Kirche entnehmen, sondern sie muß dasselbe auf dem Wege des selbstständigen, speculativen Denkens gewinnen. Die Scholastiker nahmen gleich von vornherein die Wahrheit der allgemeinen Ideen an, ohne nach einem obersten Kriterium für die Bestätigung dieser Wahrheit zu forschen. Descartes beginnt mit einem allgemeinen Zweifel. Wir müssen, sagt er, unser Urtheil über die Realität der Ideen oder Vorstellungen, welche wir in unserm Bewußtsein finden, so lange zurückhalten, bis wir eine absolut gewisse und unumstößliche Idee gefunden haben, eine Idee, deren Wahrheit unmittelbar durch sich selbst verbürgt und welche eben deshalb geeignet ist, uns als Kriterium für alle übrige Ideen zu dienen. Nun können wir an der Realität aller unsrer sinnlichen Vorstellungen zweifeln, denn wir wissen, daß unsre Sinne uns in jedem Augenblicke täuschen; wir können ebenfalls an der Realität unsrer Ideen zweifeln, denn wir sehen, wie diese Ideen sich von Zeit zu Zeit ändern, und wir bemerken, wie wenig die verschiedenen Individuen in Bezug

Digitized by Google

auf die einzelnen Ideen übereinſtimmen; endlich können wir nicht allein das Daſein der äußern Gegenſtände und die Realität der überſinnlichen Wahrheiten in Zweifel ziehen, ſondern ſogar das Daſein unſres eigenen Körpers und die Realität der mannigfaltigen Erſcheinungsformen unſres geiſtigen Weſens, denn die Beobachtung lehrt uns, daß oftmals Menſchen, im Traume oder bei gewiſſen Krankheiten, ſich einbilden, ſie hörten, ſähen, bewegten ſich, ohne daß ſie in der That eine einzige dieſer körperlichen Verrichtungen vornehmen; daß Manche, welche einen Arm oder ein Bein verloren hatten, nichtsdeſtoweniger Schmerzen in dieſem Theile ihres Körpers empfanden, den ſie doch nicht mehr beſaßen; mit einem Worte, es giebt für uns nichts Gewiſſes, nichts Zweifelloſes, ausgenommen eine einzige Idee, nämlich die Idee unſrer Seele oder unſres Ich. Leugnet Alles! ſagt Descartes, zweifelt an Allem! doch werdet ihr ſtets bekennen müſſen, daß es durchaus unmöglich für euch iſt, das Daſein eures Ich zu leugnen, oder daran zu zweifeln, daß ihr zweifelt, daß ihr denkt, daß ihr folglich auch als denkendes Weſen exiſtirt. Dies iſt der Sinn des berühmten Grundſatzes des Descartes: Cogito, ergo sum, ich denke, folglich bin ich; allein, ſetzt Descartes hinzu, sum tantum tanquam res cogitans, d. h. der Act des Denkens ſchließt nicht die körperliche Exiſtenz des denkenden Individuums in ſich, ſondern blos ſeine Exiſtenz als eines denkenden Weſens. Die griechiſchen Skeptiker ſagten: Wir wiſſen durchaus Nichts, nicht einmal dies, daß wir Nichts wiſſen; ihr Prinzip war folglich das des abſoluten Zweifels, der vollſtändigen Negation jeder Wahrheit. Der Zweifel des Descartes dagegen iſt blos ein relativer oder kritiſcher Zweifel; er zweifelt nicht, um zu zweifeln, ſondern er zweifelt, um eine zweifelloſe Wahrheit zu finden, und, ſobald er dieſe gefunden hat, hört er auf zu

Digitized by Google

zweifeln und stellt selbst die Realität der positiven Erkenntnisse wieder her.

Es ist also, nach der Ansicht des Descartes, unmöglich, von unsrem Ich oder von dem einfachen Acte des Denkens zu abstrahiren; folglich ist die Idee des Ich oder die Idee: ich denke, die einzige absolutreale und an sich gewisse Idee, das Prinzip und Kriterium aller andern Ideen unsres Bewußtseins. Allein worauf gründet sich doch die unmittelbare und unumstößliche Gewißheit dieser Idee des Ich? Darauf, antwortet Descartes, daß wir diese Idee klar und deutlich denken; und daraus schließt er dann weiter, alles Das, wovon wir uns eine eben so deutliche Idee zu bilden vermögen, als die des Ich ist, sei gleichfalls absolut wahr oder real. Somit sind alle unsere deutlichen Ideen an und durch sich gewiß; somit erkennen wir das Wesen der Dinge durch unsre unmittelbaren oder angeborenen Ideen und nicht durch empirische Vorstellungen, denn diese letzteren sind jederzeit unvollständig und verworren. So z. B. haben wir eine deutliche Idee von unsrem Körper und von den andern Körpern, welche uns umgeben, in Bezug auf ihre Größe, ihre Form und Substanz; so dienen uns die deutlichen Ideen unsres Bewußtseins als unwiderlegbarer Beweis für das Dasein Gottes, für seine Eigenschaften u. s. w.

Die einzig richtige Methode des Philosophirens ist, nach Descartes, die Methode der Demonstration, zufolge welcher die Einzelerkenntnisse aus den allgemeinen Ideen durch eine einfache, logische Schlußfolgerung abgeleitet werden. Mit Hülfe dieser Methode hat Descartes folgende metaphysische Grundsätze aufgestellt: Es giebt zwei Klassen von Substanzen, denkende und ausgedehnte, oder, mit andern Worten, Seelen und Körper. Diese beiden Klassen von Substanzen sind gänzlich verschieden, indessen besteht doch

Digitized by Google

unter ihnen eine Art von Wechſelwirkung, vermittelt durch die Dazwiſchenkunft Gottes, welche möglich macht, daß die Seele auf den Körper und dieſer auf die Seele einwirkt. Dies ſind die metaphyſiſchen Grundſätze des Descartes; von ſeinen phyſikaliſchen, phyſiologiſchen und pſychologiſchen Anſichten haben wir hier nicht zu ſprechen.

Dieſe Ideen des Descartes wurden entwickelt durch ſeine Schüler, Geuliner, Malebranche, Spinoza, Leibnitz u. A. Geuliner und Malebranche bildeten die Lehre des Descartes von der vermittelnden Dazwiſchenkunft Gottes weiter aus und kamen ſo auf die Theorie der Gelegenheitsurſachen oder den Occaſionalismus. Nach dieſer Theorie, wirken die verſchiedenen Subſtanzen nicht direct die eine auf die andere ein, ſondern die Veränderung, welche in der einen vorgeht, giebt Gott Veranlaſſung, dieſelbe Veränderung auch in der andern hervorzubringen. So z. B. iſt die Bewegung unſres Arms nicht eine unmittelbare Wirkung unſres Willens, ſondern Gott iſt es, welcher unſer körperliches Organ in Bewegung ſetzt, in Folge eines inneren Actes unſres Willens.

Malebranche ging noch weiter. Nach ſeiner Anſicht, ſind unſre Ideen nicht unſrem Bewußtſein angeboren, ſondern ſie werden uns von Gott mitgetheilt, ſo oft wir derſelben bedürfen. Wenn z. B. in unſrem Körper eine Veränderung vor ſich geht, ſo werden wir dieſer Veränderung bewußt, nicht durch eine angeborene Idee, ſondern durch die unmittelbare Einwirkung Gottes, welcher in uns gerade diejenige Vorſtellung erweckt, welche nothwendig iſt, um dieſe Thatſache zu erkennen.

Spinoza entwickelte die Idee der Subſtanz, welche Descartes aufgeſtellt hatte, und gelangte dadurch zu der Anſicht, daß es nur eine einzige Subſtanz gebe; denn, ſagte er, eine Subſtanz iſt ein Weſen, welches an und durch ſich

Digitized by Google

ſelbſt exiſtirt, folglich kann es nicht zwei Subſtanzen geben, da die eine dieſer Subſtanzen nothwendig in irgend einer Hinſicht von der andern abhängig ſeyn müßte. Alle Einzelweſen ſind vielmehr bloße Modificationen oder Erſcheinungsformen einer einzigen Subſtanz. Dieſe Subſtanz iſt Gott und man kann daher auch ſagen, daß alle Dinge bloße Modificationen oder Erſcheinungsformen Gottes ſind. Dieſe göttliche Subſtanz ſtellt ſich nun aber unter zwei verſchiedenen Formen oder mit zwei verſchiedenen Merkmalen dar, das eine Mal als denkende, das andere Mal als ausgedehnte Subſtanz. Alle denkende Weſen ſind Erſcheinungen Gottes in ſeiner Eigenſchaft als denkendes Weſen; alle körperliche Weſen ſind Erſcheinungen Gottes, in ſo fern er ein ausgedehntes Weſen iſt. Allein beiderlei Arten von Weſen, die denkenden wie die ausgedehnten, gehen gleichermaßen aus der einen und einfachen Subſtanz Gottes hervor und ſind folglich auch, ihrem innerſten Weſen nach, völlig gleichartig, wie verſchieden auch immer die äußeren Formen ſein mögen, unter denen ſie ſich darſtellen. Spinoza nimmt alſo einen vollkommenen Parallelismus zwiſchen den idealen oder geiſtigen und den realen oder körperlichen Erſcheinungen Gottes an, zwiſchen den innern Zuſtänden der denkenden Weſen und den äußern Veränderungen der materiellen Weſen; — wie er es ausdrückt: ordo rerum idem est atque ordo idearum. Daher ſind wir in jedem Augenblicke uns alles Deſſen bewußt, was in der Außenwelt vor ſich geht, denn jede körperliche Veränderung iſt der bloße Widerſchein einer inneren Thatſache, welche gleichzeitig in unſerer Seele ſtattfindet, da, nach den obigen Vorausſetzungen, beide Thatſachen einen gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt haben, nämlich die göttliche Subſtanz.

Ganz im Gegenſatze hiervon nahm Leibnitz eine unendliche Mannigfaltigkeit von Subſtanzen an; er nannte dieſe

Digitized by Google

Subſtanzen Monaden. Die Monaden ſind, nach der Theorie des Leibnitz, einfache Kräfte, welche ſich fortwährend durch eine innere Thätigkeit bewegen und entwickeln, ohne daß die eine Monade auf die andere einwirkt, weil, wie Leibnitz ſagt, die Idee der Subſtanz die Idee einer vollkommenen Unabhängigkeit und Selbſtthätigkeit in ſich ſchließt, dieſe Idee aber mit der Vorſtellung eines directen oder phyſiſchen Einfluſſes unverträglich iſt. Jede Monade bewegt ſich alſo lediglich nach den angeborenen Geſetzen ihrer Natur. Nichtsdeſtoweniger jedoch beſteht eine gewiſſe Uebereinſtimmung und ein gewiſſer Zuſammenhang unter allen den verſchiedenen Monaden, und zwar in Folge einer vorherbeſtimmten Harmonie. Alle Monaden ſind nämlich Geſchöpfe oder, um den poetiſchen Ausdruck des Leibnitz zu gebrauchen, Ausſtrahlungen (Fulgurationen) der unendlichen Monade, Gottes. Indem Gott dieſe unendliche Mannigfaltigkeit einfacher und freier Subſtanzen ſchuf, verlieh er einer jeden derſelben einen beſtimmten Grad von Thätigkeit und von Entwicklung, und gleichzeitig ſetzte er das allgemeine Geſetz feſt, kraft deſſen die Handlungen der einen Monade mit denen der andern Monaden in Einklang ſtehen, ohne daß gleichwohl eine directe und phyſiſche Beziehung zwiſchen ihnen ſtattfindet.

Der Schüler des Leibnitz, Chriſtian Wolff, hat die Prinzipien der Carteſianiſchen Philoſophie nicht eigentlich weiter ausgebildet, ſondern ſie blos in einer verſtändlicheren und ſyſtematiſcheren Form dargeſtellt, zugleich aber ſie auf die verſchiedenen Zweige des menſchlichen Wiſſens angewendet.

Wir wollen die Hauptgeſichtspunkte dieſer von Descartes geſtifteten Philoſophie noch einmal kurz angeben. Es ſind ihrer zwei, nämlich die Theorie der angeborenen Ideen

und die Theorie der Subſtanzen. Die Theorie der angeborenen Ideen ruht auf dem gleichen Prinzip wie die Theorie der Univerſalien bei den ſcholaſtiſchen Philoſophen, denn die angeborenen Ideen ſind ebenfalls an ſich real, ſind ebenfalls a priori, ſind ebenfalls allgemein und einfach. Nur darin weicht die Theorie des Descartes von der Theorie der Scholaſtiker ab, daß die Letzteren ihre Anſicht von der Gewißheit der Univerſalien auf das religiöſe Dogma und das Anſehen der alten Philoſophen ſtützen, während Descartes ſich auf das menſchliche Bewußtſein, als das höchſte Kriterium der angeborenen Ideen, beruft, und daß, ferner, die Univerſalien der Realiſten ganz unbeſtimmte und verworrene Begriffe enthalten, die Ideen des Descartes dagegen ſchon weit beſtimmter gefaßt und ſogar in eine Art von Syſtem gebracht ſind. Die ontologiſche Theorie der Scholaſtiker hat keinen andern Gegenſtand, als den einfachen Gegenſatz des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und des Beſondern. Die Philoſophie des Descartes dagegen ſtellt neue Geſichtspunkte auf; er unterſcheidet genauer zwiſchen körperlichen und unkörperlichen Subſtanzen, zwiſchen den Objecten und dem Subject; die Idee des Ich entwickelt ſich mehr und mehr, und wenn die Scholaſtiker die ganze Welt noch in zwei Factoren theilten, das Unendliche und das Endliche, ſo kennt die Carteſianiſche Philoſophie deren drei, nämlich: Gott, das Ich und die Natur oder die Körperwelt. Das Daſein, das eigenthümliche Weſen und die freie Thätigkeit der Einzeldinge erhalten eine ſelbſtſtändigere Geltung; die Lehre von den Gelegenheitsurſachen, das Syſtem des Spinoza, die Monadenlehre des Leibnitz, alle kommen darin überein, daß jedes Individuum ſein beſtimmtes Daſein kraft eines eigenthümlichen Bewegungs- und Bildungstriebes ſeiner Natur und unter directer oder

Digitized by Google

indirecter Mitwirkung der andern Individuen entwickele, daß also das Allgemeine oder Unendliche keineswegs das einzige Prinzip des Bestehens der Einzeldinge sei. Andrerseits, kommt allerdings die neue Philosopie in vielen Beziehungen auf das Prinzip der Scholastik zurück. Das Ich und die Außenwelt fließen immer wieder zusammen in der göttlichen Substanz oder in der Idee des rein Unendlichen; die Selbstthätigkeit der einzelnen Substanzen wird wieder aufgehoben durch die Annahme einer Mitwirkung Gottes oder einer vorausbestimmten Harmonie u. s. w.

Also, um es kurz zu sagen, die Cartesianische Philosophie hat nicht eigentlich das Prinzip des Realismus umgestaltet, sondern sie hat blos die Anwendung dieses Prinzips modificirt durch die neuen Ideen, welche die Erfahrung unterdessen an's Licht gefördert hatte. Die Entdeckungen in der Physik, der Physiologie und der Psychologie mußten nothwendig einen bedeutenden Einfluß auf die geistige Bewegung äußern; die Metaphysik konnte sich nicht länger den neuen Ideen verschließen, mit denen Beobachtung und Analyse den menschlichen Geist bereichert hatten. Die Philosophen aus der Cartesianischen Schule hatten selbst sorgfältige Studien über die Natur der menschlichen Seele und ihr Verhältniß zum Körper, über die Gesetze der mechanischen Bewegung, des organischen Lebens u. s. w. gemacht, und so war es natürlich, daß diese Beobachtungen auch auf ihre philosophischen Ideen einwirkten. Allein der Charakter und Werth eines philosophischen Systems hängt nicht von dem Genie seines Urhebers oder von der Fruchtbarkeit einzelner der darin entwickelten Ideen ab, sondern einzig und allein von seiner Grundidee oder seinem Prinzip, und in dieser Hinsicht können wir nicht umhin, die Cartesianische Philosophie ebenfalls den dogmatischen Systemen beizuzählen und ihr den

Digitized by Google

Vorwurf zu machen, daß sie nicht minder, als die scholastische Philosophie, mit der fortschreitenden Entwickelung des modernen Geistes im Widerspruch stehe. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, die Philosophie des Descartes stützt sich auf das Prinzip der angeborenen Ideen und der unmittelbaren Erkenntnisse; sie verwirft alles empirische oder analytische Wissen; sie geht von dem reinen Denken aus, und nicht von der Erfahrung; sie maßt sich an, durch ihre Ideen a priori unmittelbar das Wesen oder die Realität der Dinge zu erkennen, statt diese Ideen nach der Anschauung der Gegenstände zu regeln.

Wir bemerken noch, daß man gewöhnlich die Lehre des Descartes und seiner Anhänger mit dem Namen Idealismus bezeichnet.

Sensualistische Schule.

Locke. Berkeley. Hume. Condillac. Bonnet. Die französischen Materialisten. Die praktische Philosophie in dieser Periode.

Gegen den dogmatischen Idealismus des Descartes erhob sich die empirische oder sensualistische Schule, ganz auf gleiche Weise, wie früher der Nominalismus die Anmaßungen des Realismus bekämpft hatte. Das glänzende Beispiel Bacos, welcher zuerst die geistvolle Idee einer Reform aller Wissenschaften durch die empirische oder inductive Methode erfaßt hatte, verfehlte nicht, den Geist der Beobachtung und der Kritik, der ohnehin dem englischen Volke eigen ist, zu wecken und aufzumuntern; der Empirismus verdrängte die alte Metaphysik. Allein es galt, diesem Empirismus eine philosophische Grundlage zu geben und die Nichtigkeit der dogmatischen Prinzipien auf wissenschaftlichem Wege zu erweisen. Diese Aufgabe übernahm Locke. Locke bekämpfte die von den Idealisten vertheidigte Realität der angeborenen Ideen, und zwar hauptsächlich mit zweierlei Beweisgründen.

Digitized by Google

Einmal nämlich, ſuchte er darzuthun, daß die allgemeine und unmittelbare Geltung, welche man gewöhnlich dieſen Ideen beilegt, nur eingebildet ſei; und, zweitens, zeigte er, daß dieſe Ideen, welche, nach der Behauptung der Idealiſten, der menſchlichen Vernunft angeboren ſein ſollen, ſich leicht aus den Operationen unſrer Sinnlichkeit und unſres Denkvermögens erklären laſſen. Wir haben geſehen, daß die Idealiſten die Realität der Ideen a priori auf deren Allgemeingültigkeit und unmittelbare Gewißheit gründen. Locke weiſt nun nach, daß weder die eine noch die andre dieſer Eigenſchaften denjenigen Ideen beiwohne, deren ſich die Philoſophen gewöhnlich als theoretiſcher oder praktiſcher Grundſätze bedienen. Die Ideen von Gott, von der Unſterblichkeit, von der Tugend u. ſ. w. finden ſich nicht auf gleiche Weiſe bei allen Menſchen vor; jedes Volk, jedes Geſchlecht, ja, man könnte ſagen, jedes Individuum bildet ſich eine andere Idee von Gott, von dem Zuſtand der Seele nach dem Tode, von den Pflichten des Menſchen u. ſ. w. Die Geſchichte erzählt uns von wilden Völkern, welche nicht einmal eine Idee von dem Daſein eines göttlichen Weſens hatten; von anderen, welche Thieren, Geſtirnen oder Menſchen göttliche Ehre erwieſen. Bei vielen alten Völkern galt die Proſtitution als eine gottesdienſtliche Handlung; bei andern war es gebräuchlich, daß die Söhne ihre Väter tödteten, wenn dieſe nicht mehr im Stande waren, ſich ihren Lebensunterhalt zu verdienen u. ſ. w. Aus dieſen und ähnlichen Beiſpielen folgert nun Locke, daß die Ideen von Gott, von der Tugend u. ſ. w. dem Menſchen nicht angeboren ſind, denn, wäre dies der Fall, ſo müßten ſie ſich bei allen Individuen in der gleichen Weiſe wiederfinden. Ferner ſucht Locke zu beweiſen, daß dieſe Ideen a priori nicht einmal unmittelbar einleuchtend ſind. Die Sätze der Mathematik ſind unſtreitig unter allen Sätzen die ein-

Digitized by Google

leuchtendſten; und dennoch möchte ein Kind oder ein ungebildeter Menſch ſchwerlich einen ſolchen Satz, z. B. den pythagoräiſchen Lehrſatz, ohne eine lange Erklärung verſtehen. Müſſen nun aber dieſe Ideen erſt erklärt, entwickelt und bewieſen werden, ſo ſind ſie auch nicht unmittelbar gewiß und wahr, ſie ſind unſrer Vernunft nicht a priori, durch eine innere Offenbarung, gegeben. Nun hatten zwar einige der Idealiſten, beſonders Leibnitz, ihre Theorie von den angeborenen Ideen dadurch zu retten geſucht, daß ſie erklärten, dieſe Ideen fänden ſich in unſrem Bewußtſein nicht fertig vor, ſondern ſie lägen darin gleichſam eingewickelt oder ſchlummernd, und würden entwickelt oder geweckt durch eine beſondere Operation unſres Geiſtes. Darauf erwiedert jedoch Locke: Wenn wir von dieſen Ideen nicht eher ein beſtimmtes Bewußtſein haben, als nachdem wir dieſelben durch unſer Denken entwickelt haben, mit welchem Recht nennen wir dieſe Ideen angeborene? Wie kann eine Idee in unſrem Bewußtſein enthalten ſein, ohne daß wir uns doch derſelben wirklich bewußt ſind? Kurz, Locke hält daran feſt, daß die Annahme einer Erkenntniß a priori oder durchs reine Denken nichts Andres ſei, als eine willkührliche Vorausſetzung der Metaphyſiker, welche auf dieſe Weiſe ſich die Mühe der Beobachtung der empiriſchen Thatſachen erſparen und zugleich eine unbegrenzte Gewalt über alle andere Menſchen ausüben wollten, denen ſie ihre willkührlichen Ideen als Eingebungen der menſchlichen Vernunft aufdrangen. Nach Locke, ſind alle Ideen oder Erkenntniſſe, ohne eine einzige Ausnahme, Erzeugniſſe unſrer Sinnlichkeit und werden mit Hülfe unſres Denkvermögens ausgebildet und entwickelt. Nihil est in intellectu, ſagt Locke, quod non antea fuerit in sensu, d. h. unſer Verſtand empfängt den Stoff zu allem ſeinem Denken erſt aus der Sinnlichkeit, und, was er hinzuthut, iſt nur die

Digitized by Google

Form, durch welche der sinnliche Stoff ein bestimmter Begriff wird. Die Grundelemente aller unsrer Erkenntnisse sind die einfachen Ideen oder Empfindungen, und es giebt keine Idee, welche sich nicht zuletzt auf eine Empfindung zurückführen ließe. Der Verstand bildet aus diesen einfachen Ideen zusammengesetzte, indem er dieselben auf mannigfache Weise unter sich verknüpft. So z. B. entsteht die Idee eines Ganzen durch Verbindung mehrerer einzelner Vorstellungen; so sind die Ideen des Raums, der Zeit, des Unendlichen, des Ich und der Substanz, das Product einer Verallgemeinerung und Zusammensetzung einfacher Ideen, u. s. w. Unsre Seele, sagt Locke, ist ein rein receptives oder empfängliches Vermögen, eine leere Tafel, auf welcher sich die Formen und Eigenschaften der Außendinge abdrücken. Es giebt zwei Klassen solcher Eigenschaften an den Dingen, die ursprünglichen und die abgeleiteten. Die ursprünglichen Eigenschaften haften an dem Wesen der Dinge selbst; dahin gehören die Figur, die Ausdehnung, die Dichtigkeit u. s. w. Die abgeleiteten Eigenschaften dagegen treten nur in den Beziehungen der Außendinge mit uns selbst hervor; dergleichen sind die Farben, die Gerüche u. s. w. Alles Erkennen besteht, nach Locke, in der Auffassung und Vergleichung der verschiedenen Empfindungen nach ihrer Gleichheit oder Ungleichheit, ihren Beziehungen und ihren Gegensätzen. Es giebt, sagt Locke, einen dreifachen Weg für die Erkenntniß eines Gegenstandes, die Empfindung, die Anschauung und den Beweis. Durch die Empfindung oder Vorstellung erkennen wir die äußeren, materiellen Gegenstände; durch den Beweis gelangen wir zu der Idee Gottes; unsrer eigenen Existenz und Thätigkeit endlich sind wir uns durch eine unmittelbare Anschauung bewußt.

Dies ungefähr ist, in kurzem Abriß, die sensualistische oder empirische Theorie Lockes. Diese Theorie, wir müssen es

Digitized by Google

noch einmal wiederholen, ſtützt ſich auf den Satz, daß es keine angeborenen Wahrheiten gebe, ſondern daß alle unſre Erkenntniſſe zuletzt aus der Empfindung ſtammen und daß die Thätigkeit unſres Denkvermögens ſich darauf beſchränke, den ihr von den Sinnen zugeführten Stoff zu geſtalten und in Begriffe zu faſſen. Im Grunde iſt alſo dieſe Lehre Lockes nur eine Erneuerung der nominaliſtiſchen Prinzipien; derſelbe Gegenſatz gegen das Anſehen des Dogmas, welcher ſchon die Nominaliſten gegen den Realismus ankämpfen hieß, hat auch Locke veranlaßt, den Idealismus der Carteſianiſchen Schule anzufechten. Nur hat Locke die Ideen der Nominaliſten unendlich entwickelt; er hat die Natur der Sinnlichkeit und des Denkvermögens ſorgfältiger ſtudirt, und zuerſt den Verſuch gemacht, die empiriſche oder inductive Methode auf feſte und deutliche Geſetze zu gründen. Auch trägt der kritiſche Theil ſeiner Philoſophie Spuren eines außerordentlichen Talentes für die Analyſe und einer großen Klarheit des Denkens; die ſpitzfindigen Beweisführungen der Idealiſten werden darin mit großer Schärfe widerlegt, und über die Natur und den Urſprung der allgemeinen Wahrheiten werden treffliche Aufſchlüſſe gegeben. Dagegen iſt der ſyſtematiſche Theil ſeiner Theorie nicht von gleichem Werthe. Die Lehre von dem Denken und deſſen verſchiedenen logiſchen Operationen entbehrt einer feſten Grundlage; ſeine Ideen über die Entwickelung, Zuſammenſetzung und Anwendung der allgemeinen Erkenntniſſe ſind großentheils mangelhaft und verworren; endlich ſind die beiden Hauptprobleme, welche von den Idealiſten aufgeſtellt worden waren, nämlich die Frage nach dem Weſen der Subſtanzen und die nach dem phyſiſchen Einfluß der Körperwelt auf die Seele, auch bei Locke ungelöſt geblieben. Statt die Idee der Subſtanz zu erklären, bekennt Locke ganz naiv, es ſei dies eine dunkle und unerklärliche

Digitized by Google

Idee; was den physischen Einfluß der Außendinge auf die menschliche Seele betrifft, so nimmt Locke allerdings einen solchen an, indem er sagt, daß die Außendinge Eindrücke auf unsre Seele hervorbringen; allein er läßt unerklärt, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen ein solcher Einfluß stattfinde.

Wir müssen hier noch einmal die zwischen den Idealisten und Locke verhandelte Streitfrage in ihrer Allgemeinheit aufstellen und erwägen. Die Idealisten setzen das Wesen der Dinge in gewisse allgemeine Eigenschaften, welche allen Dingen gemeinsam sind, und betrachten die besondern Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge als bloße Modificationen oder Erscheinungsformen jener allgemeinen Eigenschaften oder Dessen, was sie die Substanz der Dinge nennen. Da uns nun unsre sinnlichen Vorstellungen von den Dingen gerade lauter bestimmte und besondere Eigenschaften zeigen, da die Gegenstände, insofern sie Gegenstände unsrer sinnlichen Wahrnehmung sind, uns immer als einzelne und bestimmte erscheinen, so schließen die Idealisten hieraus, die sinnliche Vorstellung könne nicht die wahre Erkenntniß der Dinge sein, diese sei vielmehr einzig und allein in den Ideen unsrer Vernunft enthalten, welche uns die Dinge in ihrem identischen, unveränderlichen, wesentlichen Sein darstellen. Locke dagegen sagt: Was wir an einem Dinge erkennen, ist nicht ein einfaches und identisches Wesen, sondern eine Mehrheit einzelner Eigenschaften, welche mehr oder weniger bestimmt, mehr oder weniger diesem Dinge ausschließlich eigenthümlich oder ihm mit andern Dingen gemeinsam sind. Allerdings, sagt Locke, haben die Dinge gewisse allgemeine oder gemeinsame Eigenschaften, z. B. die Figur, die Ausdehnung, den Raum u. s. w. und daher kann auch unser Verstand sie unter diesen allgemeinen Ideen auffassen; nur darf man dabei

Digitized by Google

niemals aus dem Auge verlieren, daß dieſe allgemeinen Ideen nichts Reales, keine wirklich exiſtirenden Kräfte, Subſtanzen oder Elemente ſind, ſondern bloße Eigenſchaften, welche an den Einzelweſen haften, ohne ein ſelbſtſtändiges Daſein, vielmehr an die beſtimmte Daſeinsform dieſes einzelnen Dinges gebunden; mit einem Wort, daß es bloße Abſtractionen oder ſubjective Ideen unſres Verſtandes ſind. Die Idealiſten ſprechen von einem Unendlichen, einer Subſtanz, einem Raume, einer Zeit, einem Ich, als wenn dies alles wirklich exiſtirende Dinge wären. Wie ſie die Sache betrachten, müßte man annehmen, es gebe ein Unendliches an ſich, vor und über den endlichen Dingen; eine Subſtanz an ſich, ganz abgeſehen von allen ſinnlichen Erſcheinungsformen derſelben; einen leeren Raum und eine leere Zeit; endlich, ein Ich, als ein abſolutes, vollkommen in ſich abgeſchloſſenes Weſen. Locke hebt nun zwar die Ideen des Unendlichen, des Raumes, des Ich u. ſ. w. nicht völlig auf, allein er entkleidet ſie doch jener falſchen Realität, welche die Idealiſten ihnen beilegten. Locke will, man ſoll unter der Idee des Ich nichts Anderes verſtehen, als diejenige Kraft oder dasjenige Prinzip, welches alle unſre einzelnen Vorſtellungen und Willenshandlungen unter ſich verbindet und zur Einheit geſtaltet. Ein ſolches Prinzip aber, deſſen ganzes Weſen darauf beruht, daß es eine Mannigfaltigkeit einzelner, empiriſcher Acte unter ſich befaßt, kann auf keine Weiſe ohne dieſe Mannigfaltigkeit, als bloße, abſolute Einheit gedacht werden. Man kann folglich auch die Idee des Ich niemals von der Idee gewiſſer empiriſcher Vorſtellungen und Handlungen dieſes Ich trennen; kurz, die Idee des Ich iſt, nach dieſer Vorausſetzung, nicht mehr eine abſolute und an ſich reale Idee a priori, ſondern eine bloße Abſtraction aus der empiriſchen Vorſtellung. Eben ſo iſt es mit den Ideen des Raums und der Zeit. Nach

Digitized by Google

der Theorie Lockes kann man sich zwar dieser Ideen bedienen, um die Vorstellungen verschiedener ausgedehnter Körper oder verschiedener auf einander folgender Handlungen in eine Einheit zusammenzufassen, aber sie haben keinen Sinn, sobald man sie an sich, d. h. ohne jene Mannigfaltigkeit, denkt; es giebt also keinen Raum an sich, keine Zeit an sich, d. h. mit andern Worten, keinen Raum und keine Zeit ohne allen empirischen Inhalt, keinen leeren Raum und keine leere Zeit. Was die beiden andern Ideen betrifft, die Idee des Unendlichen und die Idee der Substanz, so gesteht Locke, daß sie von keinem eigentlichen Nutzen für das Erkennen seien, und zwar deswegen, weil sich nichts Bestimmtes darunter denken lasse.

Es handelt sich also, wie man sieht, bei diesem ganzen Streite nur um die Realität unsrer Ideen. Nach der Ansicht der Idealisten, haben nur die allgemeinen Ideen Realität, alle übrige aber blos insofern, als sie an der Realität der allgemeinen Ideen Theil nehmen, d. h. insofern, als sie aus diesen letzteren durch die Demonstration abgeleitet sind. Nach Locke dagegen, gebührt die Eigenschaft der Realität vorzugsweise den einfachen Ideen, d. h. den Empfindungen, und die allgemeinen Ideen unsres Verstandes haben nur eine abgeleitete und relative Realität. Was hierbei zuerst ins Auge fällt, ist dies, daß beide Systeme den Begriff Realität nicht ganz in demselben Sinne nehmen. Die Gegner Lockes, also sowohl die früheren Realisten als auch die Cartesianer, verstehen unter Realität diejenige unmittelbare Gewißheit der Ideen, welche in der Abwesenheit eines jeden Kriteriums außerhalb dieser Ideen oder der diese Ideen denkenden Vernunft begründet ist. Die Realität der einfachen Ideen des Locke dagegen besteht blos in der Uebereinstimmung dieser Ideen mit der eigenthümlichen Natur des äußeren Gegen-

Digitized by Google

ſtandes, welchen ſie ausdrücken ſollen. Locke alſo will, die Ideen des Subjects ſollen ſich nach dem Object richten; die Idealiſten dagegen nehmen an, Dasjenige, was wir Object, Außending nennen, ſei ſelbſt nichts Andres, als eine Erſcheinungsform eines allgemeinen Weſens, welches eben durch unſre Idee a priori ausgedrückt werde. So z. B. iſt die Erkenntniß von einem Menſchen, nach der Anſicht der Idealiſten, vollſtändig in der allgemeinen Idee des Ich und in den beſtimmten Erſcheinungsformen dieſer Idee enthalten, welche das Product einer einfachen logiſchen oder ontologiſchen Operation ſind. Nach Locke dagegen, iſt die Idee des Menſchen das Reſultat einer Zuſammenſetzung aus einer Menge einzelner Ideen, welche ſich auf die verſchiedenen beſonderen Eigenſchaften des Menſchen oder auf die verſchiedenen Formen beziehen, unter denen in dieſem beſtimmten Weſen die allgemeinen Daſeinselemente ſich darſtellen, z. B. aus der Idee der beſtimmten Figur, des beſtimmten Temperaments, beſtimmter Talente u. ſ. w. Nun lehrt uns allerdings die Betrachtung unſres Bewußtſeins, daß unſre Ideen dieſe Beſtimmtheit der äußern Objecte niemals vollſtändig wiedergeben, ſondern daß ſie dieſelbe mehr oder weniger verallgemeinern. Wir ſuchen die beſtimmte Daſeinsform eines Menſchen anſchaulich zu machen, indem wir ſagen, er habe dieſe Figur, dieſen Charakter, dieſe Talente u. ſ. w.; allein die Begriffe Figur, Charakter, Talent u. ſ. w. ſind allgemeine Ideen, welche allen andern Menſchen ebenfalls zukommen, und die beſondern Beſtimmungen, durch welche wir uns zu helfen ſuchen, ſind eben ſo wenig im Stande, die eigenthümliche Weiſe auszudrücken, in welcher jene Eigenſchaften in dem Individuum verbunden und geſtaltet ſind. Wir ſagen z. B., dieſer Menſch habe edle Züge, einen heftigen Charakter, hervorſtechendes Talent für Muſik u. dgl. Allein, die

Digitized by Google

Merkmale: edel und heftig, ſind vielen Menſchen gemeinſam, und eben ſo giebt es viele, welche ein hervorſtechendes Talent zur Muſik haben. Mit einem Worte, unſre Vorſtellungen drücken niemals die individuelle Daſeinsform der äußeren Gegenſtände vollſtändig aus, ſondern immer nur annäherungs- oder beziehungsweiſe. Auf dieſer Thatſache unſres Bewußtſeins beruhen nun die beiden entgegengeſetzten Syſteme, von denen hier die Rede iſt, nämlich das idealiſtiſche und das ſenſualiſtiſche. Das idealiſtiſche Syſtem ſtützt ſich auf folgende Beweisführung: Was wir durch unſre Ideen erkennen, iſt nicht die Beſtimmtheit und Eigenthümlichkeit einzelner Objecte, ſondern blos ihre allgemeinen Eigenſchaften; nun ſetzt aber die Idee einer abſoluten oder vollſtändigen Erkenntniß die vollkommene Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellung mit dem Objecte ſelbſt voraus; folglich kann die Beſtimmtheit und Einzelheit der Dinge überhaupt nicht Gegenſtand unſrer Erkenntniß ſein. Wie man ſieht, gehen die Idealiſten von der Idee eines abſoluten Wiſſens aus und weiſen alles Dasjenige ſchlechthin ab, was ſich nicht mit dieſer Idee verträgt. Wegen dieſer willkührlichen Vorausſetzung, deren Richtigkeit nicht bewieſen wird, ſondern geglaubt werden ſoll, nennt man ihr Syſtem eben Dogmatismus. Locke, ſeinerſeits, geht zwar von derſelben Thatſache aus, gelangt aber zu einem ganz entgegengeſetzten Reſultate. Allerdings, ſagt er, ſtellen unſre Ideen niemals die Realität oder Individualität der Außendinge vollſtändig dar, aber nichtsdeſtoweniger iſt eine ſolche vorhanden, dies lehrt uns ein unmittelbares Gefühl, und deshalb, folgert er, müſſen unſre Ideen ſich nothwendig nach dieſem Gefühl der beſtimmten Exiſtenz der Einzeldinge richten, es geſchehe dies nun auf welche Weiſe es wolle.

Somit hat Locke zuerſt unter allen modernen Philoſophen auf beſtimmte Weiſe die wichtige Frage zur Sprache gebracht,

Digitized by Google

ob es eine objective Realität unſres Denkens gebe, d. h. eine Uebereinſtimmung unſrer ſubjectiven und allgemeinen Ideen mit der beſtimmten Daſeinsform der äußeren Einzeldinge; er hat bewieſen, daß das Kriterium der Realität oder Wahrheit der Ideen unſres Verſtandes oder unſrer Vernunft nicht dieſe Vernunft ſelbſt ſein kann, ſondern daß es ein andres Vermögen unſrer Seele iſt, nämlich die Sinnlichkeit; endlich, hat er gezeigt, daß zwar unſre Empfindung uns das Daſein eines realen Außendinges außerhalb unſres Denkens lehrt, daß jedoch unſer Denken, ſo oft es dieſes Außending erfaſſen will, es jederzeit in ſubjective und ideale Vorſtellungen auflöſt. Dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem Subject und dem Object, zwiſchen der Idee und der Realität, beſtand vor Locke noch nicht oder ermangelte wenigſtens noch jeder tieferen philoſophiſchen Begründung, denn in den Syſtemen der Idealiſten wurde das Object in dem Subject, die Realität oder Individualität in der allgemeinen Idee aufgelöſt.

Aus der Philoſophie Lockes gingen zwei verſchiedene Richtungen hervor, der Skepticismus und der Materialismus.

Locke hatte die Anſicht aufgeſtellt, daß unſre ſinnlichen Vorſtellungen ſich zwar auf die wirkliche und beſtimmte Natur der Außendinge beziehen, daß ſie aber gleichwohl nicht dieſe beſtimmte Natur oder Subſtanz, ſondern nur gewiſſe allgemeine Eigenſchaften der Dinge darſtellen. Die Frage nach der Realität der Außendinge, welche ſich nothwendig hieraus entwickelte, wurde daher das Hauptproblem aller der Syſteme, welche aus der Lockeſchen Lehre hervorgingen. Berkeley gelangte, von den ſenſualiſtiſchen Prinzipien Lockes ausgehend, zu einer Art von Idealismus, welcher ſich in vielen Punkten dem des Malebranche näherte. Bei allen unſern Empfindungen, ſagt Berkeley, gehorcht unſer Denken einer

Digitized by Google

äußeren Gewalt; wir fühlen uns gezwungen, in diesem Augenblicke dieses Object, in einem anderen ein anderes uns vorzustellen. Diese äußere Ursache, welche unseren Ideen einen bestimmten Anstoß und eine bestimmte Richtung giebt, kann nun aber kein körperlicher Gegenstand sein, denn wie vermöchte ein solcher auf unser Denken, ein rein unkörperliches und geistiges Vermögen, einzuwirken? Hieraus schließt nun Berkeley weiter, die fragliche Ursache müsse gleichfalls idealer, unkörperlicher Natur sein, also ihrem Wesen nach mit unsrer Vernunft gleichartig, aber an Vollkommenheit derselben unendlich überlegen; mit einem Worte, die Ursache, welche unsre Vernunft zu bestimmten Vorstellungen oder Ideen zwingt, ist keine andere, als die göttliche Vernunft. Was wir erblicken oder empfinden, sagt Berkeley, sind nicht körperliche oder materielle Gegenstände, sondern es sind dies die Ideen oder Gedanken Gottes, und unser Denken hat nichts Weiteres zu thun, als diese göttlichen Ideen nach seinen eigenen Gesetzen zu entwickeln und zu verknüpfen. Berkeley leugnet also förmlich das Dasein körperlicher Gegenstände; er ist Idealist, allein sein Idealismus unterscheidet sich dennoch von dem der Cartesianischen Philosophen in einem Hauptpunkte, und zwar darin, daß er zwischen den unmittelbaren oder objectiven Ideen und den subjectiven oder freien Ideen unterscheidet; sein Idealismus ist mehr skeptischer als dogmatischer Natur.

Dieser skeptische Charakter der Lockeschen Lehre trat noch deutlicher hervor in der Philosophie Humes. Hume bestritt hauptsächlich das Prinzip der Ursachlichkeit, das Grundprinzip der Cartesianischen Philosophie. Nach Humes Behauptung, ist es unmöglich, das Dasein oder die Realität eines Gegenstandes oder einer Thatsache durch das Dasein oder die Realität eines andern Gegenstandes oder einer

Digitized by Google

andern Thatſache zu erweiſen; es iſt widerſinnig, zu ſagen, dieſe Thatſache ſei eine Wirkung jener Thatſache und folglich müſſe dieſe letztere ebenfalls exiſtiren; denn, ſagt Hume, wir haben weder eine deutliche Idee von dem allgemeinen Geſetze, nach welchem eine Thatſache Urſache oder Wirkung einer andern ſein ſoll, noch kennen wir die beſtimmte Kraft, vermöge welcher die eine Urſache dieſe, die andere jene Wirkung hervorbringen ſoll. Das Prinzip der Urſachlichkeit iſt, nach der Annahme Humes, nicht ein objectives oder allgemeines Geſetz der Natur, ſondern lediglich eine ſubjective Idee oder Regel des menſchlichen Bewußtſeins, entſtanden aus der wiederholten Beobachtung einer gewiſſen gleichmäßigen Aufeinanderfolge beſtimmter Thatſachen. Nachdem Hume auf dieſe Weiſe das Prinzip der Urſachlichkeit vernichtet hat, zerſtört er auch die Ideen, welche ſich auf daſſelbe gründen, nämlich die Ideen von Gott, der Unſterblichkeit, der Freiheit und der Realität der Außendinge. Alle dieſe Ideen fließen aus dem Prinzip der Urſachlichkeit; ſie ſind nicht ein Gegenſtand der empiriſchen oder ſinnlichen Erkenntniß, ſondern nur einer überſinnlichen Erkenntniß oder einer logiſchen Folgerung. Wir ſehen weder Gott, noch unſre Seele, noch ſelbſt die Außendinge, ſondern wir bemerken nur gewiſſe Thatſachen oder Erſcheinungen in uns und um uns, und aus der Wahrnehmung dieſer Erſcheinungen ſchließen wir, es gebe Etwas in uns, welches die Urſache unſrer Gedanken und Entſchließungen ſei, es gebe außer uns gewiſſe Subſtanzen, deren Wirkungen unſre Empfindungen ſeien, endlich gebe es auch eine oberſte Urſache aller Erſcheinungen, nämlich Gott. Wie iſt es aber möglich, fragt Hume, das Prinzip der Urſachlichkeit, welches ſich einzig und allein auf das Geſetz der Analogie gründet, auf Thatſachen anzuwenden, welche weit über alle Analogie und alle Erfahrung hinausreichen?

Digitized by Google

Mit einem Worte, Hume bezweifelt das Daſein Gottes, die Unſterblichkeit der Seele, die Freiheit des menſchlichen Willens und ſelbſt das Daſein äußerer Gegenſtände. Er erkennt allerdings an, daß in den Beziehungen des praktiſchen Lebens es unumgänglich ſei, an die Wirklichkeit einer materiellen Außenwelt zu glauben, allein er leugnet durchaus die Möglichkeit, das Daſein dieſer Außenwelt auf wiſſenſchaftlichem Wege zu beweiſen. Als Philoſoph, ſagt Hume, bin ich Idealiſt; im praktiſchen Leben dagegen bin ich Realiſt. Hierdurch alſo bekennt er ſich ſelbſt zum Skepticismus, denn, ſchon nach der Anſicht der alten Philoſophen, beſteht der Skepticismus darin, daß man ebenſowohl Gründe für als gegen eine Meinung hat.

So war alſo der Senſualismus Lockes zunächſt Idealismus, weiterhin Skepticismus geworden; die empiriſche Schule, nachdem ſie die Realität der Ideen geleugnet hatte, weil dieſe Ideen die Beſtimmtheit der Einzeldinge nicht ausdrücken, ſah ſich genöthigt, auch die Realität dieſer Einzeldinge zu leugnen, weil eben dieſes beſtimmte Einzeldaſein derſelben dem allgemeinen Weſen unſrer Ideen nicht entſpricht, oder, mit andern Worten, weil unſre Ideen nicht die Beſtimmtheit der Einzeldinge, ſondern nur deren einfache und allgemeine Merkmale darſtellen. So war alſo, durch einen merkwürdigen Prozeß von Wirkung und Gegenwirkung, der philoſophiſche Geiſt gewiſſermaßen zu ſeinem eigenen Anfangspunkte zurückgekehrt; nachdem er die Bahn des Idealismus verlaſſen und ſich in die Anſchauung der objectiven Realität verſenkt hatte, war er auf einem andern Wege abermals auf einen idealiſtiſchen Standpunkt gelangt.

Allein gleichzeitig ging der Senſualismus, nach einer andern Seite hin, in den Materialismus über, beſonders in Frankreich, wo die Ideen Bacos und Lockes leicht Ein-

Digitized by Google

gang gefunden hatten. Condillac und Bonnet waren hier die Ersten, welche das empirische Verfahren der Engländer auf die Psychologie und die Physik anwendeten. Condillac stellte die Ansicht auf, die Ideen unsrer Vernunft seien bloße Umbildungen unsrer Empfindungen, die Philosophie habe keinen andern Zweck, als den, die große Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und Begriffe auf gewisse einfache Grundsätze zurückzuführen; die Sprache sei ein Product der Verknüpfung einfacher Laute, welche die Empfindung der Freude oder des Schmerzes hervorlocke u. s. w.

Bonnet betrachtet ebenfalls die Ideen als das Erzeugniß gewisser Empfindungen, d. h. gewisser Bewegungen unsrer Nerven. Er schreibt unsrer Seele ein zweifaches sinnliches Vermögen zu, eines für die inneren, das andere für die äußeren Sinnenwahrnehmungen; außerdem aber noch das Vermögen, dem Körper eine Bewegung mitzutheilen; doch setzt er hinzu, diese letztere Thätigkeit der Seele sei gleichfalls ein Resultat eines durch die körperlichen Organe auf dieselbe geschehenen Eindruckes.

Diese beiden Philosophen haben durch die Klarheit ihrer Ideen und die Schärfe ihrer Untersuchungen nicht Wenig zu jenem Aufschwung beigetragen, den die empirischen Wissenschaften und besonders die Psychologie seit jener Zeit in Frankreich nahmen; durch sie wurde die Philosophie, welche, in den Händen der Metaphysiker, sich in leeren Träumereien und Hypothesen verloren hatte, zuerst wieder auf eine feste Grundlage zurückgeführt, während gleichzeitig ihr tiefes Gefühl für Sittlichkeit und Religion sie vor den schroffsten Consequenzen des Empirismus bewahrte.

Allein auch diese Consequenzen der empirischen Philosophie konnten nicht lange ausbleiben. Andre Philosophen, kühner als jene beiden, bildeten die Prinzipien des Sensua-

Digitized by Google

lismus in ihrer ganzen Strenge aus und kamen dadurch auf einen vollkommenen Materialismus. Der Mensch ist nichts Anderes, als die Pflanze oder die Maschine; seine Vorstellungen, seine Empfindungen, seine Gesinnungen und Entschließungen entstehen ganz auf dieselbe Weise, wie die mechanischen Veränderungen in den Körpern, nämlich durch Wirkung und Gegenwirkung der verschiedenen Kräfte, durch Anziehung und Abstoßung der verschiedenen Elemente; die Ideen: Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, sind bloße Einbildungen, womit die Schlauheit der Priester und der Despoten die Menschheit getäuscht hat; der Mensch lebt nur auf der Erde und für die Erde; sein Dasein ist Nichts, als das Product eines Zusammenwirkens materieller Kräfte; seine Handlungen stehen unter keinen andern Gesetzen, als denen seiner eigenen Natur; dies und Aehnliches sind die Grundsätze, welche von den französischen Philosophen dieser Zeit, einem de la Mettrie, einem Helvetius, einem Robbinet, von dem Verfasser des berühmten Systems der Natur und von den Encyclopädisten aufgestellt wurden. Wir können hier nicht auf eine Prüfung dieser verschiedenen Ideen der materialistischen Philosophen eingehen, müssen uns jedoch, wenigstens in einigen Worten, über das allgemeine Prinzip des Materialismus aussprechen.

Nach unsrer Ansicht, muß man den Materialismus unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Einmal, bildet derselbe einen Gegensatz zu dem religiösen und philosophischen Dogmatismus, indem er die metaphysischen Ideen zerstört und mit einem rein skeptischen Resultate endet; dies ist seine negative Seite, welche jedoch keineswegs ihm ausschließlich eigen ist, welche er vielmehr mit allen übrigen empirischen Systemen theilt. Die Frage ist daher, welches die positiven Resultate des Materialismus sind. Alle empirische Theorien

Digitized by Google

haben zum Ausgangspunkte die Idee der Individualität; sie ſuchen, vermittelſt der Beobachtung und der Analyſe, die beſondere Natur und den eigenthümlichen Charakter des beſtimmten Einzelweſens zu erfaſſen. Die empiriſche Methode hat alſo unbeſtritten das Verdienſt, daß ſie uns nicht blos die allgemeinen Eigenſchaften der Dinge kennen lehrt, wie dies die Metaphyſik thut, ſondern auch die beſondern und eigenthümlichen. Die Metaphyſik ſagt uns z. B., der Menſch, die Pflanze, die Mineralien, die Elemente u. ſ. w. ſeien bloße Modificationen einer einzigen, einfachen, unendlichen, identiſchen Subſtanz; ſie lehrt uns alſo nicht das Geringſte über die beſtimmten und auszeichnenden Merkmale des Menſchen oder der Pflanze, ſie erklärt uns nicht, durch welche beſondere Eigenſchaften ſich der Menſch von der Pflanze unterſcheide u. ſ. w. Mit einem Worte, ſie ſetzt den Grund der Exiſtenz und Thätigkeit der Einzelweſen nicht in das beſondere Daſeinsprinzip oder die beſondere Subſtanz eines jeden derſelben, ſondern in die Subſtanz eines allgemeinen und unendlichen Weſens, welches alle in ſich befaſſen ſoll. Der Empirismus dagegen theilt jedem Einzelweſen ein beſonderes, ſelbſtſtändiges Daſeins- und Thätigkeitsprinzip zu; er leitet die Veränderungen und Bewegungen der Individuen nicht aus der Thathandlung einer allgemeinen oder abſoluten Urſache ab, ſondern aus den eigenthümlichen Geſetzen der Natur des beſtimmten Individuums und aus ſeinen Beziehungen zu andern Individuen. So z. B. betrachtet der Empirismus die Ideen des menſchlichen Bewußtſeins nicht als bloße Erſcheinungen einer allgemeinen Kraft oder eines Dinges an ſich, der Seele oder Gottes, ſondern er forſcht nach den eigenthümlichen Bedingungen, unter welchen dieſe Ideen entſtehen und ſich entwickeln, nach den Eindrücken der Außendinge, nach der beſtimmten Empfänglichkeit unſrer

Digitized by Google

Sinnlichkeit oder unſrer Einbildungskraft für ſolche Eindrücke u. ſ. w. Alle dieſe Bedingungen nun, auf welche der Empirismus ſich bezieht, ſind materieller Art, denn wir nennen materiell alles Das, was wirklich, äußerlich exiſtirt, mit andern Worten, was Gegenſtand einer ſinnlichen Wahrnehmung werden kann. Deshalb iſt jede Philoſophie, welche ſich auf das Prinzip der Erfahrung, der Beobachtung, der Analyſe gründet, nothwendig materialiſtiſch, denn das Immaterielle, das Unendliche, das Geiſtige iſt niemals Gegenſtand unſrer ſinnlichen Wahrnehmung und muß daher, vom empiriſchen Geſichtspunkte aus, für eine bloße Einbildung oder Abſtraction erklärt werden. Die Nominaliſten, die Senſualiſten, Condillac, Bonnet, alle dieſe waren im Grunde Materialiſten, aber ſie waren es nicht immer vollkommen conſequent, ſie miſchten noch unter ihre empiriſchen Vorſtellungen metaphyſiſche Abſtractionen. Wenn Dem nun ſo iſt, was hat denn der franzöſiſche Materialismus ſo Abſchreckendes? Wir wiſſen nichts Andres anzugeben, als dies, daß auch die Materialiſten die Prinzipien des Empirismus noch in einem allzubeſchränkten und einſeitigen Sinne zur Anwendung brachten. Der Empirismus ſtellt ſich die Aufgabe, die Veränderungen und Handlungen der einzelnen Weſen durch die einem jeden derſelben inwohnenden Geſetze der Thätigkeit und der Entwickelung zu erklären. Allein, wenn man dies will, ſo darf man nicht den Menſchen wie eine Pflanze oder eine Maſchine anſehen, denn es iſt doch wohl anzunehmen, daß der Menſch, eben vermöge des ihm eigenthümlichen Bildungs- und Thätigkeitstriebes, die materiellen Stoffe auf eine andere Weiſe geſtaltet und entwickelt, als es die Pflanze, vermöge des ihrigen, thut; daß, neben dem Geſetz der Anziehung und Abſtoßung, welches das eigenthümliche Geſetz der niederſten Klaſſe der Naturweſen iſt; neben dem Geſetz der Miſchung

Digitized by Google

und Scheidung, welches in dem Gebiet der chemiſchen Stoffe herrſcht; neben dem Geſetz der Vegetation, welches die Bewegungen des Pflanzenlebens regelt; mit einem Wort, daß neben allen dieſen untergeordneten Geſetzen oder Eigenſchaften, welche zwar ebenfalls in dem Weſen des Menſchen enthalten ſind, noch ein höheres Geſetz in ihm liege, welches nur ihm eigen iſt und welches ihn eben über alle andere Dinge erhebt. Das Thier, die Pflanze, überhaupt alle untergeordnete Naturweſen haben keine andere Beſtimmung, als die, ſich ſelbſt zu erhalten und ihre Gattung fortzupflanzen; der Menſch allein hat das Beſtreben, ſich ins Unendliche fort zu entwickeln. Zwar theilt er mit der Pflanze und mit dem Thier den Trieb der Selbſterhaltung, allein im Menſchen iſt dieſer Trieb nicht das beſtimmende oder herrſchende Prinzip ſeines Daſeins und ſeiner Thätigkeit, ſondern blos ein untergeordneter Trieb, welcher durch das Geſetz der unendlichen Entwickelung beherrſcht und geregelt wird. Wenn nun die Materialiſten den Trieb der Selbſterhaltung, die thieriſche Selbſtſucht für das beſtimmende Geſetz der menſchlichen Handlungen ausgeben, ſo beweiſt dies, daß ſie keine deutliche Idee von dem wahren Weſen des Menſchen beſitzen. Die Erklärung der Metaphyſiker von dieſem Weſen iſt allerdings noch weit mangelhafter als die der Materialiſten, denn die Metaphyſiker geben als Grund der menſchlichen Handlungen die Seele, eine unkörperliche und einfache Subſtanz an, oder gar Gott, welcher gleichfalls unkörperlich, unendlich iſt. Sie erklären alſo die menſchlichen Handlungen durch eine Kraft oder Subſtanz, deren Daſein ſie blos vorausſetzen, weil ſie keine beſtimmtere Erklärung über das thätige Prinzip im Menſchen zu geben wiſſen.

Alſo, noch einmal, der Fehler des Materialismus beſteht nicht darin, daß er ſich auf die Annahme materieller Urſachen

Digitized by Google

ſtützt, ſondern blos in der falſchen und mangelhaften Anwendung dieſes Prinzips. Der Materialismus iſt der Uebergang von der Metaphyſik zu der wahren empiriſchen oder analytiſchen Methode. Die Metaphyſik giebt gar keine befriedigende Erklärung über die Eigenſchaften und Veränderungen der Dinge, denn ſie abſtrahirt abſichtlich von der beſtimmten und eigenthümlichen Natur derſelben; der gewöhnliche Materialismus, dergleichen z. B. derjenige der franzöſiſchen Schule war, giebt gleichfalls eine ungenügende Erklärung, weil er von einer unvollſtändigen Beobachtung der eigenthümlichen Eigenſchaften der verſchiedenen Subſtanzen ausgeht; es gilt daher, noch ein anderes Verfahren zu finden, um ſowohl gegen die Fehler des Materialismus als gegen die Täuſchungen der Metaphyſik Abhülfe zu gewähren.

Der Materialismus der franzöſiſchen Schule konnte natürlich nicht ohne einen bedeutenden Einfluß auf die Moral, die Politik und die ſocialen Wiſſenſchaften überhaupt bleiben. Bevor wir jedoch von dieſen praktiſchen Reſultaten des Materialismus ſprechen, müſſen wir einen flüchtigen Blick auf die Syſteme der Moral und Politik werfen, welche demſelben vorausgingen.

Die Lehren des Idealismus waren der Entwickelung der praktiſchen Ideen nicht günſtig, da die Idealiſten der Individualität eine zu beſchränkte Geltung zugeſtanden und alle Einzelweſen einem allgemeinen, abſtracten Geſetze unterwarfen, der Idee Gottes oder des reinen Ich. Nach den Grundſätzen des Idealismus, beſtand die Beſtimmung des Menſchen einzig und allein in der Entwickelung gewiſſer ſpeculativer Ideen von ſeinem eigenen Weſen und von dem Weſen aller andern Dinge, und in der dadurch zu erreichenden unmittelbaren Erkenntniß des göttlichen Weſens. So ſprach Spinoza als den Zweck der Vervollkommnung des

Digitized by Google

Menſchen ausdrücklich die Anſchauung Gottes und die darauf gegründete Liebe zu ihm aus.

Allein von einer andern Seite her erhielten die praktiſchen Wiſſenſchaften in dieſer Zeit einen erhöhten Aufſchwung. Die Reformation hatte die Geiſter von der ſtrengen Zucht der Kirche erlöſt; das Prinzip der Freiheit und Oppoſition, welches die Reformatoren verkündigt hatten, äußerte bald ſeinen wohlthätigen Einfluß auch auf die politiſchen Einrichtungen und die ſocialen Ideen. Mitten unter den alten Monarchien Europas entſtand eine jugendliche Republik, die holländiſchen Freiſtaaten, welche das Joch der ſpaniſchen Zwingherrſchaft abgeſchüttelt hatten. In England unterlag das Königthum zu zwei verſchiedenen Malen den Waffen der Freiheit, und die alte Feudalmonarchie ward mit conſtitutionellen Bürgſchaften umgeben. In Frankreich regte ſich immer mächtiger der Unmuth über die Bedrückungen der Regierung und der bevorrechteten Stände, und die Freiheitsideen, welche von England aus dahin gekommen waren, fanden hier einen ergiebigen Boden. Deutſchland allein blieb zur Zeit noch dieſen politiſchen Bewegungen fremd. Die Reformation hatte die revolutionären Elemente des deutſchen Geiſtes in ſich verſchlungen. Das deutſche Volk, durch Naturanlage und Lebensweiſe mehr zu einem blinden Gehorſam und einer faſt religiöſen Hingebung an die öffentlichen Gewalten, als zur politiſchen Freiheit geneigt, ließ ſich ohne Widerſtand beherrſchen, und die Mehrzahl der deutſchen Regierungen, wir dürfen ihnen dieſe Anerkennung nicht verſagen, ſuchte mehr durch Liebe als durch Furcht zu herrſchen. Dieſer patriarchaliſche Zuſtand war nicht geeignet, den politiſchen und ſocialen Ideen einen freieren Aufſchwung zu geben, und es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn die neuen Lehren der

Digitized by Google

Moral, des Rechts und der Politik überall eher Wurze schlugen, als in Deutschland.

Ein Holländer, Hugo Grotius, war der Erste, welcher, in seinem berühmten Werke „über das Recht des Kriegs und des Friedens" sich mit philosophischen Untersuchungen über die Prinzipien des Rechts beschäftigte. Er schied das Naturrecht von dem positiven Rechte und von der Religion, und gründete dasselbe ausschließlich auf die Ideen unsrer Vernunft. Als oberste Quelle aller Rechtsbegriffe stellte er die Idee der Geselligkeit auf.

In England wurden die Ideen der Moral und der Politik von Hobbes ausgebildet, welcher sich dabei, nach dem Beispiele Bacos, der empirischen Methode bediente. Um das Recht und die Politik auf feste Grundlagen zu bauen, untersuchte er die Natur des Menschen, seiner Neigungen und seiner Interessen. Nach seiner Ansicht, lebten die Menschen zuerst, bevor sie in einen geselligen Verein zusammentraten, in einem Zustande der Natur. Damals suchte ein Jeder nur seinen Vortheil auf Kosten des Andern; es gab kein Gesetz, kein Recht, ausgenommen den Trieb der Selbsterhaltung und die rohe Gewalt. Allmälig jedoch durch ihre Vernunft über ihr wahres Interesse belehrt, strebten die Menschen, aus diesem Zustand eines ewigen Krieges herauszutreten und einen festen und dauerhaften Frieden unter sich zu schließen. Sie verbanden sich durch gegenseitige Verträge und unterwarfen sich einer obersten Gewalt, welche bestimmt war, die Vollziehung dieser Verträge und die Erhaltung des öffentlichen Friedens zu überwachen. Somit ruht die Gesellschaft auf der absoluten Gewalt der Regierungen und dem unbedingten Gehorsam der Unterthanen, und aus diesem Grunde ist auch die Monarchie die beste unter allen Staatsformen.

Digitized by Google

Andere engliſche Philoſophen gründeten das Recht und die Moral auf die Idee eines moraliſchen Gefühls im Menſchen und beſtritten aufs Lebhafteſte die von Hobbes aufgeſtellte Theorie der Selbſtſucht. Nach Cumberland ſind unſre moraliſchen Handlungen die Folge unſres natürlichen Wohlwollens gegen andere Menſchen und unſerer Liebe zu Gott. Dieſes Wohlwollen und dieſe Liebe enthält zugleich die einzige wahre Quelle unſrer Glückſeligkeit. Shaftesbury ſetzte die Sittlichkeit in das Gleichgewicht des Geſelligkeitstriebes und der Selbſtſucht. Die Tugend, ſagt er, beſteht in der Harmonie, welche wir zwiſchen unſrem Vortheil und dem Vortheil Anderer herzuſtellen wiſſen. Hutcheſon nimmt gleichfalls als einzigen Beweggrund der guten Handlungen ein moraliſches Gefühl oder einen Inſtinct des Guten im Menſchen an. Dieſe Lehre vom moraliſchen Gefühl wurde von den ſchottiſchen Philoſophen Beattie, Home, Kaimes, Ferguſon, Adam Smith u. A., weiter ausgebildet. Nach Ferguſon, beſteht die Tugend in der fortſchreitenden Entwickelung aller unſerer natürlichen Kräfte, einer Entwickelung, deren letzter Zweck die Vollkommenheit unſres Geiſtes iſt. Smith behauptet, das Prinzip unſrer Handlungen ſei das Gefühl der Sympathie. Wir betrachten, ſagt er, die Handlungen Anderer mit einer gewiſſen Sympathie und doch zugleich vollkommen unbefangen, und dadurch ſind wir im Stande, uns allgemeine Grundſätze für unſre eigenen Handlungen zu bilden.

Andere, z. B. Hartley und Search, vertheidigten die Lehre der Selbſtſucht.

In Deutſchland wurden die Ideen des Hugo Grotius und des Hobbes weiter ausgebildet und unter ſich in Verbindung gebracht durch den berühmten Rechtslehrer Pufendorf. Pufendorf wagte zuerſt, eine Theorie des Naturrechts aufzu-

Digitized by Google

stellen, welche blos auf die Prinzipien der Vernunft gegründet war, ohne die Hülfe der religiösen Dogmen oder der positiven Gesetze. Nach ihm, ist die Geselligkeit nichts Anderes, als das Product des, allen Menschen angeborenen Selbsterhaltungstriebes.

Wolff setzte als Prinzip der Moral die Idee der Vollkommenheit fest. Gut ist, sagte er, was zu unsrer Vervollkommnung dient, böse, was dieselbe hindert. Die Glückseligkeit ist ein Resultat dieser fortschreitenden Vervollkommnung des Menschen.

Crusius ging gleichfalls von der Idee der Vollkommenheit aus, aber er personificirte diese Idee, indem er als das Ideal der Vollkommenheit Gott aufstellte.

In Frankreich wurde die erhabene, aber allzumystische Sittenlehre eines Pascal, eines Malebranche und Anderer durch die neuen Lehren verdrängt, welche die Handlungen des Menschen auf seine Triebe und Neigungen zurückführten. Der Herzog von Larochefoucault stellte den Menschen als ein selbstsüchtiges Wesen dar; Mandeville behauptete, die Tugend sei nichts Weiteres, als ein Erzeugniß der socialen und politischen Einrichtungen, und die Fehler der Einzelnen seien häufig für das Wohl der Gesammtheit ersprießlich; die neue philosophische Schule endlich, an deren Spitze Voltaire, Rousseau, Mably und die Encyclopädisten standen, zerstörte mit den scharfen Waffen ihrer geistreichen Dialektik das Ansehen des religiösen Dogmas und die Achtung vor dem Bestehenden, und entfesselte die rohe Willkühr und Frechheit einer Bevölkerung, welche durch den schädlichen Einfluß eines zuchtlosen Hofs, durch das schlechte Beispiel der Geistlichkeit und des Adels und durch den Druck des Despotismus gänzlich entsittlicht war. Der französischen Nation fehlten damals noch alle nothwendige Bedingungen einer socialen Wieder-

Digitized by Google

geburt, durch welche der Bruch mit dem Beſtehenden, mit den hergebrachten Formen des Rechts und der Religion hätte geheilt werden können. Zu lange hatte auf der Nation der Druck einer Willkührherrſchaft gelaſtet, in welche ſich das Königthum, der Adel und die Geiſtlichkeit theilten; der franzöſiſche Geiſt war für jene edlen Empfindungen der wahren Freiheit und Menſchenwürde unempfänglich geworden, welche die ſtärkſten Triebfedern tugendhafter Handlungen ſind, und hatte, an deren Statt, die gefährlichen Leidenſchaften der Selbſtſucht, des Leichtſinns und der Eitelkeit eingeſogen. Die Mehrzahl der Philoſophen dieſer Zeit misbrauchten dieſe Schwächen des Nationalgeiſtes, um durch ihr Genie einen allmächtigen und gefährlichen Einfluß auf die Maſſen zu üben; andere, von einer edeln Begeiſterung für die Tugend und die allgemeine Glückſeligkeit der Menſchen ergriffen, aber zu wenig mit den Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur und der Geſellſchaft vertraut, verloren ſich in haltloſen und unfruchtbaren Schwärmereien. Rouſſeau, deſſen Werk „über den Geſellſchaftsvertrag" zuerſt den furchtbaren Wall der Tyrannei untergrub, eiferte mit edler Begeiſterung gegen die Fehler und Verkehrtheiten, welche, nach ſeiner Anſicht, im Gefolge der Civiliſation ſich eingefunden haben, und ſuchte zu beweiſen, daß die einzige Quelle einer tugendhaften und glückſeligen Lebensweiſe in der Verachtung der Künſte und Wiſſenſchaften und in der Rückkehr zu dem urſprünglichen Naturzuſtande beſtehe.

Bei Alledem, blieben jedoch auch die günſtigen Folgen dieſes freieren Aufſchwunges des franzöſiſchen Geiſtes nicht aus. Die Grundſätze des Rechts und der Moral, die politiſchen und ſocialen Einrichtungen wurden einer Kritik vom philoſophiſchen und geſchichtlichen Standpunkte aus unterworfen; Montesquieus klaſſiſches Werk „über den Geiſt der

Geſetze," welches, von einem freien und hohen Standpunkte aus, die Regierungsformen in den verſchiedenen alten und neuen Staaten prüfte, brach die Bahn für jene Klaſſe geſchichtlicher und politiſcher Unterſuchungen, welche ſeit dieſer Zeit ein ſo wichtiger Zweig der franzöſiſchen Litteratur geworden ſind.

So nahm alſo die Entwickelung der praktiſchen Prinzipien in dieſem Zeitraume einen ähnlichen Gang, wie die der ſpeculativen Ideen. Zuerſt gehorchte der menſchliche Wille blindlings dem Anſehen der Religion, der poſitiven Geſetze und der öffentlichen Gewalten; ſodann verſuchte er, ſich dieſer Vormundſchaft zu entziehen und ſeine individuelle Freiheit wiederzugewinnen; der Skepticismus drang eben ſo in die Moral ein, wie in die Metaphyſik und brachte auch hier einen gänzlichen Umſchwung aller Ideen zuwege. Die Lehren des Materialismus erzeugten die Theorie der Selbſtſucht und der ſinnlichen Neigungen, und, andrerſeits, entſprangen aus dem erhabenen aber unklaren Gefühl der Tugend und Vollkommenheit eine Menge idealer und zum Theil myſtiſcher Lebensanſichten. Im Ganzen fehlte es allerdings noch an einer richtigen Erkenntniß von der Natur und dem Weſen des menſchlichen Willens, an einer deutlichen Idee von der moraliſchen Freiheit und der politiſchen Selbſtſtändigkeit, weshalb die Einen dieſe Freiheit in der Entfeſſelung der Leidenſchaften und der rohen Willkühr zu finden glaubten, während Andere dieſelbe mit Bürgſchaften und Einſchränkungen umgaben, welche deren wahren Gebrauch mehr oder weniger aufhoben, noch Andere endlich ihre Zuflucht immer von Neuem zu irgend einer poſitiven Gewalt und Autorität nahmen.

Indeſſen war doch der erſte Schritt zu einer gründlichen Reform des Rechts, der Moral und der Politik geſchehen;

Digitized by Google

von allen Seiten her war man beeifert, die Geſetze des menſchlichen Bewußtſeins, die phyſiſchen und moraliſchen Bedingungen der Vollkommenheit und Glückſeligkeit des Menſchen zu erforſchen; die Kritik warf ihr Licht in alle Räume menſchlichen Wiſſens; das philoſophiſche Jahrhundert war angebrochen.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Kant.

Zuſtand der Philoſophie und des wiſſenſchaftlichen Lebens überhaupt in Deutſchland, beim Auftreten Kants. Grundidee der Kantſchen Philoſophie. Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktiſchen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Abriß der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphyſik der Natur, der Metaphyſik der Sitten, der Philoſophie der Geſchichte, der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Gegner und Anhänger Kants.

Zuſtand der Philoſophie und des wiſſenſchaftlichen Lebens überhaupt in Deutſchland, beim Auftreten Kants.

Wir kehren zu der deutſchen Philoſophie zurück, welche wir in den Händen der Idealiſten verlaſſen haben. Was war aus ihr geworden? welche Fortſchritte hatte ſie gemacht? welches war der Zuſtand der allgemeinen Entwickelung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes in Deutſchland, zu derſelben Zeit, wo in England die wahren Grundſätze der politiſchen Freiheit und des induſtriellen Fortſchritts feſte Wurzeln ſchlugen, wo in Frankreich die veralteten Dogmen der Religion und Politik dem gewaltigen Anſtoße der philoſophiſchen Ideen erlagen, und neue Lehren aller Art auftauchten, welche beſtimmt waren, in Kurzem den ganzen Zuſtand der Geſellſchaft umzugeſtalten.

Digitized by Google

Der deutsche Geist war der gewaltigen Bewegung nicht gänzlich fremd geblieben, welche die Gestalt des wissenschaftlichen und socialen Lebens der beiden großen Nachbarvölker verändert hatte; auch in Deutschland hatte sich die Reform auf vielen Punkten Bahn gebrochen. Die strengen Lehren der Religion verloren täglich an Kraft und lösten sich auf vor dem gewaltigen Anstoße der Kritik, welche mit unermüdlichem Eifer die durch das Prinzip des Protestantismus ihr gewährte Freiheit ausbeutete. Das Ansehen der heiligen Schriften, welches allein die Reformatoren unangetastet gelassen hatten, war eine allzuschwache Schranke gegen die Uebergriffe dieser Freiheit, denn da es für die Auslegung dieser Schriften keinen obersten Gerichtshof mehr gab, dergleichen im Katholicismus der untrügliche Ausspruch des Pabstes oder des Concils war, so hatte jeder Einzelne das volle Recht, den Text der heiligen Schriften seinem eigenen Urtheil zu unterwerfen und ihm diejenige Deutung zu geben, welche seinem Verstande oder seinem Gefühle am Besten zusagte. Zwar hatte man anfangs versucht, diese Freiheit der wissenschaftlichen Untersuchung durch eine allgemeine Glaubensregel, die symbolischen Bücher, zu beschränken. Allein auch diese Autorität reichte nicht hin, um den durch das Prinzip der Reformation einmal entfesselten Geist innerhalb der engen Grenzen dieser Glaubensartikel festzubannen. Die pedantische Strenge einer Partei, welche blindlings an dem Buchstaben der heiligen Schrift und der symbolischen Bücher festhielt, erweckte den lebhaftesten Widerstand von Seiten einer andern Partei, welche nicht bei dem Buchstaben stehen bleiben, sondern in den Geist der Religionslehren eindringen und an die Stelle abstracter Dogmen die inneren Eingebungen ihres religiösen oder moralischen Gefühls setzen wollte. Nachdem aber einmal das Prinzip der Kritik und der Exegese

Digitized by Google

auf die geoffenbarten Wahrheiten angewandt worden war, vermochte Nichts mehr die menschliche Vernunft aufzuhalten, immer weiter auf dieser Bahn vorwärts zu dringen und jene Wahrheiten einem fortschreitenden Entwickelungsprocesse zu unterwerfen, der mit der Ausbildung der philosophischen Ideen und der wissenschaftlichen Erkenntnisse Hand in Hand ging. So wurde, durch eine allerdings wundersame, aber recht wohl erklärliche Verkehrung, der Mysticismus der Vorläufer des Rationalismus.

Das Erziehungswesen war lange Zeit unter dem Druck veralteter Formen und mittelalterlicher Vorurtheile verkümmert. Auf der einen Seite, beschränkte sich der Unterricht auf die Anlernung abstracter Kenntnisse und religiöser Begriffe, wobei man die ganze Strenge und Trockenheit der scholastischen Lehrmethode beibehielt; auf der andern Seite, war die Erziehung zu ausschließlich auf die Vorbereitung zu einem besondern Berufe oder einer bestimmten Stellung in der Gesellschaft berechnet, anstatt von der Idee einer allgemeinen und gleichmäßigen Entwickelung aller Kräfte und Anlagen des Geistes auszugehen. In der Zeit jedoch, von der wir hier sprechen, ward die öffentliche Erziehung Gegenstand der Aufmerksamkeit einer besondern Schule, welche, begeistert von den Ideen Lockes und Rousseaus, dem Erziehungswesen einen wohlthätigen Aufschwung und eine naturgemäßere Richtung zu geben versuchten. Durch Entfernung der pedantischen Formen der scholastischen Theologie, der vornehmen Anmaßungen einer bevorrechteten Klasse, und der Einseitigkeiten einer beschränkten Berufsbildung die öffentliche Erziehung freier zu gestalten, sie auf einen allgemeineren, kosmopolitischen Standpunkt zu erheben, die trockene und mechanische Methode des Anlernens durch ein naturgemäßeres und geistvolleres Verfahren zu verdrängen und gleichmäßig Ver-

Digitized by Google

ſtand und Gefühl, Körper und Geiſt auszubilden, dies war das Ziel, welches der unter dem Namen der Philanthropen bekannten Schule vorſchwebte, als deren hauptſächlichſter Begründer Baſedow zu nennen iſt.

Die politiſchen Wiſſenſchaften befanden ſich in Deutſchland in einer weit weniger günſtigen Stellung, als in Frankreich oder in England. Zwar hatte man ſeit einiger Zeit angefangen, dem öffentlichen Recht, dem Naturrecht und dem Staatsrecht eine größere Aufmerkſamkeit zu widmen. Allein dieſe wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, weit entfernt, einen wirklichen Einfluß auf die politiſchen Einrichtungen zu üben und eine Umgeſtaltung des Staatslebens vorzubereiten, blieben fortwährend in dem engen Kreiſe der Theorie eingeſchloſſen, und ſelbſt unter dieſer friedlichen Form wagten ſie nur ſelten ſich von den durch die öffentlichen Gewalten anerkannten und gebilligten Grundſätzen zu entfernen.

Die Geſchichte, welche bis zu dieſer Zeit faſt Nichts, als eine Aufzählung von Namen und Jahrzahlen, geweſen war, höchſtens untermiſcht mit einigen religiöſen und pragmatiſchen Betrachtungen, erhob ſich auf einen freiern Standpunkt und ſchloß ſich an die Philoſophie an. Iſelin und ſpäter Herder gaben das Beiſpiel, wie man durch philoſophiſche Ideen die todte Maſſe der Thatſachen und der Zahlen zu beleben vermöge; des Letztern Verſuch einer Philoſophie der Geſchichte, gegründet auf die Idee eines allgemeinen Fortſchritts der Menſchheit, wurde das Vorbild für ſpätere Geſchichtsſchreiber. Herder ſchrieb auch über das Prinzip und den Urſprung der Sprache; Lavater ſtudirte die Züge des menſchlichen Geſichts und brachte ſeine phyſiognomiſchen Beobachtungen in ein förmliches Syſtem; Andere, wie Blumenbach, machten den ganzen Menſchen, in ſeiner Eigenſchaft als Naturweſen, zum Gegenſtand ihrer Unterſuchungen; die Phyſiologie, die

Digitized by Google

Anthropologie, die Geschichte und Statistik des Menschengeschlechts, in seiner Bedingtheit durch die verschiedenen Einflüsse des Bodens und des Klimas, bildeten sich als besondere Wissenschaften aus.

Auch die litterarischen Bestrebungen in Deutschland nahmen um diese Zeit einen kräftigern und freieren Aufschwung, welcher der erste Ansatz zur Entwickelung einer Nationallitteratur zu sein schien. Die geistvolle Kritik eines Lessing und eines Herder weckten in der deutschen Nation den Sinn für das Schöne und machten ihren Geschmack unabhängig von den ausländischen Mustern, welche sie bis dahin in unwürdiger Selbstverkennung nachgeahmt hatten, und die erhabene, wenn auch vielleicht etwas zu überschwängliche Dichtungsweise Klopstocks brachte eine wohlthätige Reaction sowohl gegen den Pedantismus der Gottschedschen Schule als auch gegen den Leichtsinn der französischen zuwege.

So war man nach allen Seiten hin bemüht, dem deutschen Geiste neue Bahnen zu öffnen, ihn mit Erkenntnissen aller Art zu bereichern, ihn zu einer kräftigen und selbstständigen Bewegung anzufeuern. Dieser geistige Aufschwung der deutschen Nation mußte nothwendig auch für die deutsche Philosophie eine neue Periode herbeiführen. Diese Philosophie war seit geraumer Zeit hinter den Fortschritten des allgemeinen geistigen Lebens in Deutschland zurückgeblieben. Die Prinzipien der letztvergangenen Periode waren veraltet; die neuen Ideen, welche der philosophische Geist in Frankreich und England zu Tage gefördert, waren noch nicht auf dem deutschen Boden heimisch geworden. Die materialistischen Ansichten der Encyclopädisten hatten allerdings auch in Deutschland Eingang gefunden, und zwar durch die französischen Philosophen am Hofe Friedrichs des Großen, und

Digitized by Google

dieſer König, an Geiſt und Geſchmack mehr ein Franzoſe als ein Deutſcher, begünſtigte jene geiſtreiche, aber oberflächliche und leichtſinnige Philoſophie. Das von dieſer Philoſophie gegebene Beiſpiel einer allgemeinen Umgeſtaltung aller Ideen und eines beharrlichen Widerſtandes gegen die ſcholaſtiſchen Dogmen und überhaupt gegen jede Art von Pedantismus ward die Loſung für einen Kreis geiſtreicher Schriftſteller, an deren Spitze Nicolai in Berlin ſtand, der Herausgeber der „allgemeinen Bibliothek.“ Dieſe neue Schule, in der Litteratur unter dem Namen der Aufklärungspartei bekannt, verarbeitete die franzöſiſchen Ideen mit Geiſt und Scharfſinn, aber freilich ohne feſte Prinzipien, und begann ihr Werk der Reform mit einem ungeſtümen Eifer und mit großer Selbſtgenügſamkeit. Ueberall predigte man Aufklärung, Gedankenfreiheit, wiſſenſchaftlichen Fortſchritt, ohne eine deutliche Vorſtellung von Dem zu haben, was man ſagte und was man verlangte.

Von einer andern Seite wurde der deutſche Geiſt durch die Ideen der engliſchen Philoſophie in Bewegung geſetzt. Wir haben oben von dem großen und wichtigen Einfluß geſprochen, den die empiriſche Methode Lockes auf alle Wiſſenſchaften übte. Die ſkeptiſchen Ideen Humes machten nicht weniger Aufſehen; vor Allem aber war es die ſchottiſche Schule, welche durch ihr Prinzip des Gemeinſinns eine große Verbreitung in Deutſchland gewann. Alle Diejenigen, welche mehr Gemüth als Verſtand beſaßen, beriefen ſich auf die unmittelbaren Ausſprüche einer Stimme, welche ſie in ihrem Innern zu vernehmen glaubten und welche ſie gern als oberſte Inſtanz in allen Fragen der Moral und der Religion anriefen.

Beide Richtungen, die franzöſiſche wie die engliſche, waren gleichermaßen dem urſprünglichen Charakter der deutſchen Philoſophie entgegengeſetzt. Dieſe Philoſophie war von Anfang her idealiſtiſch und dogmatiſch geweſen; ſie hatte ſtets

Digitized by Google

die Einheit und Harmonie des menſchlichen Denkens und Handelns zu ihrem höchſten Geſetz gemacht und deswegen alle Ideen, alle Gefühle und alle Willenshandlungen des Menſchen in ein ſtrenges und wandelloſes Syſtem zu bringen verſucht. In dieſem Syſtem, welches man Conſtruction oder Syntheſe a priori nannte, war jede Idee, jede Handlung, ſogar jede Geſinnung mit abſoluter Nothwendigkeit durch eine höhere Idee bedingt. Dieſe conſtructive Methode, über welche wir uns oben weitläuftiger ausgeſprochen haben, ward auf die Spitze getrieben durch den Nachfolger Leibnitzens, Chriſtian Wolff. Der trockne Dogmatismus Wolffs, welcher aus den geiſtreichen und lebensvollen Ideen Leibnitzens todte und ſteife Marionetten machte, die er in Reihen ordnete und aufmarſchiren ließ, mußte nothwendig alle Männer von Geiſt von den metaphyſiſchen Studien zurückſchrecken und den geiſtvollen Lehren der Franzoſen und Engländer zuführen.

So gab es alſo in Deutſchland, auf der einen Seite, eine unfruchtbare Metaphyſik ohne Geiſt und Leben, auf der andern, eine Maſſe neuer Ideen und Theorien, aber ohne Einheit und Prinzip, ein bloßes Product einer genialen Eingebung oder eines praktiſchen Inſtinctes. In Frankreich und England war der Empirismus eine ſelbſtſtändige Theorie geworden; die Philoſophie, mit dem öffentlichen Leben unauflöslich verknüpft, hatte keinen andern Zweck, als, die Intereſſen dieſes öffentlichen Lebens zu fördern, und kein anderes Prinzip, als den praktiſchen Nutzen ihrer Reſultate. Man beſchäftigte ſich in jenen Ländern mehr mit der Anwendung der philoſophiſchen Ideen, als mit ihrer ſyſtematiſchen Entwickelung, und, ſtatt eine Theorie vom metaphyſiſchen Geſichtspunkte aus zu betrachten, prüfte man ihre Brauchbarkeit durch praktiſche Verſuche. Die deutſche Philoſophie dagegen, welcher weder der praktiſche Sinn, noch die politi-

Digitized by Google

sche Freiheit in gleichem Maße zur Seite stand, behandelte den Empirismus nur als eine Verirrung des philosophischen Geistes, die man sobald als möglich auf die gerade Bahn der Metaphysik zurückführen müsse, und die skeptischen, auflösenden Tendenzen, welche diese Methode in England, und mehr noch in Frankreich, gezeigt hatte, so wie die Form, unter welcher die empirischen Ideen nach Deutschland gekommen waren, waren allerdings nicht geeignet, dieses Vorurtheil zu entkräften.

Bei Alledem ward eine Reform der deutschen Philosophie täglich unvermeidlicher. Die Bewegung der Ideen, welche die empirische Methode zu Tage gefördert hatte, mußte nothwendig auch auf die alte Metaphysik zurückwirken und deren Charakter völlig verändern; der Kreis der philosophischen Prinzipien mußte erweitert werden, um auch die neuen, durch den allgemeinen Fortschritt des menschlichen Geistes entwickelten Elemente in sich aufzunehmen. So bildete sich für die bevorstehende Umgestaltung der deutschen Philosophie folgende Aufgabe. Es galt, durch ein organisches Band den Idealismus und den Empirismus, das dogmatische und das kritische Prinzip, die Einheit und unmittelbare Gewißheit des Denkens a priori und die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit der Erkenntnisse a posteriori unter sich zu verbinden, und, durch eine solche vollständige Verschmelzung der beiden entgegengesetzten Prinzipien, ein vollkommenes System des Wissens zu begründen, welches die Vortheile der beiden früheren Systeme, des Idealismus und des Sensualismus, in sich enthielte, ohne die von einem jeden derselben in seiner Einseitigkeit unzertrennlichen Mängel. Dies war wenigstens der Gesichtspunkt, unter welchem Kant das Problem einer Reorganisation der, in gänzlicher Auflösung begriffenen deutschen Philosophie auffaßte.

Digitized by Google

Grundidee der Kantschen Philosophie.

Die Grundidee der Kantschen Lehre ist, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, keineswegs die einfache Idee einer höchsten Wahrheit, als obersten Prinzips aller andern Erkenntnisse, wie es z. B. in dem System des Spinoza die Idee einer absoluten Substanz, oder in dem des Descartes die Idee des Ich gewesen war; ebensowenig aber geht Kant von dem sensualistischen Gesichtspunkt Lockes oder Humes aus; vielmehr besteht seine philosophische Ansicht aus einer Verschmelzung der beiden ebengenannten entgegengesetzten Anschauungsweisen; es ist eine Art von Gleichgewichtssystem oder, um einen Ausdruck der modernen Politik zu gebrauchen, von juste-milieu. In der That, findet man eine überraschende Aehnlichkeit zwischen der philosophischen Methode Kants und dem politischen Systeme des juste-milieu, welches in der neuern Zeit eine so zweideutige Berühmtheit erlangt hat. Dieselben Verhältnisse, dieselben Rücksichten haben jene Methode und dies System hervorgebracht, und die Resultate Beider sind sich in vieler Hinsicht gleich. Auch in der Philosophie war schon damals das Ansehen der alten Legitimität erloschen; die individuelle Freiheit hatte sich Geltung verschafft; eine völlige Anarchie drohte hereinzubrechen. Man wollte Nichts mehr von diesem absoluten Vorrecht gewisser Ideen wissen, von diesen Prinzipien a priori, deren Gewalt unbeschränkt und keiner Aufsicht unterworfen war;

Digitized by Google

man verlangte die gleiche Berechtigung für die empiriſchen Ideen, jenes demokratiſche Element in der Wiſſenſchaft, welches man ſo lange Zeit hindurch ungerechter Weiſe davon entfernt gehalten hatte. Was that nun Kant, um dieſen Streit zu ſchlichten? Vor allen Dingen verſtändigte er ſich mit dem demokratiſchen Prinzipe, mit der Erfahrung, indem er ihr im Namen der Wiſſenſchaft Zugeſtändniſſe machte, welche ſcheinbar zwar ziemlich bedeutend waren, im Grunde jedoch dem abſoluten Prinzip, d. h. den abſtracten Ideen, eine große Freiheit ließen. Dagegen erlangte er für das dogmatiſche Prinzip die Unverletzlichkeit und das Recht der Initiative bei der Entwickelung und Geſtaltung des menſchlichen Wiſſens. Er wagte nicht, wie ſeine Vorgänger, die Behauptung, daß die Einheit oder die Idee a priori Alles ſei und daß das ganze Syſtem nur als ein Product oder Abglanz dieſer Idee, ohne Hülfe der Erfahrung, zu Stande komme; allein er beſtand doch darauf, daß an der Spitze der empiriſchen Ideen eine Idee a priori ſtehen müſſe, um dieſelben zu regeln und zu verknüpfen. Es war alſo eine Art von Vertrag oder von Uebereinkommen, welches Kant zwiſchen den ſinnlichen Vorſtellungen und den allgemeinen Ideen zu Stande brachte und zu deſſen Bürgen er die menſchliche Vernunft beſtellte. Kant gründet ſein Syſtem auf eine kritiſche Unterſuchung der menſchlichen Vernunft; daher der Name Kriticismus, den man ſeiner Philoſophie gewöhnlich beilegt. Kant iſt nicht Senſualiſt; die Reſultate der Beobachtung erſcheinen ihm ungenügend, und in der praktiſchen Philoſophie ſucht er gleichfalls nach gewiſſeren Bürgſchaften, als die ſind, welche der Gemeinſinn oder das moraliſche Gefühl zu gewähren ſcheinen. Ihm iſt es vor Allem um eine Einheit, um eine Harmonie, um ein Syſtem zu thun, denn er iſt Philoſoph,

Digitized by Google

und dieſer Name: Philoſoph, verbindet ſich ſtets, zum Wenigſten in Deutſchland, mit der Idee eines allgemeinen und ſyſtematiſchen Wiſſens. Aber Kant iſt eben ſo wenig Dogmatiker; er erkennt jene allgemeinen Wahrheiten, die er an die Spitze ſeines Syſtems ſtellt, nicht als unmittelbare, angeborne oder geoffenbarte Ideen an; er unterwirft ſie vielmehr einer ſorgfältigen Prüfung, er befragt das Bewußtſein, die Erfahrung darum, kurz, er umgiebt ſich freiwillig mit allen nur möglichen Bürgſchaften, um den Misbrauch einer Gewalt zu verhüten, welche ihm das Prinzip allgemeiner Erkenntniſſe und Urtheile verleiht. Dies iſts, was ihn zum kritiſchen Philoſophen macht. Er will zwar im Reiche des Wiſſens herrſchen, d. h. er will durch ſeine Ideen die regelloſe Maſſe der empiriſchen Vorſtellungen und Erkenntniſſe verknüpfen, ordnen und zur Einheit zuſammenfaſſen; aber er will nicht als unumſchränkter König herrſchen, ſondern als conſtitutioneller.

Aus dieſem Grunde beginnt Kant ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen mit der Vorfrage: Giebt es ſynthetiſche Urtheile a priori? giebt es eine Wiſſenſchaft, welche ſich auf ſolche Urtheile gründet und deren Sätze insgeſammt ſtreng erweislich ſind und den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit tragen? und, wenn eine ſolche Wiſſenſchaft möglich iſt, auf welchem Wege muß dieſelbe zu Stande gebracht, auf welchen Grundlagen muß ſie aufgeführt werden? Dies ſind die beiden Fragen, mit denen ſich, nach der Angabe Kants, eine kritiſche Unterſuchung des menſchlichen Bewußtſeins zu beſchäftigen hat. Dieſe Unterſuchung bildet ebendeshalb die Grundlage der Philoſophie, weil ſie es iſt, welche die allgemeinen Prinzipien und Vorausſetzungen aufſucht und erörtert, deren Entwickelung und Anwendung ſodann die Aufgabe der einzelnen Theile der Philoſophie iſt.

Digitized by Google

Bevor wir jedoch Kant weiter in den Unterſuchungen folgen, welche er in ſeinem Hauptwerke, der „Kritik der reinen Vernunft," über dieſen Gegenſtand anſtellt, finden wir für nothwendig, einige Worte über jene eben angeführten Fragen ſelbſt und über die Art zu ſagen, wie Kant, in der Einleitung zu der Kritik, deren wiſſenſchaftliche Löſung vorbereitet. Zu dieſem Zwecke müſſen wir unterſuchen, wie es die Philoſophen vor Kant mit den hier in Frage geſtellten Grundſätzen, nämlich der Gültigkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori und der Möglichkeit einer abſoluten Erkenntniß, gehalten hatten. Bei den Carteſianern war das Prinzip einer Syntheſe a priori ein zweifelloſes Axiom, welches nicht erſt der Beſtätigung durch eine kritiſche Voruntersuchung bedurfte. Zwar hatte Descartes ſelbſt ebenfalls an der Gewißheit der allgemeinen Wahrheiten gezweifelt und auf eine kritiſche Analyſe des Denkens oder des Bewußtſeins Bezug genommen; allein dieſe Analyſe war eine bloße Selbſttäuſchung, und Descartes brach dieſelbe auf halbem Wege willkührlich ab, indem er die Idee des Ich für das oberſte Kriterium der Wahrheit erklärte. Dadurch wurde das Prinzip eines unmittelbaren Erkennens a priori in ſeiner ganzen Ausdehnung wiederhergeſtellt; die angeborenen Ideen erlangten eine eben ſo unbeſchränkte Geltung, wie früher die realen Begriffe, und entzogen ſich, wie dieſe, jeder Aufſicht der Kritik. Der Senſualismus, andererſeits, wollte gar Nichts von unmittelbaren Wahrheiten wiſſen, und wenn er auch die Nothwendigkeit zugeſtand, die vereinzelten und zerſtreuten Vorſtellungen unter beſtimmte Einheiten zuſammenzufaſſen, ſo verweigerte er doch dieſen Einheiten beharrlich den Namen und die Bedeutung unmittelbarer Erkenntniſſe. So z. B. hatte Hume das Prinzip der Urſachlichkeit, deſſen ſich die Idealiſten als eines unmittelbaren Axioms bei ihren ſyntheti-

ſchen Schlußfolgerungen bedienten, zu einer bloßen empiriſchen Regel der Analogie herabgeſetzt.

Auf der einen Seite alſo bediente man ſich der Syntheſe a priori mit einer allzuunbeſchränkten Freiheit, indem man ſie auf Einzelheiten und Verhältniſſe anwendete, welche offenbar nur Gegenſtand einer beſtimmten Anſchauung und einer darauf gegründeten Reflexion ſein können; auf der andern Seite wollte man die Erkenntniſſe a priori gänzlich ausſchließen und ſich lediglich auf die Thatſachen der Erfahrung beſchränken. Zwar faßte man auch dieſe Thatſachen in höhere Begriffe zuſammen und bildete auf ſolche Weiſe eine Art von Syntheſe oder von allgemeiner Erkenntniß; allein alle dieſe Syntheſen trugen doch einen rein empiriſchen Charakter und entbehrten derjenigen Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche erforderlich iſt, um ein vollſtändiges und in ſich abgeſchloſſenes Syſtem des Wiſſens zu begründen.

Kant begriff ſehr wohl die Unfruchtbarkeit und das Widerſprechende der erſteren dieſer Methoden; er ſah ein, daß die Philoſophie vor Allem eines reichen Materials von Einzelerkenntniſſen und von empiriſchen Wahrnehmungen bedürfe, und daß dieſe Erkenntniſſe und Wahrnehmungen ihr aus keiner andern Quelle zufließen können, als aus der Erfahrung und der Beobachtung. Aber gleichwohl glaubte er, dieſe Wahrnehmungen aus der Vereinzeltheit und Verworrenheit, in welcher dieſelben ſich unſern Sinnen darſtellen, nur dadurch retten zu können, daß er ein Prinzip der Einheit, der Ordnung, der Harmonie zu denſelben hinzubrächte, und dieſes Prinzip mußte, nach ſeiner Meinung, etwas über die Erfahrung Hinausreichendes, etwas Unwandelbares und unmittelbar Gewiſſes ſein. Wir erhalten, ſagt er, eine Menge von Erkenntniſſen oder Vorſtellungen durch die Erfahrung oder a posteriori; aber dieſe Erkenntniſſe a posteriori

bilden noch kein System, keine Wissenschaft, weil ihnen der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit abgeht, ohne welchen nie ein wahres Wissen zu Stande kommt; es sind bloße einzelne Beobachtungen, zufällige Wahrnehmungen, ohne Prinzip und Einheit; wir bedürfen daher noch anderer, nothwendiger und allgemeiner Erkenntnisse, um jene empirischen Vorstellungen zu regeln und zu verknüpfen; wir bedürfen also unmittelbarer Ideen, synthetischer Urtheile a priori, denn nur Das, was a priori ist, ist unmittelbar gewiß und allgemein gültig.

So wohlbegründet und unwiderleglich diese Schlußfolgerungen Kants erscheinen, so müssen wir dennoch eine darin enthaltene Täuschung aufdecken, welche, nach unsrer Ansicht, die Quelle aller der Widersprüche ist, an denen das System dieses Philosophen leidet. Diese Grundtäuschung finden wir in dem unrichtigen Gebrauch, welchen Kant von der synthetischen Methode und den Ideen a priori macht. Nach seiner Annahme soll der Werth und die Anwendung dieser Ideen bedingt sein durch die Nothwendigkeit, die empirischen Erkenntnisse durch ein allgemeines Prinzip in eine systematische Ordnung zu bringen. Diese Einschränkung, an welche Kant den Gebrauch der allgemeinen Ideen bindet, ganz im Gegensatz mit dem alten Dogmatismus, welcher das empirische Element gänzlich von der philosophischen Demonstration oder Synthese ausschloß, war gewiß höchst weise; nur gehen deren Folgen viel weiter, als Kant selbst ahnen mochte; denn sie hebt die Ideen a priori und das Prinzip der Synthese vollzommen auf. Das Kriterium nämlich einer Idee oder Wahrheit a priori besteht darin, daß sich dieselbe unmittelbar in unsrem Bewußtsein findet und sich sogar demselben aufdringt, ohne die Vermittelung irgend einer andern Idee. Wie läßt es sich nun hiermit vereinigen, daß wir, wie Kant annimmt,

Digitized by Google

zur Entwickelung dieſer Ideen a priori einer vorläufigen Operation unſres Verſtandes bedürfen ſollen, dergleichen die kritiſche Unterſuchung iſt, welche Kant durch die oben erwähnten Fragen einleitet? Wo bleibt die unmittelbare Gewißheit und die Allgemeingültigkeit jener Prinzipien, wenn wir dieſelben erſt durch Betrachtungen untergeordneter Art, durch Rückſichten auf die ſyſtematiſche Verknüpfung empiriſcher Erkenntniſſe einführen und beſtätigen müſſen? Entweder werden die Ideen a priori durch die empiriſche und zufällige Natur der Einzelerkenntniſſe berührt, denen ſie zum Prinzip der Einheit dienen ſollen; dann aber ſind ſie weiter Nichts, als Abſtractionen oder Analogien, wie wir dieſelben ſchon früher in den Syſtemen der Nominaliſten und der Senſualiſten gefunden haben; oder ſie ſind in der That abſolute und an ſich gewiſſe Wahrheiten, dann kann die Erfahrung, die Beobachtung des Einzelnen ihre Gewißheit und Allgemeingültigkeit nicht verſtärken; dann ſind ſie nicht bloße Formen, in welche ein fremdartiger Inhalt gebracht wird, ſondern vollſtändige und in ſich durchaus gleichartige Wahrheiten. Wir brechen hier ab, da wir bei der Analyſe der Kritik der Vernunft, welche dieſes Verhältniß zwiſchen den Prinzipien a priori und den Erkenntniſſen a posteriori näher zu beſtimmen die Aufgabe hat, Gelegenheit finden werden, genauer auf dieſen Gegenſtand einzugehen.

Um die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile zu beweiſen, beruft ſich Kant auch noch auf das Beiſpiel zweier andern Wiſſenſchaften, der Mathematik und der Naturwiſſenſchaft. Dieſe beiden Wiſſenſchaften, ſagt Kant, enthalten ſynthetiſche Urtheile a priori, und ihre ganze Evidenz beruht lediglich auf dieſen unmittelbar gewiſſen Sätzen. Alſo, ſchließt Kant, giebt es wirklich dergleichen unmittelbar gewiſſe Prinzipien, und folglich muß es deren auch für die Metaphyſik

geben, eine Wiſſenſchaft, deren Möglichkeit zwar nicht völlig ſo zweifellos iſt, als die der beiden genannten, deren Idee jedoch ſich gleichfalls auf ein unabweisbares Bedürfniß der menſchlichen Vernunft gründet. Dieſe nämlich verlangt allgemeine und nothwendige Erkenntniſſe oder, mit andern Worten, ein auf Prinzipien gegründetes Wiſſen. Die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften verwirklichen nun dieſe Idee bis zu einem gewiſſen Grade und beweiſen dadurch deren Wahrheit und Realität; allein ſie befriedigen unſern ſpeculativen Trieb nicht in aller Hinſicht, und deswegen ſtreben wir nach einer Wiſſenſchaft, welche das von den exacten Wiſſenſchaften aufgeſtellte und bewährte Prinzip in einem weitern Umfange und von einem allgemeinern Geſichtspunkte aus zur Anwendung bringen ſoll; dieſe andre Wiſſenſchaft aber iſt eben die Metaphyſik, deren Möglichkeit und Nothwendigkeit ſomit durch die Wirklichkeit der exacten Wiſſenſchaften begründet iſt.

Dieſe zweite Schlußfolgerung, welche die Realität gewiſſer Ideen a priori auf einem andern Wege nachweiſen ſoll, ſcheint uns den Standpunkt der Frage etwas zu verrücken. Vorher ſuchte Kant die Nothwendigkeit dieſer Ideen durch das Bedürfniß zu erweiſen, unſre empiriſchen Erkenntniſſe in ein Syſtem zu bringen; jetzt beruft er ſich darauf, daß es thatſächlich ſolche Ideen gebe, nämlich in der Mathematik und der Naturwiſſenſchaft. Allein auch dieſer Nachweis, welchen Kant hier zu liefern verſucht, ſcheint uns nicht weniger verfehlt und trügeriſch, als der erſte. Kant behauptet, die Syntheſe a priori müſſe in der Philoſophie gelten, weil ſie in den exacten Wiſſenſchaften gelte. Allein das Weſen und der Zweck der Metaphyſik iſt ein ganz anderer, als derjenige der Mathematik und der Naturwiſſenſchaft. Dieſe beiden Wiſſenſchaften nämlich beſchäftigen ſich nicht mit der Realität und den

Digitized by Google

bestimmten Eigenschaften der Dinge, sondern blos mit ihren allgemeinen, quantitativen Verhältnissen; sie abstrahiren ausdrücklich von jenem empirischen Elemente des Erkennens und überlassen dasselbe der Anschauung und Beobachtung; dadurch erhalten sie ein System gleichartiger und in sich abgeschlossener Erkenntnisse, und darauf beruht die Einfachheit ihrer Methode, die Evidenz und Sicherheit ihrer Beweise und Schlußfolgerungen. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der Metaphysik. Die Metaphysik will Alles durch ihre Ideen erfassen; sie will nicht blos die sämmtlichen Zustände, Verhältnisse und Beziehungen der Dinge erklären, sondern sogar deren Existenz und Realität darthun; sie will nicht blos nachweisen, was ein jedes derselben ist, sondern auch, wie es dies geworden ist und was in Zukunft aus demselben werden wird. Die von Kant für seine Ansicht angeführten Beispiele dienen daher nur, diesen wesentlichen Unterschied zwischen der Metaphysik und den exacten Wissenschaften noch mehr ins Licht zu stellen und die Unmöglichkeit darzuthun, jene mit diesen, in Bezug auf den sichern Gang der Methode und die Allgemeingültigkeit der Resultate, auf eine Linie zu stellen. Der erste Satz, auf welchen sich Kant beruft, ist der, daß 7 + 5 12 machen. Dieser Satz ist allerdings synthetisch; er ist auch in gewisser Beziehung a priori; aber gleichwohl unterscheidet er sich wesentlich von allen metaphysischen Sätzen. Der Uebergang nämlich von der 7 zur 12 ist nicht ein Uebergang von einem Allgemeinen oder Unendlichen zu einem Einzelnen und Endlichen, dergleichen in der Metaphysik statt findet, wo man z. B. die Welt der endlichen Erscheinungen durch einen synthetischen Satz a priori von einem unendlichen Wesen, Gott, oder die bestimmte äußere Existenz eines Dinges von der allgemeinen Idee desselben ableitet. Die 12 ist nicht mehr empirisch oder bestimmt, als die 7 oder die 5; der

Digitized by Google

Unterſchied zwiſchen beiden Zahlen iſt nicht ein Unterſchied eines a priori und eines a posteriori, ſondern beide ſind ihrem Weſen nach gleichartig, nämlich etwas rein Formelles, und unterſcheiden ſich nur dem Grade oder der Quantität nach. Eine eigentliche Syntheſe a priori, im Sinne der Metaphyſik, findet alſo hier nicht ſtatt, da eine ſolche Syntheſe vorausſetzt, daß man eine Thatſache aus einer andern, von ihr weſentlich verſchiedenen, durch eine bloße Entwickelung dieſer letzteren, erkenne. Wenn ich ſage: Hier iſt eine Urſache, und hier iſt die Wirkung, die ich aus dieſer Urſache durch die bloße Entwickelung oder Manifeſtation derſelben herleite, ſo iſt dies eine wirkliche Syntheſe oder Conſtruction a priori, weil ich hier durch einen einzigen Act meines Denkens zwei, anſcheinend gänzlich geſonderte Acte befaſſe, nämlich, den Act, wodurch ich die erſtere Thatſache, das prius, und denjenigen, wodurch ich die zweite Thatſache, das posterius, erkennen müßte. In der Arithmetik dagegen giebt es keine ſolche weſentliche oder ſpezifiſche Unterſchiede; die verſchiedenen Zahlen ſind nicht verſchiedene Weſen, deren jedes eine beſtimmte und ſelbſtſtändige Individualität beſäße; vielmehr ſind es bloß quantitative Grade einer einzigen, gleichartigen Operation. Um uns den Begriff der Zahl 12 zu bilden, müſſen wir nothwendig zu der Einheit zurückgehen und von da, durch Hinzufügung immer neuer Einheiten, bis zur 12 fortſchreiten. Der Begriff 12 iſt alſo nicht der Begriff eines neuen, ſelbſtſtändigen Gegenſtandes, ſondern blos eine neue Stufe in der formellen Operation unſers Verſtandes, dem Zählen. Wenn wir dagegen den Menſchen, die Pflanze, den Stein betrachten, ſo ſind dies lauter Individualitäten, deren jede eine beſondere Exiſtenz und Realität hat, und es bedarf daher, um dieſe zu erkennen, jedesmal eines beſondern Actes der Anſchauung und Vorſtellung; die bloße Entwickelung einer erſten, ein-

Digitized by Google

fachen Idee, wie beim Zählen die Einheit ist, reicht hier keineswegs aus.

Das zweite Beispiel, welches Kant der Geometrie entnimmt, scheint uns nicht einmal ein synthetisches Urtheil zu enthalten; denn der Satz, daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, ist, nach unsrer Ansicht, ein blos analytisches Urtheil, da derselbe zu dem Begriffe der geraden Linie nichts Neues hinzufügt, sondern diesen Begriff nur unter einem andern Gesichtspunkte darstellt. Wir verstehen unter einer geraden Linie die einfachste Richtung von einem Punkte aus nach einem anderen Punkte hin, verglichen mit einer andern, mehr zusammengesetzten Richtung; aus diesem Grunde bedienen wir uns der geraden Linie als Maßstab für alle krumme Linien. Der Begriff des kürzesten Weges enthält nun aber auch nichts Weiteres, als die Vorstellung einer Einheit, welche uns als Maß einer andern Einheit dient; denn ein kurzer Weg setzt allemal einen andern Weg voraus, der, im Vergleich mit ihm, der längere ist; folglich sind die Merkmale in dem Begriff des kürzesten Weges ganz dieselben, wie die in dem Begriffe der geraden Linie, und der angeführte Satz ist somit ein analytisches oder identisches Urtheil.

Aehnlich verhält es sich mit dem Grundsatze der Physik, daß bei allen Veränderungen der Körper die Quantität der Materie immer dieselbe bleibe; denn die Idee der Veränderung enthält weder die Vorstellung einer Schöpfung, noch die einer Vernichtung, sondern blos die einer Verwandlung der Form, welche die Existenz und Realität der Materie unberührt läßt; man sagt also durch jenen Satz nur aus: Das, was nicht verändert wird (die Materie), bleibt in demselben Zustande; folglich ist derselbe ein einfaches tautologisches Urtheil.

Digitized by Google

Doch, das Gesagte reicht hin, um die gänzliche Verschiedenheit der exacten Wissenschaften von der Philosophie, und das Unpassende einer Anwendung der mathematischen Methode auf Gegenstände der Metaphysik darzuthun. Wir werden noch öfter Gelegenheit haben, auf den Gegensatz dieser beiden verschiedenen Richtungen des menschlichen Wissens, auf den Zweck und das Prinzip einer jeden derselben zurückzukommen; für jetzt schließen wir unsre Betrachtungen über die Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, indem wir die Resultate dieser Einleitung und die Hauptgesichtspunkte, welche dieselbe für die kritische Untersuchung des menschlichen Bewußtseins aufstellt, noch einmal kurz zusammenfassen. Der erste dieser Gesichtspunkte ist der, daß es synthetische Urtheile a priori geben müsse. Die Frage, ob es deren gebe, welche Kant an die Spitze der Kritik der Vernunft gestellt hatte, ist von ihm zu Gunsten des idealistischen Prinzips beantwortet worden. Was jedoch die Natur dieser synthetischen Urtheile selbst betrifft, so findet sich darüber in dieser Einleitung noch keine hinreichende Erklärung. Die Urtheile a priori sollen, nach dem Ausspruche Kants, nicht den einzigen Inhalt der philosophischen Erkenntnisse bilden, vielmehr soll die Erfahrung auch ihren Theil daran haben und die Syntheſe a priori oder das reine Denken nur dazu bestimmt sein, den empirischen Stoff zu ordnen und zu gestalten. Andrerseits, vergleicht aber Kant diese metaphysischen Prinzipien mit den mathematischen Sätzen; die Mathematik aber ist bekanntlich eine rein formelle Wissenschaft, welche es mit dem empirischen Inhalte der Dinge gar nicht zu thun hat; soll daher die Metaphysik das Beispiel der Mathematik nachahmen, so wird sie von der Realität oder der materiellen Existenz der Dinge und von der Erfahrung gänzlich absehen und sich auf die bloße Form des Denkens a priori beschränken müssen. Offenbar also enthält

Digitized by Google

die Anſicht, welche Kant in dieſer Einleitung aufſtellt, einen ſchwer auszugleichenden Widerſpruch, und wir gehen inſofern in der That mit keinem günſtigen Vorurtheil an die Analyſe der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt. Vielleicht werden die genaueren Erklärungen, welche dieſe uns geben ſoll, die unvollſtändigen und ſcheinbar ſogar widerſprechenden Reſultate der Einleitung aufklären und rechtfertigen; allein in jedem Falle ſind wir gewarnt, den Gang dieſer Kritik nicht anders, als mit der größten Behutſamkeit zu verfolgen.

Digitized by Google

Kritik der reinen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile: eine Elementarlehre, worin die Elemente des menschlichen Wissens aufgesucht und nach ihrem Ursprunge, ihrem Werth und ihren Beziehungen untereinander geprüft werden, und eine Methodenlehre, welche von der Anwendung dieser Elemente auf die Begründung eines wissenschaftlichen Systems handelt. Die Elementarlehre, welche uns hier vorzugsweise beschäftigen wird, umfaßt wieder zwei verschiedene Klassen kritischer Untersuchungen, wovon sich die eine auf das sinnliche Vermögen der Seele, die andere auf deren übersinnliches Vermögen bezieht. Beide Arten von Untersuchungen haben jedoch dies gemein, daß sie nicht von dem Wesen der Gegenstände unserer Erkenntniß selbst, sondern blos von der Art und Weise handeln, wie diese Erkenntniß zu Stande kommt, und von dem Antheil, welchen unsere Vernunft durch ihre Ideen a priori an derselben hat. Diese Ideen a priori gehen nun zwar in gewisser Hinsicht über die Erfahrung hinaus; allein, nach der von Kant ihrem Gebrauche gesetzten Einschränkung, entfernen sie sich nicht gänzlich von derselben, sondern kommen immer wieder darauf zurück. Den Unterschied dieser Ideen a priori, welche der Gegenstand der kritischen Untersuchungen Kants sind, von den angeborenen Ideen, deren sich der Dogmatismus bedient, bezeichnet Kant selbst durch zwei Ausdrücke, die wir gleich hier erwähnen wollen,

Digitized by Google

da ſie in der Kritik der reinen Vernunft häufig vorkommen. Er unterſcheidet nämlich zwiſchen transſcendenten und transſcendentalen Prinzipien. Transſcendent heißt bei Kant alles Das, was wirklich über die Erfahrung hinausgeht; ſo z. B. ſind alle ſpeculative Sätze, welche das Daſein Gottes betreffen, transſcendent, weil Dasjenige, wovon ſie handeln, niemals und unter keiner Bedingung Gegenſtand einer Erfahrung werden kann, und weil ſie ſelbſt daher aus bloßen, reinen Begriffen a priori beſtehen. Werden dagegen dieſe Begriffe a priori auf einen empiriſchen Gegenſtand angewendet und auf dieſe Weiſe in Beziehung zur Erfahrung gebracht, ſo geben ſie eine transſcendentale Erkenntniß. Die Prinzipien des alten Dogmatismus waren transſcendent, weil dieſe Prinzipien gebraucht wurden, um eine Erkenntniß ohne die Erfahrung, rein a priori, zu Stande zu bringen, was doch nach Kant unmöglich iſt; die Prinzipien des Kriticismus ſind transſcendental, denn die kritiſche Methode beſteht eben darin, die richtige Anwendung der Begriffe a priori auf einen empiriſch gegebenen Stoff zu zeigen und dadurch eine philoſophiſche Erkenntniß der Erfahrungsgegenſtände zuwege zu bringen. Zufolge dieſer Erklärung nennt Kant nicht allein ſeine Kritik ſelbſt eine transſcendentale Wiſſenſchaft, ſondern er bedient ſich dieſes Ausdrucks auch für die einzelnen Theile und die einzelnen Reſultate dieſer Kritik. So führt der erſte Theil der Kritik den Namen der transſcendentalen Elementarlehre, und der erſte Abſchnitt dieſes Theils, welcher von der Sinnlichkeit handelt, heißt transſcendentale Aeſthetik. Wir müſſen hier noch hinzufügen, daß der Ausdruck: Aeſthetik, bei Kant nicht in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht wird, wonach er die Wiſſenſchaft des Schönen bezeichnet, ſondern in einer ähnlichen Bedeutung, wie die Griechen das Wort αἴσθησις gebrauchten; er bezieht ſich nämlich ganz einfach auf

Digitized by Google

das ſinnliche Element des menſchlichen Wiſſens, ohne daß ſich damit der Begriff einer beſondern Empfindung des Schönen oder des Angenehmen verbände.

Transſcendentale Aeſthetik.

Nach dem Beiſpiel der Philoſophen ſeiner Zeit, beginnt Kant dieſe äſthetiſchen Unterſuchungen mit einer Erklärung der vornehmſten Begriffe, deren er ſich im Verlaufe derſelben zu bedienen gedenkt. Es ſind dies die Begriffe: Anſchauung, Empfindung, Sinnlichkeit, Erſcheinung, Materie und Form.

Der allgemeinſte Weg, auf welchem uns Erkenntniſſe zukommen, iſt die Anſchauung. Eine Anſchauung findet dann ſtatt, wenn ein Gegenſtand uns gegenwärtig iſt, mit andern Worten, wenn er auf irgend eine Weiſe auf uns einwirkt. Das Vermögen, ſolche Eindrücke von den äußern Gegenſtänden zu empfangen, oder das Vermögen der Anſchauungen, iſt die Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit iſt ein rein receptives oder empfängliches Vermögen, und ſie unterſcheidet ſich hierdurch von dem Verſtande, welcher, als ein ſelbſtthätiges Vermögen, Begriffe bildet. Die Sinnlichkeit iſt die einzige Quelle unſrer Erkenntniſſe, denn es giebt keine Erkenntniß und keinen Begriff, welcher nicht, mittelbar oder unmittelbar, aus einer Anſchauung flöſſe. Der Zuſtand oder die Veränderung, welche der Eindruck eines äußeren Gegenſtandes in uns hervorbringt, heißt Empfindung, und der Gegenſtand ſelbſt, inſofern er Urſache einer Empfindung iſt, und abgeſehen von allen andern Beſtimmungen deſſelben, wird Erſcheinung genannt.

An jeder Erſcheinung unterſcheiden wir zwei Elemente oder Factoren, die Materie und die Form. Die Materie iſt der beſtimmte Eindruck, welchen die Erſcheinung auf uns macht; die Form dagegen beſteht in der Art und Weiſe, wie

Digitized by Google

dieſe verſchiedenen Eindrücke ſich in uns zur Einheit geſtalten. Dieſe Form nun, welche uns als Prinzip der Einheit für alle die mannigfaltigen Empfindungen dienen ſoll, kann nicht ſelbſt eine Empfindung ſein; ſie kann uns nicht auf demſelben Wege zukommen, auf dem wir die Empfindungen erhalten, ſondern, während die Materie der Empfindungen uns von außen oder a posteriori gegeben wird, muß ſich deren Form a priori in unſrem eignen Bewußtſein vorfinden. Unſre Sinnlichkeit empfängt zwar Eindrücke von außen, aber nur vermöge einer urſprünglichen Fähigkeit und in Uebereinſtimmung mit der allgemeinen Form oder den allgemeinen Geſetzen ihres eignen Weſens, Geſetzen, welche ihr a priori inwohnen und welche deshalb nothwendig alle ihre Verrichtungeu beſtimmen. Die Aeußerungen der Sinnlichkeit ſind verſchieden nach ihrer Materie, d. h. nach den Eindrücken der äußern Gegenſtände oder den Empfindungen; aber ſie haben insgeſammt eine und dieſelbe gemeinſchaftliche Form, denn, wenn wir von unſern empiriſchen Anſchauungen alles Das hinwegnehmen, was ſich auf die Empfindung oder die Materie der Erſcheinung bezieht, ſo bleibt immer noch Etwas daran übrig, nämlich, die allgemeine Form der Anſchauung oder, wie es Kant auch nennt, die reine Anſchauung a priori. Dieſe reine Anſchauung können wir nicht aufheben, ohne zugleich unſre ganze Sinnlichkeit zu vernichten, denn unſre Sinnlichkeit, als ein einfaches Vermögen unſres Geiſtes, iſt nichts Andres, als eine Art von Form, welche den ſinnlichen Stoff der Empfindung in ſich aufnimmt und ihm dadurch eine gewiſſe Geſtalt giebt.

Nachdem wir nun, fährt Kant fort, die Entdeckung gemacht haben, daß es in unſrer Sinnlichkeit Etwas a priori, d. h. etwas nicht von Außen Kommendes gebe, ſo müſſen wir nun unterſuchen, was dies ſei; mit andern Worten, wir

Digitized by Google

müſſen die allgemeinen Formen unſrer Anſchauung aufſuchen. Nun bemerken wir, daß alle unſre Anſchauungen, wie verſchieden auch ihre Materie ſein mag, dies unter ſich gemein haben, daß ſie ihren Gegenſtand unter den allgemeinen Formen des Raums und der Zeit darſtellen. Folglich, ſchließt Kant, ſind Raum und Zeit die beiden einzigen Formen der reinen Anſchauung, die beiden einzigen Grundgeſetze a priori unſrer Sinnlichkeit, und die transſcendentale Aeſthetik erhält ſomit die Beſtimmung einer kritiſchen Theorie des Raums und der Zeit.

Raum und Zeit.

Alle Erſcheinungen des äußeren Sinnes werden von uns in den Raum verſetzt; alle Veränderungen unſeres inneren Zuſtandes ſtellen ſich uns dar unter der Form der Zeit. Was ſind nun Raum und Zeit? Was zuerſt den Raum betrifft, ſo iſt dieſer Begriff kein bloßer abſtracter oder Allgemeinbegriff, denn, um empiriſche Anſchauungen zu haben, müſſen wir ſchon im Beſitze des Begriffs: Raum, ſein; wir würden die einzelnen Erſcheinungen gar nicht unterſcheiden können, ohne die Form a priori, durch welche wir dieſelben eine neben die andere hinſtellen. Wir können alle Erſcheinungen aus dem Raume hinwegdenken, allein wir können den Raum ſelbſt nicht aufheben, folglich iſt derſelbe nicht durch das Daſein einzelner Gegenſtände bedingt, er iſt auch nicht ſelbſt ein ſolcher einzelner Gegenſtand, ſondern er iſt eine einfache Anſchauung a priori. Daher kommt es, daß die Wiſſenſchaft vom Raume, die Geometrie, die Eigenſchaften des Raums durch ſynthetiſche Sätze a priori beſtimmt, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen. Allein, fügt Kant hinzu, der Raum iſt blos eine ſubjective Form unſres Bewußtſeins, d. h. eine Form, deren unſre Sinnlichkeit bedarf, um ihre Empfindun-

Digitized by Google

gen zu ordnen; wir können daher den Begriff des Raums nicht auf die Gegenstände selbst anwenden, sondern blos auf das Verhältniß derselben zu uns; wir dürfen nicht sagen: dieser Gegenstand *ist* im Raume, sondern blos: er *erscheint* uns im Raume. Wollten wir den Begriff des Raums auf einen Gegenstand anwenden, der uns niemals erscheinen kann, weil er außerhalb aller Erfahrung liegt, so würde jener Begriff sogleich alle seine Wahrheit verlieren. Kant bedient sich hierfür des Ausdrucks: der Begriff des Raums hat zwar empirische Realität, aber transscendentale Idealität.

Diese Betrachtungen finden ihre Anwendung gleichermaßen auf den Begriff der Zeit. Die Zeit ist kein discursiver oder abstracter Begriff, sie ist kein objectives Merkmal an den Dingen, sondern sie ist eine reine Anschauung a priori. Der Begriff der Zeit bezieht sich nicht auf das Dasein der Dinge an sich, sondern blos auf deren Verhältniß zu uns oder auf ihre Natur als Erscheinungen. Der einzige Unterschied zwischen dem Begriff des Raums und dem der Zeit ist der, daß der Begriff des Raums sich blos auf die äußeren oder körperlichen Gegenstände bezieht, während der Begriff der Zeit alle Empfindungen umfaßt; denn die Anschauung eines äußeren Objects fällt in gewisser Hinsicht allemal auch unter den Begriff der Zeit, da sie zugleich auch eine Veränderung unsres inneren Zustandes ist; die blos innerlichen Empfindungen dagegen haben mit der Form des äußeren Sinnes, dem Raume, Nichts zu thun, sondern können blos durch die Idee der Zeit erfaßt werden. Aus der Idee der Zeit ergeben sich, gleichfalls wie aus der des Raumes, verschiedenerlei andere Ideen a priori, welche eben so viele Grundsätze für die Wissenschaft von der Bewegung abgeben, eine Wissenschaft, welche nicht minder sicher und evident ist, als die Geometrie.

Digitized by Google

Was endlich den Begriff der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes betrifft, so verstehen wir unter diesem Begriffe dies, daß die Idee des Raumes und die der Zeit nicht aus einer Zusammensetzung einzelner Raumanschauungen oder einzelner Zeitmomente entsteht, sondern aus einer einzigen und einfachen Anschauung a priori, und daß die Vorstellung bestimmter Räume und bestimmter Zeiten erst in Folge einer Begrenzung dieser urspünglichen Idee des Raumes und der Zeit stattfindet.

Dies ungefähr sind die Resultate des ästhetischen Theils der Kritik der Vernunft. Durch diesen Theil ist die Aufgabe, welche Kant der Kritik der Vernunft im Allgemeinen stellt, nach einer Seite hin allerdings gelöst; wir haben gewisse Ideen oder Erkenntnisse a priori in dem menschlichen Bewußtsein entdeckt, nämlich die Idee des Raums und die Idee der Zeit; wir haben gefunden, daß diese Ideen rein a priori in unserm Bewußtsein selbst enthalten sind; ferner, daß sie nothwendig sind, weil ohne sie unser sinnliches Vermögen nicht thätig sein und uns keine bestimmte Vorstellungen der äußern Objecte, keine bestimmte Empfindungen unsrer innern Zustände geben würde; endlich haben wir uns auch überzeugt, daß diese Ideen niemals auf Gegenstände, die über der Erfahrung sind, angewendet werden können, daß sie nicht auf die Dinge an sich, sondern nur auf die Erscheinungen bezogen werden dürfen, oder daß, wie es Kant ausdrückt, ihr Gebrauch blos transscendental ist.

Allein diese Ideen des Raums und der Zeit sind schwerlich die einzigen, welche unsre Vernunft a priori besitzt, denn, wenn dieselben auch unsre empirischen Empfindungen in gewisser Hinsicht ordnen und bestimmen, so lassen sie doch für eine weitere Bestimmung derselben noch einen großen Spielraum übrig. Wenn wir die Erscheinungen neben einander oder nach

Digitized by Google

einander ordnen, wie es die Begriffe von Raum und Zeit thun, so liegt in diesem Verfahren allerdings eine gewisse Unterscheidung und Bestimmung derselben; allein eine ganz bestimmte und vollständige Idee bekommen wir dadurch eigentlich doch nicht. Ferner wissen wir aber auch, daß die Sinnlichkeit nicht das einzige Vermögen unsrer Seele ist, sondern daß es neben derselben noch ein zweites und zwar ein selbstthätiges Vermögen giebt, den Verstand; diesen müssen wir auch betrachten, um zu sehen, welche Ideen a priori er uns bietet. Dies ist die Aufgabe der transscendentalen Logik.

Transscendentale Logik.

Wir müssen wohl unterscheiden zwischen der transscendentalen und der gewöhnlichen Logik. Die gewöhnliche Logik ist eine bloße Aufzählung derjenigen Gesetze, welche den Gebrauch unsrer Verstandeskräfte regeln. Die transscendentale Logik dagegen prüft das Prinzip dieses Gebrauchs selbst, in der Absicht, das Vorhandensein von Erkenntnissen a priori in dem Verstande nachzuweisen. Zu diesem Zwecke muß sie das menschliche Denken untersuchen, um die Grundelemente aller Verstandeserkenntnisse zu entdecken, aus deren Anwendung auf die äußern Objecte oder auf die Sinnlichkeit ein vollständiges System von Erkenntnissen entspringt. Hat die Kritik diese obersten Grundsätze des Verstandes aufgezeigt und bestimmt, so ist es Sache der abgeleiteten Wissenschaften, diese Grundsätze auf die Erfahrung anzuwenden und dadurch das von der Kritik begonnene Werk der wissenschaftlichen Erkenntniß zu vollenden. Neben dieser Aufsuchung der obersten Prinzipien des Denkens, hat die transscendentale Logik aber noch eine zweite Aufgabe zu lösen. Jene Prinzipien des Denkens nämlich, welche die Kritik in dem Verstande vorfindet,

Digitized by Google

ſind einem gefährlichen Misbrauch ausgeſetzt. Die menſchliche Vernunft, ihre natürlichen Grenzen verkennend, ſucht mit Hülfe der Ideen a priori ein abſolutes und unbeſchränktes Wiſſen zu erreichen; ſtatt dieſe Ideen als bloße Formen zu benutzen, um die empiriſchen Vorſtellungen zur Einheit zu verknüpfen, betrachtet ſie dieſelben als vollſtändige und an ſich gewiſſe Erkenntniſſe, und, indem ſie aus ihnen, durch eine trügeriſche Dialektik, Schlußfolgerungen zieht, welche nicht darin liegen, verfällt ſie in die ſchwerſten Selbſttäuſchungen. Dieſe Täuſchungen zu zerſtören, dieſe Trugſchlüſſe in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen, und, was das Wichtigſte iſt, die Quelle dieſer Irrthümer aufzuſuchen und zu verſtopfen, dies iſt ein Hauptgeſchäft der transſcendentalen Logik. Dieſelbe beſteht daher aus zwei Theilen, einer transſcendentalen Analytik und einer transſcendentalen Dialektik.

Transſcendentale Analytik.

Die transſcendentale Analytik zerfällt abermals in zwei Haupttheile, nämlich die Theorie des Verſtandes oder der Kategorien und die Theorie der Urtheilskraft.

Theorie des Verſtandes oder der Kategorien.

Der Verſtand iſt das ſelbſtthätige Vermögen unſres Geiſtes und er äußert dieſe ſeine Selbſtthätigkeit in der Bildung von Begriffen. Ein Begriff iſt eine Einheit, unter welcher mehrere Einzelvorſtellungen befaßt ſind, oder eine allgemeine Idee. Die Begriffe enthalten nicht eine unmittelbare oder directe Erkenntniß der äußern Gegenſtände, ſondern ſie beziehen ſich auf dieſelben nur vermittelſt der ſinnlichen Vorſtellungen, und dieſe mittelbare Beziehung eines allgemeinen Begriffs auf einen Gegenſtand, vermittelſt einer einzelnen, ſinnlichen Vorſtellung dieſes letzteren, heißt ein Urtheil.

Digitized by Google

So z. B. urtheilen wir, daß alle Körper theilbar sind, indem wir die allgemeine Idee der Theilbarkeit auf die bestimmte Vorstellung des Körpers anwenden, welche letztere erst sich unmittelbar auf einen einzelnen Gegenstand bezieht. Das Denken überhaupt ist ein Urtheilen; das Urtheil, d. h. die Zusammenfassung einer Menge einzelner Vorstellungen unter die Einheit einer allgemeinen Vorstellung oder eines Begriffs, ist die erste und wesentlichste Operation unsres Verstandes, auf welche alle andere Operationen desselben zurückkommen. Die transscendentale Logik sucht nun, wie wir dies angedeutet haben, in ihrem analytischen Theile die allgemeinen Prinzipien des menschlichen Denkens auf. Um aber diese aus der Masse von Vorstellungen und Begriffen, die sich im Bewußtsein vorfinden, herauszulösen, um sie von allem empirischen Zusatz zu befreien und in ein vollständiges System zu ordnen, bedarf es eines obersten Kriteriums, einer höchsten oder leitenden Idee. Eine solche Idee nun geben uns die eben angestellten Untersuchungen an die Hand, denn, da wir gefunden haben, daß alle Operationen des Verstandes sich auf das Urtheil zurückführen lassen, so müssen auch die allgemeinen Prinzipien des Denkens, welche gleichfalls das Resultat einer Operation unsres Verstandes sind, sich auf irgend eine Weise aus jener ursprünglichen Operation desselben ableiten lassen. Mit einem Wort, wir sind zu der Voraussetzung berechtigt, daß zwischen den Prinzipien oder Ideen a priori unsres Verstandes und den allgemeinen Formen unsres Urtheilens ein vollkommener Parallelismus stattfindet. Nun giebt es vier verschiedene Formen des Urtheils, d. h. vier verschiedene Arten, einzelne Vorstellungen zu einer allgemeinen Vorstellung zu verknüpfen, abgesehen von dem empirischen Inhalte dieser Vorstellungen. Diese vier Formen sind: die Quantität, die Qualität, die Relation und die Modalität. Sodann befaßt

Digitized by Google

jede dieſer vier Formen wieder drei verſchiedene Geſichtspunkte unter ſich. Die Urtheile ſind nämlich, ihrer Quantität nach, entweder einzelne, oder beſondere, oder allgemeine, d. h. ſie beziehen ſich entweder auf einen einzigen Gegenſtand, oder auf mehrere Gegenſtände, oder auf eine Geſammtheit von Gegenſtänden. Der Qualität nach, ſind ſie bald bejahend, bald verneinend, bald durch Verneinung bejahend oder, wie es Kant ausdrückt, unendlich; in Bezug auf die Relation oder auf das Verhältniß der einzelnen Theile eines Urtheils zu einander, giebt es kategoriſche Urtheile, in welchen ſchlechthin ein Merkmal von einem Begriffe ausgeſagt wird; hypothetiſche, welche eine Thatſache als die Folge einer andern Thatſache darſtellen; disjunctive, welche einen Gattungsbegriff in ſeine einzelnen Arten zerlegen; die Modalität endlich der Urtheile oder der Grad ihrer Gewißheit für das urtheilende Subject kann ſowohl problematiſch, als aſſertoriſch, als apodiktiſch ſein.

Nun iſt jedes Urtheil eine analytiſche Operation unſres Verſtandes, welcher die ihm von außen gegebenen empiriſchen Vorſtellungen auf allgemeine Begriffe zurückführt. Dieſer analytiſchen Operation muß nun aber eine ſynthetiſche entſprechen, welche ſich nicht darauf beſchränkt, einen fremden Inhalt in die leeren Formen des Bewußtſeins zu vertheilen, ſondern welche wirkliche, poſitive Erkenntniſſe hervorbringt, durch Verknüpfung der reinen Begriffe mit der reinen Anſchauung. Dieſe letztere nämlich iſt, wie wir wiſſen, die allgemeine Bedingung aller Erkenntniſſe, weil alle Erkenntniſſe aus der Sinnlichkeit ſtammen, die Sinnlichkeit aber auf den beiden allgemeinen Anſchauungsformen des Raums und der Zeit beruht. Dieſe Formen befaſſen nun aber immer noch eine Mannigfaltigkeit von Elementen, welche abermals durch eine noch allgemeinere Form zur Einheit verbunden werden

Digitized by Google

müſſen. Indem wir die Gegenſtände als im Raume befindlich oder als in der Zeit auf einander folgend betrachten, führen wir dieſelben allerdings auf eine einzige und einfache Form zurück und nehmen ihnen ihre empiriſche Mannigfaltigkeit; allein dieſe Form des Raums und der Zeit iſt doch immer noch ſehr unbeſtimmt und läßt eine weitere Begrenzung, Unterſcheidung und Verknüpfung zu. Eine ſolche findet denn auch in der That ſtatt durch die Begriffe unſres Verſtandes. Diejenige Operation nun, durch welche die Anſchauungen a priori oder, mit andern Worten, der räumliche und zeitliche Inhalt unſrer Sinnlichkeit durch die Begriffe a priori oder das Denken beſtimmt und geſtaltet wird, iſt Das, was man die Syntheſe a priori nennt. Die Syntheſe a priori hat alſo eben ſo viele verſchiedene Formen, als es verſchiedene Begriffe des Verſtandes giebt; da nun die Begriffe a priori, wie wir oben nachgewieſen haben, parallel gehen mit den Formen des Urtheils, ſo erhalten wir für die Syntheſe a priori gerade ſo viele verſchiedene Geſichtspunkte, als wir deren oben für das Urtheil aufgezeigt haben. Kant nennt dieſe allgemeinen Formen oder Ideen, nach dem Vorgange des Ariſtoteles, Kategorien. Es ergiebt ſich daher folgende Tafel der Kategorien:

1.	2.
Quantität.	Qualität.
Einheit.	Realität.
Vielheit.	Negation.
Allheit.	Limitation.
3.	**4.**
Relation.	Modalität.
Inhärenz — Subſiſtenz.	Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Cauſalität — Dependenz.	Daſein — Nichtſein.
Gemeinſchaft.	Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Digitized by Google

Wir besitzen also zwölf verschiedene Gesichtspunkte, unter welche wir alle Gegenstände unserer Erfahrung zusammenfassen, zwölf verschiedene Fächer, in welche wir den ganzen Reichthum der Vorstellungen vertheilen können, welche durch unsre Sinne uns auf verschiedenen Wegen zugeführt und von unserem Anschauungsvermögen vorläufig in die beiden großen Magazine des Raums und der Zeit aufgespeichert worden sind. Sobald ein äußerer Gegenstand auf uns einwirkt, so fragt unser Verstand, ohne sich um die besondere Natur dieses Eindrucks, um dessen Materie zu kümmern, vor allen Dingen nur, ob es ein einziger Gegenstand, oder eine Mehrheit von Gegenständen, oder endlich eine zur Einheit zurückgeführte Mehrheit, d. h. eine Allheit sei; ob etwas Positives, oder etwas Negatives, oder ein zwischen Position und Negation Getheiltes; er unterscheidet an dem Objecte einen wesentlichen oder unveränderlichen Theil, die Substanz, und einen veränderlichen oder zufälligen Theil, die Eigenschaften dieser Substanz; er vergleicht ferner zwei Erscheinungen, welche sich in der Empfindung mit einander vermischten, und entdeckt gewisse nothwendige Beziehungen unter ihnen, sei es, daß die eine auf die andere, als auf ihre Ursache, hinweist, sei es, daß beide in Wechselwirkung stehen; endlich untersucht der Verstand auch, ob eine gewisse Thatsache möglich oder unmöglich, wirklich oder nicht wirklich, nothwendig oder zufällig sei.

Kant theilt diese vier allgemeinen Formen unsres Verstandes in zwei Hauptklassen, in die mathematischen und die dynamischen. Die mathematischen Kategorien beziehen sich lediglich auf die Anschauung eines Gegenstandes; zu ihnen gehören die Formen der Quantität und der Qualität. Die Idee der Einheit oder der Mehrheit betrifft blos die Art des Eindrucks, welchen unsre Sinne empfangen haben, ganz abgesehen von dem wirklichen Dasein des Gegenstandes, und

Digitized by Google

ebenſo iſt es mit den Ideen des Poſitiven, des Negativen u. ſ. w. Die dynamiſchen Kategorien dagegen, nämlich die der Relation und die der Modalität, drücken die Wirklichkeit der Objecte, in ihrem Verhältniß zu andern Objecten oder zu uns ſelbſt, aus, denn, wenn wir z. B. von einer Subſtanz oder von einer bewegenden Kraft ſprechen, wenn wir die Möglichkeit oder die Nothwendigkeit einer Thatſache in Betracht ziehen, ſo handelt es ſich offenbar um ein wirkliches Daſein und um objective, äußere Verhältniſſe.

Wir haben in dem Vorhergehenden die allgemeine Regel oder das Prinzip aufgeſtellt, nach welchem unſer Verſtand Kategorien bildet; wir haben, auf dem Wege einer pſychologiſchen oder metaphyſiſchen Auseinanderſetzung, die Unentbehrlichkeit ſolcher Kategorien für den Verſtand, zur Ausübung ſeiner nothwendigſten Verrichtungen, nachgewieſen; in dieſer Beziehung hat alſo Dasjenige, was wir über Zahl, Art und Werth der Kategorien ſagten, ſchon in den bisherigen Unterſuchungen ſeine Begründung und Beſtätigung gefunden. Allein unſre Aufgabe iſt erſt zur Hälfte gelöſt. Unſer Verſtand bedient ſich der Kategorien zur Erkenntniß der äußeren, empiriſchen Objecte; er ordnet, vergleicht und verknüpft dieſe Objecte auf die mannigfachſte Weiſe, nach den verſchiedenen Geſichtspunkten ſeines Denkens und Urtheilens. Der Verſtand ſchreibt alſo durch ſeine Ideen gewiſſermaßen der Natur Geſetze vor, indem er durch dieſelben a priori jedem Dinge den Platz anweiſt, den es in der Geſammtheit der Erſcheinungen einnehmen ſoll. Es muß nun die Frage entſtehen, mit welchem Recht er dies thue, durch welche wunderbare Kraft die menſchliche Vernunft die Natur von ſich und ihren Geſetzen abhängig mache, welcher geheime Zuſammenhang zwiſchen den äußeren Objecten und den rein innerlichen Formen unſres ſubjectiven Denkens beſtehe. Denn, wir wiederholen

Digitized by Google

es nochmals, dieſe Formen oder Kategorien ſind nicht der Erfahrung abgelauſcht, ſind keine Abſtractionen, hervorgegangen aus einem gleichmäßigen Zuſammenwirken der Sinnlichkeit und des Denkens, wie dies z. B. Locke annahm; ſie ſind vielmehr das reine Product unſres Denkens a priori. Die Idee der Urſachlichkeit kommt uns nicht erſt aus der Erfahrung, ſie iſt vielmehr in uns vor aller Erfahrung; allein ebendeshalb haben wir Grund, zu fragen, ob in der That ein ſolcher innerer und nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen zwei verſchiedenen Erſcheinungen, wie ihn unſre Vernunft uns darſtellt, auch thatſächlich und in Wirklichkeit beſtehe.

Kant hat dieſen Einwurf vorausgeſehen und ſucht demſelben durch eine ausführliche und ſorgfältige Auseinanderſetzung der Urſachen dieſer auffallenden Uebereinſtimmung zwiſchen der objectiven Realität und den ſubjectiven Ideen unſres Denkens zu begegnen. Wir wollen verſuchen, einen getreuen Abriß dieſer Auseinanderſetzung zu geben, welche eine der verwickeltſten, aber auch der intereſſanteſten in der ganzen Kritik der Vernunft iſt und welche Kant mit dem Ausdruck: transſcendentale Deduction der Kategorien, bezeichnet.

Zunächſt geſteht Kant ein, daß der Gebrauch der Kategorien keineswegs auf einem ſo einfachen Grunde beruhe, wie der Gebrauch der reinen Formen der Anſchauung. Zwar ſind beiderlei Operationen, die reine Anſchauung und das reine Denken, völlig ſubjectiv oder a priori; allein dennoch beſteht zwiſchen beiden ein bedeutender Unterſchied. Die Formen der Sinnlichkeit ſind die allgemeinen Grundformen aller Erkenntniß; ſie beziehen ſich unmittelbar auf die Empfindung und machen dieſe überhaupt erſt möglich. Wenn alſo auch dieſe Formen nicht geradezu aus der Erfahrung ſtammen, ſo ſind ſie doch mit der Erfahrung ſo innig verknüpft, bilden ein ſo weſentliches Element derſelben, daß es vollkommen unmög-

Digitized by Google

lich erscheint, sich einen empirischen Gegenstand vorzustellen, ohne auf denselben die Idee des Raums oder der Zeit anzuwenden. Anders verhält es sich mit den Formen des Denkens oder den Kategorien. Die Kategorien beziehen sich nicht unmittelbar auf die Empfindung, sondern zunächst nur auf die reine Anschauung; sie sind ferner nicht unumgänglich nothwendig, um Anschauungen oder Vorstellungen zuwegezubringen, da hierzu schon die Verbindung der beiden Factoren der Sinnlichkeit, nämlich des äußeren Eindruckes und der inneren Anschauungsform, hinreichend ist. Wenn wir einen Gegenstand im bestimmten Raume und in der bestimmten Zeit anschauen, so scheint die Vorstellung desselben vollständig und bestimmt zu sein, ohne noch einer weiteren Entwickelung durch die Operationen des Denkens zu bedürfen. Wäre dies wirklich der Fall, so hätten wir allerdings kein Recht, die Ideen unsres Verstandes auf die Erscheinungen unsrer Sinnlichkeit anzuwenden; diese Ideen verlören also ihre Beziehung zur Erfahrung und hörten dadurch auf, transscendentale Ideen zu sein, was sie doch, nach dem Prinzip des Kriticismus, sein sollen; sie wären wieder ebenso transscendent, wie die Ideen des alten Dogmatismus, denn die erste Voraussetzung der kritischen Philosophie war bekanntlich diese, daß die Realität der Ideen a priori durch den Gebrauch dieser Ideen für die Erfahrung verbürgt sei, d. h. durch die, sich uns aufdringende Nothwendigkeit, die sinnlichen Vorstellungen durch etwas Uebersinnliches zur Einheit zu verknüpfen. Allein in der That trifft diese Voraussetzung bei den Kategorien eben so gut ein, wie bei den reinen Formen der Sinnlichkeit; die selbstthätigen Operationen unsres Verstandes sind für unsre Erkenntnisse eben so unentbehrlich, als die blos receptiven Formen unsrer Sinnlichkeit. Denn, was ist eine Erkenntniß? was ist ein wirklicher Gegenstand? Nichts Anderes, als die

Digitized by Google

Syntheſe oder Verknüpfung mehrerer Einzelempfindungen zu einem Ganzen, und zwar zu einem ſolchen Ganzen, welches, durch die eigenthümliche Art dieſer Verknüpfung, ſich von allen andern Ganzen oder von allen andern Gegenſtänden weſentlich unterſcheidet. Die Sinnlichkeit oder Anſchauung bildet nun zwar auch die Idee eines Ganzen, nämlich des Raums oder der Zeit; allein dieſe Idee iſt gleichwohl nicht die Idee eines beſtimmten Gegenſtandes; die Idee des Raumes an ſich allein enthält noch gar nicht die Idee verſchiedener und beſtimmter Räume; die Idee der Zeit noch nicht die Idee beſtimmter Zeitabſchnitte. Hierzu bedarf es vielmehr, außer der receptiven Operation der Sinnlichkeit, noch einer andern, ſelbſtthätigen Operation des Bewußtſeins, des Denkens oder Urtheilens. Die Anſchauung ſtellt eine Maſſe gleichartiger Empfindungen mechaniſch eine neben die andere, und eben ſo mechaniſch geht ſie von einer Thatſache zur andern fort. Erſt das Denken bringt in dieſe chaotiſche und beſtimmungsloſe Mannigfaltigkeit beſtimmte Unterſchiede, beſtimmte Geſichtspunkte, indem ſie eine Erſcheinung von der andern, eine Thatſache von der andern ſondert. Das Denken unterwirft, mit Hülfe der Einbildungskraft, den Inhalt der Sinnlichkeit einer neuen ſynthetiſchen Operation, und, indem es denſelben auf dieſe Weiſe unter die allgemeinen Prinzipien der Analyſe und Syntheſe, d. h. unter die zwölf Kategorien, ordnet, werden aus ihm, wenn nicht einzelne Gegenſtände, ſo doch einzelne Klaſſen von Gegenſtänden geſchieden. So z. B. begrenzt unſre Einbildungskraft den unendlichen Raum dadurch, daß ſie in demſelben nach mehreren Seiten hin Linien zieht, welche ſich durchſchneiden und verbinden, und zwar nach einer beſtimmten Idee von Größe, welche der Verſtand ihr darbietet; und ebenſo bringen wir eine gewiſſe Ordnung in die gleichartige Aufeinanderfolge der

Digitized by Google

Thatsachen durch die Idee der Ursachlichkeit, indem wir nämlich die eine Thatsache zum Ausgangspunkt nehmen und die andern auf sie beziehen.

Diese selbstthätige Operation unsres Verstandes, wodurch er sich Kategorien bildet, ist uns also allerdings nothwendig und unentbehrlich, um uns bestimmte Vorstellungen von den Gegenständen oder, mit einem Worte, eine Erfahrung zu bilden. Aber nicht dies allein, sondern sie ist auch die Bedingung unsres Selbstbewußtseins. Denn worin besteht das Selbstbewußtsein? Nicht darin, daß wir uns eine bestimmte Vorstellung von unsrem Ich bilden, denn Dasjenige, was auf diese Weise Gegenstand unsrer Anschauung oder Vorstellung wird, ist nicht unser Ich selbst, sondern nur eine gewisse Erscheinungsform desselben, nicht dessen gegenwärtige Seins- und Handlungsweise, sondern nur ein vergangener Zustand. Nun verstehen wir aber unter Selbstbewußtsein offenbar nicht das Bewußtsein von Dem, was wir gewesen sind, sondern von Dem, was wir gegenwärtig sind; nicht das Bewußtsein eines durch äußere Einwirkungen in uns hervorgebrachten Eindruckes, sondern das Bewußtsein der freien und selbstständigen Thätigkeit, welche wir diesen äußeren Einwirkungen entgegensetzen und wodurch wir auf die Gegenstände zurückwirken. Dieses Selbstbewußtsein kann also, wie gesagt, keine einzelne Vorstellung, sondern es muß eine allgemeine Thätigkeit sein, welche alle einzelne Vorstellungen umfaßt; oder, um mit Kant zu reden, die Idee des Ich, die Idee: ich denke, muß nothwendig alle unsre Vorstellungen begleiten. Die einzelnen Empfindungen gehören nicht unserm Wesen an, denn sie kommen uns von außen zu; allein die Form oder Einheit, unter welche wir dieselben befassen und welche ihnen erst den Charakter objectiver Vorstellungen verleiht, diese ist das reine Product unsres Denkens,

Digitized by Google

die allgemeine Form oder Einheit unſres Bewußtſeins. Wenn ich ſage: ich erkenne einen Gegenſtand, ſo ſpreche ich damit aus, daß eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen ſich meiner Sinnlichkeit dargeboten hat und von dieſer unter den Formen des Raums und der Zeit aufgefaßt worden iſt; daß mein Verſtand ſich dieſer Empfindungen bemächtigt, ſie unter die Einheit einer Kategorie gebracht und auf dieſe Weiſe daraus ein Ganzes oder einen Gegenſtand gebildet hat. Die Ausdrücke: Object, objective Einheit u. ſ. w. bezeichnen nichts Anderes, als den ſelbſtthätigen Act unſres Bewußtſeins, durch welchen dieſes die Mannigfaltigkeit der äußeren Eindrücke mit Hülfe einer der Kategorien zur Einheit verbindet. Kant hat für dieſen Bewußtſeinsact eine beſondere Benennung erfunden; er nennt ihn nämlich die ſynthetiſche oder objective Apperception.

Durch die ſo eben angeſtellten Unterſuchungen ſoll, nach der Anſicht Kants, der Beweis geführt ſein, daß zwiſchen den Objecten und unſrer ſubjectiven Idee von den Objecten eine vollkommene Uebereinſtimmung beſteht; daß die Geſetze unſres Verſtandes und die Geſetze der Natur Eins und Daſſelbe ſind. Denn, ſagt Kant, die Objecte ſind, vom Standpunkte des Kriticismus aus betrachtet, nichts Weiteres, als die verſchiedenen Acte unſeres Denkens, welche ſämmtlich von einem einzigen Punkte, nämlich von der Einheit unſeres Bewußtſeins, ausgehen; was wir Natur, Körperwelt, Erfahrung nennen, iſt durchaus nicht etwas von dieſem Bewußtſein Getrenntes oder ihm Fremdartiges, ſondern vielmehr das Product unſrer Denkthätigkeit, in ihrer Richtung auf die Sinnlichkeit. Nehmt das Bewußtſein mit ſeinen Kategorien und ſeiner ſynthetiſchen Apperception hinweg, und ihr habt weder eine Erfahrung noch eine Natur, ſondern nur eine Unendlichkeit von Empfindungen, ohne objective

Digitized by Google

Form oder Einheit. Wir ſehen einen Baum; wir ſagen, er ſei ein Object; aber, fragen wir uns doch, worin die objective Natur dieſes Baumes beſtehe. Der Baum bringt in uns die Empfindungen gewiſſer Farben, einer gewiſſen Figur u. ſ. w. hervor. Aber dieſe Empfindungen allein geben uns noch nicht die Idee eines Objectes; erſt, wenn unſre Einbildungskraft dieſelben verknüpft und um einen Mittelpunkt verſammelt, entſteht ein fertiges Object, welches nun aus unſerm Bewußtſein, in welchem es ſich geſtaltete, heraus- und uns gegenübertritt, als wäre es ein uns gänzlich fremdartiges und ſelbſtſtändiges Weſen.

Bisher, fährt Kant fort, nahm man an, alle unſre Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; allein, wenn der Gegenſtand wirklich etwas von uns Unabhängiges und Getrenntes iſt, wie iſt dann eine ſolche Uebereinſtimmung möglich und wie können wir beweiſen, daß eine Idee wirklich mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt? Wir würden, bei einer ſolchen Vorausſetzung, auf alle nothwendige und allgemeine Erkenntniſſe Verzicht leiſten und uns mit einzelnen und ſubjectiven Empfindungen begnügen müſſen. Wenn dagegen die äußeren Gegenſtände denſelben Geſetzen gehorchen, wie die Ideen unſres Denkens, nämlich den allgemeinen Geſetzen unſres Bewußtſeins, ſo iſt hierdurch die vollkommenſte Uebereinſtimmung zwiſchen Beiden verbürgt und uns die Möglichkeit gegeben, allgemeingültige und unmittelbar gewiſſe Urtheile über die Objecte auszuſprechen. Es iſt, ſagt Kant, hiermit ebenſo bewandt, wie mit dem großen Gedanken des Copernicus, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.

Digitized by Google

In der Metaphyſik kann man nun, was die Erkenntniß der Gegenſtände betrifft, es auf ähnliche Weiſe verſuchen. Wenn dieſe Erkenntniß ſich nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände richten müßte, ſo wäre nicht wohl einzuſehen, wie man a priori von ihr Etwas wiſſen könnte. Richtet ſich aber der Gegenſtand, als Object der Sinne, nach der Beſchaffenheit unſres Anſchauungs- und Denkvermögens, ſo können wir uns dieſe Möglichkeit ganz wohl vorſtellen.

So ſtellt alſo Kant, durch dieſe Theorie der Kategorien, an die Stelle einer Welt von Dingen an ſich, ein Syſtem von Erſcheinungen, welche ſich um unſer Ich gruppiren und den feſtſtehenden Geſetzen unſres Bewußtſeins gehorchen. Denn, noch einmal, ſowohl dieſe Kategorien als auch die Formen der Anſchauung finden ihre Anwendung lediglich bei den Objecten der Erfahrung, d. h. bei den Objecten, inſofern ſie Gegenſtände unſrer ſinnlichen Vorſtellung und Anſchauung ſind; ſie gelten aber durchaus nicht für die Dinge an ſich, d. h. für Dasjenige, was außerhalb der Erfahrung liegt.

Theorie der Urtheilskraft.

Der Verſtand bietet uns Geſetze a priori für alle unſre Erkenntniſſe dar; die Urtheilskraft wendet dieſe Geſetze an und gelangt dadurch zu allgemeinen Wahrheiten. Das Urtheil iſt das Reſultat einer Verbindung von zwei entgegengeſetzten Factoren, nämlich, der Einheit einer allgemeinen Regel, und der Mannigfaltigkeit des beſondern Falles, welcher unter dieſe Regel befaßt werden ſoll. Damit aber eine ſolche Verbindung überhaupt nur möglich ſei, müſſen die beiden Glieder derſelben wenigſtens *etwas* Gleichartiges haben. Nun iſt bei den ſynthetiſchen Urtheilen a priori das eine Element, die Kategorie, etwas rein Ueberſinnliches oder

Digitized by Google

Allgemeines; das andere, die Empfindung, etwas rein Sinnliches oder Empiriſches; beide Elemente ſind alſo durchaus ungleichartig und mit einander unverträglich. Um ſie zu verknüpfen, bedarf es der Dazwiſchenkunft eines dritten, neutralen Elementes, und dieſes vermittelnde Element, welches den Uebergang vom Denken zur Sinnlichkeit, von Dem, was a priori iſt, zu Dem, was a posteriori iſt, bildet, finden wir in der Thätigkeit unſres inneren Sinnes oder, was daſſelbe iſt, in der Idee der Zeit. Die Idee der Zeit iſt die allgemeinſte unter allen Formen unſres ſinnlichen Vermögens; ſie findet ſich in allen empiriſchen Vorſtellungen wieder; ſie ſchließt eine Mannigfaltigkeit einfacher Empfindungen in ſich und iſt gleichwohl eine Idee a priori; ſie grenzt alſo, auf der einen Seite, an die empiriſche Vorſtellung, auf der andern, an den reinen Begriff, und bildet ſomit das natürliche Verbindungsglied zwiſchen Beiden. Wollen wir z.B. die Kategorie der Quantität gebrauchen, um uns den Begriff einer beſtimmten Größe zu bilden, ſo dürfen wir nur die einzelnen Empfindungen eine an die andere reihen. Durch dieſe ſtetige Verknüpfung derſelben erhalten wir dann eine Vorſtellung, welche der allgemeinen Idee entſpricht, die uns bei dieſer Verknüpfung zur Regel gedient hat. Dieſe Verknüpfung nun nennen wir das Zählen, und ſomit iſt die Zahl die vermittelnde Operation zwiſchen der Kategorie der Quantität und den empiriſchen Empfindungen. Kant bezeichnet dieſe vermittelnden oder Hülfsvorſtellungen mit dem allgemeinen Ausdrucke: Schemata, und fügt zur Erklärung dieſes Begriffs bei, das Schema ſei die Beſtimmung unſres innern Sinnes durch die Einbildungskraft, nach einer Regel unſres Verſtandes. Es giebt nämlich eine doppelte Art von Einbildungskraft, die empiriſche oder reproductive, welche blos die äußeren Eindrücke in einem Bilde nach den empiriſchen Ge-

Digitized by Google

ſetzen der Ideenaſſociation wiederholt; und die transſcendentale, welche dieſelben nach Regeln des Verſtandes ordnet; ihr Product iſt das Schema. Das Bild eines Baumes iſt nichts Weiteres, als die Wiederholung gewiſſer Empfindungen, welche uns in einem einzigen Vorſtellungsacte zugekommen ſind; das Schema der Quantität dagegen iſt die ſyſtematiſche Zuſammenfaſſung einer Mannigfaltigkeit von Anſchauungen, nach dem Geſetz der ſtetigen Verknüpfung, die Zahl. Das Schema der zweiten Kategorie, der Qualität, iſt der Grad. Die Qualität eines Objects beſteht in dem Vermögen deſſelben, gewiſſe Eindrücke oder Empfindungen in uns hervorzubringen. Dieſe Qualität iſt poſitiv, wenn das Object wirklich eine ſolche Empfindung in uns hervorbringt; ſie iſt dagegen negativ, wenn dies nicht ſtattfindet, wenn das Object, ſo zu ſagen, unſre Sinnlichkeit nicht erfüllt. Um nun dieſe allgemeine Idee der Realität und der Negation auf ein beſtimmtes Object anzuwenden, müſſen wir uns abermals des Schemas bedienen. Es giebt weder eine abſolute Realität, noch eine abſolute Negation, ſondern es giebt nur verſchiedene Grade von Beiden an den verſchiedenen Objecten. Unſer innerer Sinn bietet uns jederzeit einen gewiſſen Normalgrad oder eine beſtimmte Empfindung dar, nach welcher wir alle übrige Empfindungen beurtheilen; was über dieſen Normalgrad hinausgeht, betrachten wir als real, was unter demſelben bleibt, als nicht real oder negativ. Wenn wir z. B. in ein heißes Zimmer kommen, ſo meſſen wir die Wärme deſſelben nach der natürlichen Empfindung von Wärme, die wir in uns haben, und ebenſo beſtimmen wir den Grad der Kälte, welcher bei dem allmäligen Verſchwinden der Wärme in dem Zimmer eintritt, nach jener früheren Empfindung von Wärme. Wir betrachten alſo

Digitized by Google

Wärme und Kälte nicht als absolute Gegensätze, sondern nur als verschiedene Grade einer und derselben Empfindung.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit oder die Vorstellung desselben als eines Substratums der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches bleibt, indem alles Andere wechselt; d. h. mit andern Worten, so wie die Zeit selbst nicht verläuft, sondern nur in ihr die einzelnen Momente, so ist auch überhaupt in allen Erscheinungen etwas Beharrliches und Unwandelbares, an welchem etwas Anderes wechselt. Die Zeit gilt uns also für das allgemeine Bild oder Schema der Substanz. Z. B. die Kindheit und das Alter sind zwei verschiedene Zustände des Menschen; in dem einen Zeitabschnitte ist der Mensch Kind, in einem andern ist er Greis; aber beide Male ist es derselbe Mensch, dieselbe Substanz, an welcher blos ihre Eigenschaften oder Zustände wechseln, ganz so wie die einzelnen Zeitabschnitte an der allgemeinen Einheit der Zeit selbst. Diese Aufeinanderfolge von Zuständen oder Erscheinungsformen kann nun aber auch, außer der allgemeinen Beziehung auf eine gemeinsame Substanz, noch eine besondere, bestimmtere Regel darstellen, dann nämlich, wenn eine solche Empfindung mit der andern dergestalt verknüpft ist, daß unsre Anschauung nothwendig von jener zu dieser übergehen muß. So können wir, in dem oben angeführten Beispiele, die beiden Zustände der Kindheit und des Alters, einmal, in Bezug auf ihre gemeinsame Substanz, das menschliche Leben im Allgemeinen, betrachten; wir können sie aber auch auf einander selbst beziehen, und dann entdecken wir, daß unsre Anschauung jedesmal von der Vorstellung der Kindheit zu der des Alters durch eine Art von Entwickelung oder Vorwärtsbewegung fortgeht. Was sich uns unter dieser Form der Entwickelung oder der regelmäßigen Aufeinanderfolge unsrer

Digitized by Google

Vorstellungen darstellt, ist nichts Anderes, als die Idee der Ursachlichkeit, und wir können daher sagen, die Idee der regelmäßigen Aufeinanderfolge mannigfaltiger Vorstellungen sei das Schema der Ursachlichkeit. Eben so ist das Schema für die Kategorie der Wechselwirkung die Idee der Gleichzeitigkeit.

Um uns die Möglichkeit einer Thatsache vorzustellen, ist es nothwendig, daß die Idee dieser Thatsache mit dem allgemeinen Systeme unsrer Ideen übereinstimme oder, mit andern Worten, daß unsre Einbildungskraft auf irgend eine Weise von jeder der gegenwärtig in unsrem Bewußtsein befindlichen Vorstellungen zu dieser neuen Vorstellung übergehen könne. Die Idee eines runden Vierecks ist unmöglich, weil unsre Einbildungskraft, indem sie die Idee des Runden auffaßt, nicht zu gleicher Zeit die Idee des Vierecks auffassen kann, sondern einer dazwischenliegenden Zeit bedarf, um von der einen dieser Vorstellungen zu der andern überzugehen. Verbinden wir dagegen zwei solche ungleichartige Vorstellungen durch einen vermittelnden Act unsrer Einbildungskraft, d. h. fassen wir dieselben in zwei verschiedenen Zeitmomenten auf, so hat ihre Verknüpfung nichts Widerstreitendes; mit andern Worten, sie ist möglich. Es ist möglich, den Zirkel in ein Quadrat umzugestalten, denn bei einer solchen allmäligen Umgestaltung hat unsere Einbildungskraft Zeit, von einer dieser Vorstellungen zu der andern überzugehen; sie ist nicht gezwungen, in demselben Augenblicke die Idee des Zirkels und auch sein Gegentheil zu denken. Dies ist es ohne Zweifel, was Kant durch den etwas gesuchten Ausdruck bezeichnen will, daß das Schema der Möglichkeit eines Dinges in der Uebereinstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt bestehe. Das Schema der Wirklichkeit ist

das Daſein des Dinges in einer beſtimmten Zeit oder die beſtimmte Empfindung davon, denn durch die Empfindung weiß ich unmittelbar, daß ein Ding gegenwärtig exiſtirt. Das Schema der Nothwendigkeit endlich beſteht, nach Kant, in dem Daſein eines Dinges zu aller Zeit; es hat alſo, wie man ſieht, große Aehnlichkeit mit dem Schema der Subſtanz, welches ebenfalls das Beharrliche in der Zeit ausdrücken ſoll. Wir nennen Dasjenige nothwendig, was ſich in allen unſern Empfindungen wiederfindet und gleichſam deren gemeinſame Baſis oder Grundbedingung bildet. So z. B. wird das Daſein eines nothwendigen Weſens, Gottes, dadurch bewieſen, daß die Vorſtellung der verſchiedenen Theile der Welt und ihrer Harmonie etwas Ewiges und Beharrliches als deren nothwendige Urſache vorausſetzt.

Dies iſt alſo, nach allen ihren verſchiedenen Beziehungen, jene wunderbare Operation unſrer Einbildungskraft, welche die Sinnlichkeit mit dem Verſtande, die Einzelheit der Empfindung mit der Allgemeinheit des Denkens vermittelt und ausgleicht. Dieſe Einbildungskraft, mit ihren Schemen und mit ihrer ſucceſſiven Syntheſe der Vorſtellungen, iſt das belebende Prinzip unſrer Erkenntniſſe; ohne ſie, hätten wir Nichts, als, auf der einen Seite, vereinzelte und unbeſtimmte Empfindungen, auf der andern, eben ſo unbeſtimmte und leere Denkformen. Die Einbildungskraft iſt es, welche Urtheile a priori oder allgemeine ſynthetiſche Sätze bildet, indem ſie, mit Hülfe der Schemen, die unendliche Mannigfaltigkeit empiriſcher Einzelvorſtellungen unter die verſchiedenen Kategorien ordnet. Dieſe ſynthetiſchen Urtheile a priori ſind alſo, um dies zu wiederholen, allgemeine Sätze, welche den Zweck haben, den Gebrauch der Kategorien, in ihrer Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung, zu regeln;

Digitized by Google

denn, können wir auch die einzelnen Fälle, in welchen ein ſolcher Gebrauch ſtattfinden wird, und die beſtimmten Erkenntniſſe, welche daraus hervorgehen werden, nicht a priori vorausſehen, da dies von der Mitwirkung der Erfahrung abhängt, ſo können wir doch wenigſtens die allgemeinen Umriſſe dieſer Erfahrung vorzeichnen, und beſtimmen, welcher Art die Verknüpfung gewiſſer Vorſtellungen a priori ſein werde, vorausgeſetzt, daß dieſe Vorſtellungen uns durch die Empfindung zugeführt werden. Die Zahl der Urtheile a priori muß natürlich gerade ſo groß ſein, als die der Kategorien, nämlich vier. Wir wollen die Tafel dieſer Urtheile herſetzen, ſo wie ſie ſich in der Kritik der Vernunft findet:

1.	2.	3.	4.
Axiome der Anſchauung.	Anticipationen der Wahrnehmung.	Analogien der Erfahrung.	Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt.

Wir wollen uns nicht bei der Prüfung und Erklärung dieſer, etwas ſehr geſuchten und ungewöhnlichen Ausdrücke aufhalten, welche Kant zwar ausdrücklich gewählt zu haben verſichert, um dadurch die verſchiedenen Abſtufungen in dem Gebrauche der einzelnen Denkacte und den verſchiedenen Grad ihrer Deutlichkeit und Gewißheit anzuzeigen, welche jedoch, wie uns ſcheint, weder ihrer Etymologie nach, noch durch ihre Stellung in dem Ganzen des Syſtems, wirklich eine ſolche Bedeutung enthalten. Wichtiger dagegen iſt der Unterſchied, welchen Kant zwiſchen den mathematiſchen und den dynamiſchen Urtheilen aufſtellt. Zu der erſten Klaſſe rechnet er die Prinzipien der Anſchauung und der Wahrnehmung, zu der zweiten die Analogien der Erfahrung und die Poſtulate des empiriſchen Denkens.

Die erſte Art von mathematiſchen Urtheilen, von Kant

Digitized by Google

Axiome der Anschauung genannt, stellt den Grundsatz auf, daß alle Anschauungen extensive Größen sind, mit andern Worten, daß die Anschauung eines Gegenstandes durch die successive Zusammensetzung oder Synthesis des Mannigfaltigen seiner Theile geschieht. Zu dieser Art von Größen gehören alle Gegenstände der Geometrie. Die Geometrie sagt uns Nichts über die Qualität der Gegenstände, sondern blos über ihre Quantität, d. h. über die Zahl und das Verhältniß ihrer Theile. Alle geometrische Axiome drücken nur die allgemeinen Bedingungen der Erzeugung einer gewissen Größe durch eine successive Synthesis aus, so z. B. der Satz, daß es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie gebe, daß zwei gerade Linien nicht einen Raum einschließen u. s. w.

So wie die äußere Form der Objecte in einer gewissen Ausdehnung besteht, so hat ihre innere Realität eine gewisse intensive Größe oder einen bestimmten Grad. Diese intensive Größe der Dinge ist äußerst verschieden; daher kommt es, daß zwei Körper von gleichem Umfange nicht die gleiche Schwere haben. Diese Intensität der Dinge ist zwar einer Verminderung fähig (wie wenn z. B. die Luft sich verdünnt oder das Wasser verdampft), aber sie kann niemals ganz verschwinden; es giebt also weder einen leeren Raum noch eine leere Zeit; das Grundgesetz der Natur ist das Gesetz der Stetigkeit.

Kant nennt diese beiden ersten Grundsätze constitutive Prinzipien, weil wir durch sie im Stande sind, eine vollständige Wahrnehmung zu bilden, z. B. die einer bestimmten Größe oder einer bestimmten Qualität; die beiden andern Arten von Prinzipien geben uns dagegen blos Regeln, um die Beziehungen eines Gegenstandes zu andern Gegenständen oder zu uns selbst zu bestimmen; sie sind regulative Prinzipien.

Das erste von diesen regulativen Prinzipien umfaßt wieder drei verschiedene Urtheile: 1) Es giebt in der Natur eine allgemeine Substanz oder Materie, als Grundlage aller Erscheinungen; diese Substanz beharrt, bei allem Wechsel ihrer äußeren Formen, unveränderlich, und ihr Quantum wird weder vermehrt noch vermindert. 2) Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung. 3) Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleichseiend wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Diese drei Sätze sprechen einen der Hauptgesichtspunkte des Kantschen Systems aus. Die Idee der Substanz, vormals die Grundidee der ganzen Philosophie, die Quelle aller angeborenen Ideen, war von Locke zerstört worden. Das Prinzip der Causalität hatte ebenfalls den skeptischen Einwürfen Humes unterliegen müssen. Kant wollte das Ansehen dieser beiden Prinzipien wieder herstellen und ihre wahre Geltung nachweisen. Nach seiner Ansicht, liegt die Idee der Substanz in der Idee der Veränderung; denn die Veränderung setzt Etwas voraus, was sich verändert. Um eine Bewegung wahrzunehmen, um zu erkennen, daß ein Körper seinen Platz verändert, müssen wir selbst uns auf einem unbeweglichen Standpunkte befinden, und ebenso ist es nothwendig, um die Veränderung an einem Gegenstande vorzustellen, daß ein Theil des Gegenstandes unverändert bleibe; denn, sagt Kant, wenn der Gegenstand ganz verschwände und ein anderer an seine Stelle träte, so wäre dies keine Veränderung *eines* Gegenstandes, sondern es wären zwei ganz verschiedene und unter sich nicht verbundene Gegenstände vorhanden. Kant benutzt dieses Prinzip der Veränderung zu mehreren Schlußfolgerungen, von denen die beiden wichtigsten folgende sind: 1) Alle Veränderungen gehen ebenfalls

Digitized by Google

nach dem Geſetze der Stetigkeit vor ſich. 2) Es giebt kein wirkliches Entſtehen und Vergehen, ſondern nur einen Wechſel der Formen, indem die eigentliche Materie oder Subſtanz in allen Dingen fortwährend dieſelbe bleibt.

Was die Idee der Urſachlichkeit betrifft, ſo unterliegt deren Begründung und Feſtſtellung keinen geringen Schwierigkeiten. Hume hatte, wie wir uns erinnern, den Satz, daß es eine innere und nothwendige Beziehung zwiſchen zwei Erſcheinungen gebe, geradezu geleugnet und dieſe Vorſtellung für ein bloßes Erzeugniß unſrer Gewohnheit erklärt. Kant verſucht nun, den Beweis zu führen, daß es allerdings eine nothwendige und unableugbare Beziehung zwiſchen der Urſache und der Wirkung gebe, daß das Prinzip der Urſachlichkeit ein allgemeines Prinzip a priori ſei. Wir beziehen zwar oftmals, ſagt Kant, eine Vorſtellung auf die andere; allein in der Regel iſt dieſe Beziehung ganz willkührlich und an kein beſtimmtes Geſetz gebunden. Die Vorſtellung eines Baumes z. B. kann bei dem Stamme anheben und zu den Blättern übergehen; ſie kann aber auch zuerſt die Blätter und dann den Stamm auffaſſen. Allein in manchen Fällen verhält ſich dies anders. Wenn ich ein Bret ſehe, welches von einer Kugel durchbohrt iſt, ſo kann ich dieſe beiden Vorſtellungen, die der Kugel und die des Loches im Brete, nicht willkührlich ſo oder ſo ordnen, ſondern ich muß nothwendig die Vorſtellung des Loches auf die Vorſtellung der Kugel folgen laſſen. Hierin glaubt nun Kant die Erklärung der Idee der Urſachlichkeit zu finden. Jedesmal, ſagt er, wo zwei Erſcheinungen ſich uns in einer regelmäßigen und gleichbleibenden Aufeinanderfolge darſtellen, ſind wir genöthigt, die eine dieſer Erſcheinungen als die Wirkung der andern zu betrachten.

Die Wechſelwirkung der verſchiedenen Subſtanzen iſt die nothwendige Bedingung ihres Zugleichſeins oder, genauer

Digitized by Google

gesprochen, ihres Zugleicherscheinens, denn, gäbe es blos Atome oder Monaden, ohne alle gegenseitige Beziehung unter einander, wodurch sollten wir eine Anschauung ihres Zugleichseins oder die Idee einer Einheit derselben haben?

Was die Möglichkeit der Dinge betrifft, so unterscheidet Kant zwischen einer logischen und einer objectiven Möglichkeit. Die logische Möglichkeit beschränkt sich darauf, daß eine Idee keinen Widerspruch in sich enthält; allein diese logische Möglichkeit reicht nicht hin, um ein Ding wirklich vorzustellen; dazu ist vielmehr auch noch objective Möglichkeit erforderlich; d. h., die Idee, die wir uns von einem Dinge gebildet haben, muß auch durch die Anschauung zur Darstellung gebracht werden können. Wenn wir z. B. sagen: Zwei gerade Linien schließen einen Raum ein, so enthält diese Idee, an sich betrachtet, nichts Widersprechendes; allein, versuchen wir nun, dieselbe zu verwirklichen, und ziehen wir, zu dem Ende, zwei solche Linien, so sehen wir wohl ein, daß es unmöglich sei, auf diese Weise eine vollständige Figur zu Stande zu bringen; wir überzeugen uns also von der objectiven Unmöglichkeit unsrer Idee.

Die Idee der Realität oder des wirklichen Daseins eines Dinges gründet sich, nach Kant, entweder auf die unmittelbare Anschauung, oder auf einen Schluß aus einer solchen Anschauung. Die Existenz eines Dinges blos durch die Idee zu beweisen, die wir uns von dem Dinge gebildet haben, hält Kant für gänzlich unmöglich. Wir wissen also z. B., daß es eine elektrische Materie giebt, weil wir die Wirkungen dieser Materie empfinden, obgleich wir sie selbst nicht sehen können. Auf dieselbe Weise versucht nun Kant auch einen Beweis für die Realität der Außenwelt, welche von den Idealisten bestritten worden war. Unser Bewußtsein, sagt Kant, ist in einer steten Bewegung oder Entwickelung be-

Digitized by Google

griffen; nun ſetzt aber, nach dem Prinzip der Subſtantialität, jede Bewegung oder Veränderung etwas Unveränderliches oder Beharrliches voraus; in uns giebt es ein ſolches Beharrliches nicht, es muß alſo außer uns, in dem Daſein einer realen Körperwelt, gegeben ſein. Wie wären wir im Stande, den Fortgang unſres Lebens nach Geſetzen der Zeit zu beſtimmen, wenn wir nicht denſelben mit dem wandelloſen und beharrlichen Zuſtande eines äußeren Objectes, nämlich der Erde, vergleichen könnten?

Die Erklärung des letzten Grundſatzes, desjenigen der Nothwendigkeit, welche Kant an dieſer Stelle giebt, weicht in vieler Beziehung von der in dem Abſchnitte von dem Schematismus aufgeſtellten ab. Dort nämlich erklärte Kant Dasjenige für nothwendig, was zu jeder Zeit exiſtirt; er bezog alſo das Merkmal der Nothwendigkeit auf die Subſtanz; hier dagegen wendet er daſſelbe auf die Eigenſchaften und Veränderungen der Subſtanz an, indem er behauptet, die Nothwendigkeit einer Wirkung laſſe ſich aus der Idee ihrer Urſache folgern.

Zuletzt kommt Kant noch einmal auf die allgemeine Regel zurück, welche er ſchon oben für den Gebrauch der Kategorien und der Grundſätze a priori aufgeſtellt hat. Dieſe Regel beſteht darin, daß wir jene Ideen niemals anwenden dürfen, um einen Gegenſtand außerhalb der Erfahrung und ohne die Beihülfe der Sinnlichkeit zu erkennen, daß wir alſo dieſelben nicht auf die Dinge an ſich, ſondern nur auf die Erſcheinungen der Dinge richten dürfen. Die Philoſophen haben die ganze Maſſe der Objecte in zwei Sphären getheilt, wovon die eine die Dinge, inſofern ſie uns erſcheinen, die andere die Dinge an ſich enthalten ſoll; ſie haben von einem Reich des Sinnlichen und von einem Reich des Ueberſinnlichen (mundus sensibilis et mundus intelligibilis), von einer

Digitized by Google

Welt der Erscheinungen (φαινόμενα) und von einer Welt der Gedankendinge (νοούμενα) gesprochen. Allein die Art, wie die Philosophen diese beiden verschiedenen Klassen von Gegenständen betrachten, hat zu einer gefährlichen Täuschung Veranlassung gegeben. Man hat nämlich geglaubt, es gebe in der That zwei verschiedene Quellen unsrer Erkenntnisse, die eine für die empirischen, die andere für die übersinnlichen oder transscendenten Erkenntnisse. Man hat sich eingebildet, wie die Erscheinungen Gegenstand einer Sinnenerkenntniß sind, so müßten die Dinge an sich ebenfalls Gegenstand einer positiven Erkenntniß werden können, sei es nun durch angeborene Ideen, sei es durch logische Schlußfolgerungen. Nach der Ansicht Kants, ist jedoch das Resultat einer kritischen Prüfung unsres Erkenntnißvermögens nur dies, daß wir die Grenzen dieses Vermögens kennen lernen, nicht aber, daß wir Etwas über Das erfahren, was jenseits dieser Grenzen liegt. Die Kritik der Vernunft sagt uns blos, daß Dasjenige, was nicht in die Sinne fällt, was uns nicht erscheint, auch überhaupt kein Gegenstand unsrer empirischen Erkenntniß sein könne, aber sie sagt keineswegs, daß ein solcher Gegenstand nun eben darum einer anderen Auffassung fähig sei; mit einem Wort, der Begriff: Ding an sich, Gedankending, Noumen, ist ein negativer oder ein Grenzbegriff, d. h. wir wenden denselben blos an, um die natürlichen Grenzen unsrer Erkenntniß und Erfahrung zu bezeichnen und um das speculative Denken, welches die Schranken dieser Erkenntniß zu überschreiten geneigt ist, in die, allerdings begrenzte, aber sichere Sphäre der Erfahrung zurückzuweisen.

Allein, trotz dieser gegründeten Ermahnungen der Kritik, hört dennoch das brennende Verlangen unsres Geistes nach einem absoluten und vollkommenen Wissen nicht auf, uns immer weiter vorwärts zu treiben. Können wir uns auch

Digitized by Google

nicht verhehlen, daß die Formen, welche der Verſtand uns an die Hand giebt, jederzeit einen ſinnlichen Stoff vorausſetzen, ſo hält uns dies doch nicht ab, der Hoffnung nachzuhängen, es könnte doch wohl möglich ſein, auf einem andern Wege zu einem abſoluten Wiſſen und zu überſinnlichen Erkenntniſſen zu gelangen. Sind denn Verſtand und Sinnlichkeit die einzigen Quellen unſerer Erkenntniſſe? giebt es nicht vielmehr, außer dieſen beiden, noch eine dritte, vornehmere und ergiebigere, nämlich die Vernunft, das Vermögen der Ideen und Prinzipien? So denkt der menſchliche Geiſt, in ſeinem unauslöſchlichen Durſt nach Wahrheit, und in dieſer Erwartung nimmt er ſeine Zuflucht zur Vernunft, bei welcher er Das zu finden hofft, was ihm weder Verſtand noch Sinnlichkeit gewähren.

Die Kritik muß daher auch den Gebrauch der Vernunft einer genauen Prüfung unterwerfen. Leider lehrt uns nicht blos die Geſchichte der Philoſophie, ſondern die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes im Allgemeinen, daß dieſer Gebrauch der Vernunft zu allen Zeiten keine andere Reſultate hervorgebracht hat, als Täuſchungen aller Art, Täuſchungen, welche um ſo gefährlicher ſind, als ſie vollkommen das Anſehen zweifelloſer Wahrheiten haben und auf uns einen faſt unwiderſtehlichen Einfluß üben, weil ſie unſrer Begierde nach abſolutem Wiſſen ſchmeicheln. Die Kritik hat die Aufgabe, uns vor dieſen Täuſchungen zu bewahren, ſie zu zerſtören, und zugleich deren Urſachen nachzuweiſen. Dies wird der Gegenſtand des zweiten Theils der transſcendentalen Logik, der Dialektik, ſein.

Digitized by Google

Transscendentale Dialektik.

Der Verstand ist das Vermögen der Regeln, die Vernunft das Vermögen der Prinzipien. Der Verstand strebt nach relativer Einheit in den empirischen Erkenntnissen, indem er, durch seine Urtheile, einen Begriff dem andern unterordnet; die Vernunft geht auf eine absolute Einheit aller unsrer Erkenntnisse aus und bedient sich zu diesem Zwecke der Schlüsse. So z. B. ordnet der Verstand alle empirische Erscheinungen in eine lange Folge von Ursachen und Wirkungen; allein das System, was er auf diese Weise zu Stande bringt, ist immer nur ein relatives oder bedingtes, da keine von allen diesen Ursachen die absolut erste ist. Die Vernunft dagegen geht von der Idee einer solchen absoluten Ursache oder Substanz aus und sucht aus dieser Idee des Absoluten alle andere Ideen durch eine rein logische Schlußfolgerung herzuleiten.

Diese Idee des Absoluten nun wird von unsrer Vernunft unter drei verschiedenen Formen aufgefaßt. Erstens, haben wir die Idee eines Wesens, welches das Prinzip aller unsrer Handlungen und aller unsrer Erkenntnisse sein soll, welchem wir aber auch ein Dasein außerhalb unsrer gegenwärtigen, sinnlichen Existenz zuschreiben, eine einfache, unveränderliche, unsterbliche Substanz, unsre Seele. Zweitens, haben wir die Idee einer absoluten Totalität aller Dinge, d. h. die Idee einer räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Welt und einer absolut ersten Ursache derselben. Drittens endlich, haben wir die Idee eines absoluten Wesens, als der Einheit der objectiven Welt und des subjectiven Bewußtseins, als der obersten Ursache aller Dinge, als des an und durch sich existirenden Wesens, die Idee Gottes.

Nach diesen drei Richtungen hin entwickelt sich also die Thätigkeit unsrer Vernunft; allein in allen diesen drei Fällen

Digitized by Google

geräth dieſelbe, wenigſtens nach Kants Anſicht, auf Irrwege und verſtrickt ſich in Selbſttäuſchungen; ſie täuſcht ſich über das Weſen der menſchlichen Seele, durch den Trugſchluß, den ſie begeht, indem ſie Dasjenige, was nur dem empiriſchen Ich zukommt, auf das abſolute Ich überträgt; ſie verfällt in Widerſprüche, wenn ſie die Unendlichkeit der Welt oder das Daſein einer freien und oberſten Urſache zu erweiſen ſucht, und ſieht ſich, in Folge deſſen, einem vollkommenen Skepticismus preisgegeben; und, verſucht ſie endlich gar, ſich zu der Idee eines höchſten Weſens zu erheben und das Daſein Gottes zu beweiſen, ſo verfehlt ſie auch hier ihren Zweck, und ihre glänzendſten Beweisführungen löſen ſich vor dem ſcharfen Blicke der Kritik in trügeriſche Sophismen auf.

Die Metaphyſiker ſprechen von der menſchlichen Seele wie von einer abſoluten Subſtanz, d. h. ſo, als ob dieſelbe an und durch ſich beſtände und handelte, ohne die Mitwirkung des Körpers und der äußeren Gegenſtände. Eine ſolche Vorausſetzung iſt es, welche die Grundlage der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele bildet. Kant weiſt die Grundloſigkeit dieſer Idee nach, indem er zeigt, daß unſer Ich oder unſer Selbſtbewußtſein niemals und unter keiner Bedingung von der Exiſtenz unſres Körpers und der Außenwelt ſich trennen läßt, daß die Merkmale der Einheit, Einfachheit und Einerleiheit, welche man dem Bewußtſein beilegt, ſich uns nur in deſſen Beziehungen zu der Körperwelt offenbaren, und daß daher auf keine Weiſe dargethan werden kann, ob dieſelben Merkmale ihm auch dann zukommen, wenn wir es uns von allen körperlichen Beziehungen getrennt denken, ja ob es überhaupt unter einer andern Form, als dieſer körperlichen und ſichtbaren, exiſtiren könne. Bei Alledem iſt Kant weit entfernt, die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele zu leugnen; nur Das behauptet er, daß dieſe Idee kein metaphy-

Digitized by Google

ſiſches Dogma, ſondern vielmehr ein praktiſcher Glaubensſatz ſei.

Der falſche Gebrauch, den die Vernunft von den kosmologiſchen Ideen macht, bringt mannigfache Widerſprüche oder Antinomien hervor. Die Vernunft will durch ihre Ideen das Gebiet unſrer Erkenntniſſe bis zu dem Begriffe eines Abſoluten oder Unbedingten erweitern, ſieht ſich aber bei jedem dieſer Verſuche durch den Verſtand zurückgehalten und an die Erfahrung verwieſen; ſo entſteht zwiſchen beiden Vermögen ein Streit, indem jedes derſelben ſich zum Richter über das andere aufwirft; einen ſolchen Kampf nennt Kant eine Antinomie. Solcher Antinomien giebt es, nach Kant, vier; ſie entſprechen den vier Hauptkategorien, nämlich denen der Quantität, Realität, Urſachlichkeit und Nothwendigkeit.

Die erſte Antinomie, welche ſich auf die Idee der Quantität bezieht, entſpringt aus dem Gegenſatze der beiden folgenden Behauptungen:

1. Theſis. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt, dem Raume nach, in Grenzen eingeſchloſſen.

2. Antitheſis. Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt, ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Die Welt, ſagt die Vernunft, iſt ein Ganzes. Denken wir uns nun dieſelbe als einen großen Proceß der Entwickelung, ſo muß es einen abſolut erſten Punkt geben, von wo dieſe Entwickelung anhebt. Betrachten wir dieſelbe nach ihrem Daſein im Raume, ſo müſſen wir ebenfalls, um ſie uns als ein Ganzes vorzuſtellen, ſie in Grenzen einſchließen. Eine Entwickelung ohne Anfang, eine Körpermaſſe, welche ſich nach allen Seiten ins Unendliche ausdehnt, ſteht mit dem Begriff eines Ganzen oder eines Alls in Widerſpruch.

Digitized by Google

Aber, entgegnet der Verstand, wenn die Welt einen Anfang in einem bestimmten Zeitpunkte genommen hat, was war denn vorher, ehe die Welt entstand? Die Zeit, als ein Unendliches, war schon vorhanden; es gab also eine leere Zeit. Wenn wir sagen, eine Thatsache oder eine Reihe von Thatsachen habe in einem bestimmten Zeitpunkte begonnen, so sagen wir dies mit Beziehung auf eine andere Thatsache, welche in demselben Zeitpunkte aufgehört hat und auf welche diese neue Thatsache gefolgt ist. So lange es aber noch gar Nichts giebt, haben wir auch Nichts, um den Zeitpunkt zu bestimmen, wo Etwas entstehen soll. Eben so ist es mit den Raumgrenzen. Soll die Welt begrenzt sein, so kann sie dies nur sein durch den leeren Raum; allein wie kann der leere Raum die Welt begrenzen? Die einzelnen Dinge innerhalb der Welt sind zwar begrenzt, nämlich das eine durch das andere; allein die Welt selbst, als die Gesammtheit alles Dessen, was ist, kann nicht begrenzt sein, da es durchaus Nichts giebt, was sie begrenzen könnte.

Zweite Antinomie.

1. Thesis. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall Nichts, als das Einfache oder Das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

2. Antithesis. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Jede Zusammensetzung muß zuletzt aus gewissen einfachen und untheilbaren Elementen bestehen, denn, gäbe es keine solche einfache und untheilbare Grundelemente, löste sich jede Substanz wieder in andere Substanzen auf, so bliebe zuletzt gar Nichts übrig, woraus wir ein Ganzes wiederzusammensetzen könnten. Auch haben mehrere Philosophen die-

Digitized by Google

ſen Satz, daß es einfache Theile gebe, als Axiom an die Spitze ihrer Syſteme geſtellt. So nahm Epikur als die letzten Beſtandtheile aller Dinge die Atome, Leibnitz die Monaden an.

Auf der andern Seite iſt es allerdings unſrem Verſtande unmöglich, ſich das Daſein eines abſolut einfachen Elements zu denken, denn Alles, was exiſtirt, exiſtirt in einem beſtimmten Raume; da nun jeder Raum ein Continuum iſt, d. h. aus einer Mehrheit unter ſich zuſammenhängender Raumtheile beſteht, ſo muß auch Das, was einen Raum einnimmt, aus einer Mannigfaltigkeit von Theilen beſtehen oder, mit andern Worten, zuſammengeſetzt ſein. Sollten alſo die einfachen Theile, welche die Vernunft annimmt, wirkliches Daſein haben, ſo müßten ſie auch eine Ausdehnung, folglich auch eine Mehrheit von Elementen beſitzen, was ein Widerſpruch iſt.

Dritte Antinomie.

1. Theſis. Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können; es iſt vielmehr nothwendig, zur Erklärung derſelben noch eine Cauſalität durch Freiheit anzunehmen.

2. Antitheſis. Es iſt keine Freiheit, ſondern Alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

Nehmen wir an, es gebe keine andere Cauſalität, als nach Geſetzen der Natur, d. h. keine Urſache handle frei oder ſelbſtſtändig, ſondern jede Urſache werde in ihren Wirkungen und ſelbſt in ihrem Daſein durch eine vorhergehende Urſache beſtimmt; jeder Zuſtand ſetze einen anderen Zuſtand voraus, aus dem er unausbleiblich, nach einer feſten Regel, entſpringe; was würde die Folge hiervon ſein? Es würde gar keine Wirkung ſtattfinden, denn, da die Urſache A, um zu wirken, erſt

Digitized by Google

durch die Urſache B beſtimmt werden müßte, die Urſache B aber ebenfalls erſt auf die Urſache C folgte u. ſ. w., ſo würde dieſes ganze Getriebe von Urſachen ſtillſtehen, weil es an einer bewegenden Kraft fehlte, um ihm den erſten Anſtoß zu geben. Demnach muß eine Cauſalität angenommen werden, durch welche Etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter durch eine andere, vorhergehende Urſache beſtimmt ſei, d. h. eine abſolut freie Urſache, als der Anfangspunkt der Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen auf einander folgen.

Nichtsdeſtoweniger iſt dieſe Idee einer freien Urſache völlig unverträglich mit dem Geſetze der Cauſalität, d. h. mit dem Grundſatze, daß in der Natur alle Erſcheinungen nach einer beſtimmten Folge von Urſache und Wirkung zuſammenhängen. Die Idee einer freien Urſache hebt alſo alle Einheit der Erfahrung auf, kann daher ſelbſt in keiner Erfahrung angetroffen werden und iſt mithin ein leeres Gedankending.

Vierte Antinomie.

1. Theſis. Zu der Welt gehört Etwas, das, entweder als ihr Theil oder als ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.

2. Antitheſis. Es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

Das große Syſtem von Erſcheinungen und Veränderungen, welches wir Natur nennen, muß nothwendig von einem erſten Punkte, von einer letzten und höchſten Urſache ausgehen; ſo ſpricht unſre Vernunft. Unſer Verſtand ſetzt dieſem Ausſpruch der Vernunft folgende Betrachtung entgegen. Das Geſetz der Cauſalität, ſagt er, befiehlt uns, jede Erſcheinung auf eine Urſache und jede Urſache abermals auf eine höhere

Digitized by Google

Urſache zurückzuführen und mit dieſer Aufſuchung immer höherer Urſachen bis ins Unendliche fortzufahren. Dieſem Geſetz zufolge kann es daher keine abſolut erſte oder unbedingte Urſache geben, vielmehr ſind alle Urſachen relativ oder bedingt.

Dieſer ganze Widerſtreit zwiſchen der Vernunft und dem Verſtande, welcher ſich uns hier unter vier verſchiedenen Geſichtspunkten dargeſtellt hat, läßt ſich auch mit einem allgemeineren und umfaſſenderen Ausdruck als der Gegenſatz des Empirismus oder Skepticismus gegen den Dogmatismus oder die Metaphyſik bezeichnen. Der Dogmatismus ſucht überall die abſolute Einheit, das Syſtem; der Empirismus ſieht in der Natur Nichts, als Beziehungen; jener will unſern Erkenntniſſen den Stempel unwandelbarer, ewiger Wahrheiten aufdrücken; dieſer iſt ſtets geneigt, ſeine Ideen zu berichtigen und zu erweitern, in dem Maße, wie die fortſchreitende Beobachtung dem menſchlichen Geiſte immer mehr das wahre Weſen der Dinge enthüllt. Pflicht des kritiſchen Philoſophen iſt es nun, dieſen Streit zu ſchlichten, der ſich im Schoße unſres Bewußtſeins erhebt und eben ſo ſehr die Ruhe unſres Gemüths, als die Sicherheit unſrer Erkenntniß gefährdet; die Anſprüche beider Parteien auf alle Zeit durch eine klare und wohlbegründete Entſcheidung feſtzuſtellen, und auf dieſe Weiſe dem menſchlichen Geiſt die Einheit und Selbſtgewißheit ſeines Fühlens und Wiſſens zurückzugeben. Zu dieſem Zweck müſſen wir vor allen Dingen das Object des Streites genauer beſtimmen. Dieſes Object iſt die Idee der Welt, oder vielmehr, die Merkmale dieſer Idee. Der dogmatiſche Philoſoph behauptet, die Welt ſei endlich; der Empiriker ſucht die Unendlichkeit derſelben darzuthun; aber Beide gehen von derſelben Idee aus, nämlich von der Idee der Welt als eines Ganzen, als eines beſtimmten, wirklich exiſtirenden Dinges, welches Gegenſtand einer einzigen Anſchauung ſein könne; Beide

Digitized by Google

ſtellen ihre Frage ſo: Iſt die Welt endlich oder unendlich? d. h. ſtimmt die Idee des Endlichen oder die des Unendlichen mit der Idee der Welt überein? Beide denken ſich alſo dieſe Welt als ein Ding an ſich, als die Urſache unſrer kosmologiſchen Ideen, nicht als deren Product; die Idee: Welt, iſt für ſie eine conſtitutive Idee, d. h. die Idee eines Anſich, eines Noumens. Allein die kritiſche Philoſophie hat uns gelehrt, die Dinge nicht auf dieſe Weiſe anzuſehen, ſondern dieſelben blos als Erſcheinungen, als Gegenſtände unſrer Erfahrung zu betrachten, welche ſich ſomit nach den Geſetzen dieſer Erfahrung richten. Die Welt als Ding an ſich exiſtirt gar nicht für uns, kann daher auch niemals Gegenſtand eines ſpeculativen Urtheils ſein. Die Idee: Welt, iſt allerdings in unſerm Bewußtſein enthalten, aber nicht als Idee oder Abbild eines wirklichen Objects, ſondern einzig und allein als Regel unſres Verſtandes; es iſt eine regulative Idee, keine conſtitutive. Unſre Sinne zeigen uns überall begrenzte Körper, einzelne, beſtimmte Thatſachen; aus dieſen Vorſtellungen bildet unſer Verſtand die Idee eines beſtimmten Raumganzen und einer beſtimmten Zeit, die Idee eines Alls, einer Welt. Dieſe Idee kann nun bald von größerem, bald von geringerem Umfang ſein, je nachdem der Verſtand eine größere oder geringere Menge von Erſcheinungen in eine Einheit zuſammenfaßt. So z. B. bezeichnen viele rohe Völker mit dem Ausdruck: Welt, nur unſre Erde oder wohl gar das Land, welches ſie bewohnen, und gleicherweiſe beginnen ſie die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts da, wo ihr eigner Stamm zuerſt als Nation aufgetreten iſt. Jemehr aber die Erfahrung der Menſchen ſich erweitert, deſto mehr entwickelt ſich auch jene Idee des Weltganzen und der Geſchichte, eben vermöge des regulativen Prinzips unſrer Vernunft, von dem wir oben geſprochen haben. Die Vernunft treibt den

Digitized by Google

Verſtand an, in der Aufſuchung und Zuſammenfaſſung der Erſcheinungen immer weiter zu gehen und auf dieſe Weiſe ſeine Begriffe ins Unendliche fort (in indefinitum) zu entwickeln. Die Sache unter dieſem Geſichtspunkt betrachtet, verſchwindet ſogleich jeder Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Verſtand. Denn, was zunächſt die beiden erſten Sätze betrifft, welche die Endlichkeit und die Unendlichkeit der Welt ausſprechen, ſo bedarf es nur einer geringen Abänderung, um ſie mit einander in Einklang zu ſetzen. Man braucht nämlich blos das Urtheil: Die Welt iſt endlich oder unendlich (ein Satz, welcher deshalb unrichtig iſt, weil wir davon, was die Welt an ſich ſei, überhaupt Nichts wiſſen) dahin abzuändern, daß man ſagt: Wir betrachten die Welt bald als endlich, bald als unendlich, oder: Wir wenden die Ideen: Welt, All, Ganzes bald auf eine begrenzte Sphäre von Erſcheinungen an, bald aber gehen wir über dieſe Sphäre hinaus, indem wir neue Erſcheinungen in den Begriff: Welt, aufnehmen und dieſen ſelbſt dadurch erweitern. Der Begriff: Welt, iſt alſo jederzeit ein begrenzter, aber ebenſo haben wir jederzeit das Streben, dieſen Begriff ins Unendliche zu erweitern und zu entwickeln. Die eben genannte Idee ſtellt ſich uns ſomit unter zwei verſchiedenen Geſichtspunkten dar; das eine Mal als ein beſtimmter, fertiger und geſchloſſener Begriff unſres Denkens, das andre Mal als das regulative Prinzip unſrer Vernunft, welches unſern Verſtand in ſteter Bewegung erhält und alle Fortſchritte deſſelben bedingt. Eben ſo verhält es ſich mit der zweiten Antinomie. Indem wir einen Körper zerlegen, erhalten wir ſtets eine beſtimmte Anzahl von Theilen, von denen jeder als eine einfache und abgeſchloſſene Einheit erſcheint; allein nichtsdeſtoweniger können wir einen jeden dieſer Theile von Neuem zerlegen und ſo die Theilung des Körpers ins Unendliche fortſetzen. Somit iſt

Digitized by Google

allerdings eine unendliche Theilung eines jeden Körpers möglich, allein falsch ist es, von einer unendlichen Menge von Theilen zu sprechen, weil dieser Begriff: unendlich, nicht auf das objective und gleichzeitige Dasein der Theile, sondern nur auf die Handlung des Theilens selbst Anwendung findet. Der Grundfehler bei diesen beiden ersten Antinomien, den sogenannten mathematischen, besteht also darin, daß die betreffenden Kategorien der Quantität und der Qualität bald in einem zu ausgedehnten, bald in einem zu beschränkten Sinne gebraucht werden, und die Auflösung des Widerspruchs wird dadurch möglich, daß man nachweist, wie die beiden widersprechenden Merkmale sich gar nicht an einem und demselben Begriffe vorfinden oder von einer und derselben Thätigkeit unsres Bewußtseins ausgesagt werden, sondern wie vielmehr dieser Gegensatz der Merkmale auf dem Gegensatze zweier verschiedener Anschauungsweisen beruht, nach welchen unser Bewußtsein die äußeren Gegenstände bald von dieser, bald von jener Seite betrachtet. Ein anderes Resultat giebt die kritische Betrachtung der beiden dynamischen Antinomien, welche sich auf den Widerspruch zwischen dem Wesen der Dinge und den Kategorien unsres Denkens beziehen. Bei der ersten dieser beiden Antinomien handelt es sich um die Frage, ob die menschlichen Thaten ein reines Product der mechanischen Verkettung natürlicher Ursachen seien, oder ob es zu ihrer Hervorbringung einer freien Kraft bedürfe. Die Erfahrung zeigt uns überall endliche und bedingte Ursachen; die Vernunft dagegen stellt die Idee einer Freiheit auf, welche unabhängig von den Naturgesetzen handeln soll. Welche von beiden Autoritäten hat Recht? Glauben wir der Vernunft, so unterbrechen wir den regelmäßigen Lauf der Natur und berauben uns selbst dadurch des einzigen Mittels einer sicheren und festen Erkenntniß. Wollen wir aber blos der Erfahrung fol-

Digitized by Google

gen, ſo kommen wir auf ein Reſultat, gegen welches ſich unſer moraliſches Gefühl ſträubt, denn, ſind unſre Handlungen die nothwendige Wirkung einer regelmäßigen Verknüpfung mechaniſcher Kräfte, einer beſtimmten Anziehung und Abſtoßung körperlicher Elemente, ſo iſt es um unſre moraliſche Freiheit, um das Anſehen und die Würde des Sittengeſetzes geſchehen. So unauflösbar dieſer Widerſpruch ſcheint, ſo glaubt Kant doch in ſeinem kritiſchen Verfahren das Mittel gefunden zu haben, denſelben auszugleichen. Ohne Zweifel, ſagt er, ſetzt jede unſrer Handlungen einen freien Act unſres Willens voraus, einen Act, der durch keine vorhergehende Handlung beſtimmt iſt. Dieſer Willensact kann aber nie Gegenſtand einer empiriſchen Vorſtellung ſein; er gehört nicht der Reihe der ſinnlichen Erſcheinungen an, ſondern einer überſinnlichen Ordnung der Dinge. Unſre Seele iſt, inſoweit ſie frei handelt, ein überſinnliches Weſen, ein Ding an ſich, ein Noumen. Allein nach andern Seiten hin gehört jede unſerer Handlungen auch der Erſcheinungswelt an; ſie bildet einen Theil unſrer Erfahrung; ſie bezieht ſich auf eine frühere Handlung, als auf ihre Urſache, und eben ſo auf eine ſpätere, als auf ihre Wirkung. Unter dieſem Geſichtspunkte betrachtet, d. h. nach ihren Beziehungen zu der ſinnlichen oder Erfahrungswelt, iſt jede Handlung dem ſtrengen Geſetz der Nothwendigkeit unterworfen und bildet ein Glied in der großen, feſtgefügten Kette der Urſachen und Wirkungen, welche wir Natur nennen. Betrachten wir z. B. die That eines Mörders. Wir erklären ſein Verbrechen aus gewiſſen pſychologiſchen oder wohl gar phyſiſchen Urſachen, aus den natürlichen Anlagen und Neigungen des Individuums, aus ſeinem Temperament, ſeinem Charakter, ja ſelbſt aus ſeiner Körperbeſchaffenheit; wir nehmen Rückſicht auf die Fehler ſeiner Erziehung, auf den mangelhaften Unterricht, den er genoſſen,

Digitized by Google

auf den verderblichen Einfluß, welchen das Beispiel seiner Umgebungen, vielleicht seiner eigenen Familie, auf ihn geübt hat; wir bringen auch Das in Anschlag, daß er sein ganzes Leben hindurch mit Unglück zu kämpfen hatte, daß er überall, wo er sich einen unabhängigen und redlichen Unterhalt verdienen wollte, durch die Härte und Fühllosigkeit seiner glücklicheren Mitbürger zurückgestoßen ward; endlich ziehen wir die Summe aus allen diesen Betrachtungen und bilden uns den Schluß, daß dieser Mensch durch die ganzen Vorgänge seines früheren Lebens zu Dem geworden sei, was er ist, und daß die äußeren und inneren Einflüsse, welche auf ihn gewirkt, ihn mit einer fast unwiderstehlichen Gewalt zu der That getrieben haben, um welcher willen wir ihn verabscheuen; daß er also nicht die freie Wahl hatte, diese That zu vollbringen oder zu unterlassen, sondern daß er ein willenloses Werkzeug in der Hand der Nothwendigkeit, ein bloßes Rad in der großen Maschine der Natur war. Und dennoch machen wir einen solchen Menschen für seine That verantwortlich, dennoch bestrafen wir ihn dafür, dennoch sagen wir, es sei *seine* That, und setzen also voraus, daß er doch die Freiheit gehabt habe, ein Verbrecher zu werden oder tugendhaft zu bleiben; daß es für seinen Willen nicht unmöglich gewesen wäre, allen jenen Einflüssen zu widerstehen, welche ihn zu dem Verbrechen trieben; mit einem Worte, wir schreiben ihm eine vollkommene moralische Freiheit zu. Diese Art, die menschlichen Handlungen aus einem doppelten Gesichtspunkte zu betrachten, hat nun, nach Kants Ansicht, gar nichts Widersprechendes. Der Mensch, sagt Kant, ist Bürger zweier Welten, einer irdischen und einer geistigen; in seinem Wesen berühren sich die beiden entgegengesetzten Sphären des Sinnlichen und des Uebersinnlichen; dadurch wird aber keineswegs die Einheit des menschlichen Bewußtseins aufgehoben

Digitized by Google

oder in demſelben ein Widerſpruch erzeugt, ſofern man nur beide Richtungen in Menſchen genau zu ſcheiden weiß und nicht der einen zuſchreibt, was nur der andern zukommt. Der Menſch als Erfahrungswesen, als Object unſrer theoretiſchen Betrachtung, iſt den Naturgeſetzen unterworfen; der Menſch als Gedankenweſen iſt von dieſen Geſetzen unabhängig, handelt frei; aber eben deshalb kann dieſe Freiheit niemals Gegenſtand unſrer Erkenntniß, ſondern nur Gegenſtand unſres inneren Moralgefühls werden; oder, mit andern Worten, die Idee der Freiheit iſt keine ſpeculative, metaphyſiſche Idee, ſondern eine praktiſche; daher kann auch die Kritik der theoretiſchen Vernunft blos die Grenzen des Gebrauchs dieſer Idee angeben; erſt die Kritik der praktiſchen Vernunft wird uns auch poſitive Aufſchlüſſe über Weſen und Zweck dieſer Freiheit verſchaffen können.

Auf gleiche Weiſe wird endlich auch die vierte Antinomie, mit Hülfe des kritiſchen Prinzips, erledigt. Die Natur gehorcht in allen ihren Theilen dem Geſetze der Cauſalität; jeder Zuſtand weiſt uns auf einen frühern Zuſtand zurück; jede Urſache ſetzt eine andere Urſache voraus, deren Wirkung ſie iſt; nirgends im ganzen Umkreis unſrer Erfahrung giebt es eine abſolut erſte Urſache. Hierdurch würde alſo die oben aufgeworfene Frage ganz zu Gunſten des Verſtandes entſchieden und die Idee eines abſoluten Prinzips aller Dinge zurückgewieſen ſein. Allein wir müſſen bedenken, daß die Natur, von welcher wir hier ſprechen, blos die ſinnliche Natur iſt oder die Natur, wie ſie uns erſcheint; wir können alſo nicht behaupten, daß es überhaupt eine abſolute Urſache nicht gebe, ſondern wir können blos ſagen, daß wir eine ſolche nicht kennen, daß ſie in unſrer Erfahrung nicht vorkomme; kurz, die Idee eines unendlichen Fortganges von Wirkung zu Urſache findet ihre Anwendung nur in der Welt des Sichtbaren, ſchließt aber die

Digitized by Google

Idee einer unsichtbaren Ursache, als des obersten Prinzips aller sichtbaren Erscheinungen, keineswegs aus. Wir können zwar ebensowenig nachweisen, daß eine solche oberste Ursache existire, denn, wie wir eben dargethan haben, unsre Erfahrung sagt uns von einer solchen Nichts; allein so Viel scheint festzustehen, daß das Prinzip der Erfahrung, d. h. das Prinzip, daß jede Ursache abermals die Wirkung einer andern Ursache sei, uns keineswegs hindert, die Möglichkeit einer Ursache an sich anzunehmen, wenn wir uns nur bescheiden, daß diese Idee niemals Gegenstand einer metaphysischen Erkenntniß sein könne.

Diese letzte Antinomie bildet den Uebergang zu den theologischen Ideen unsrer Vernunft. Zuerst nämlich stellt unsre Vernunft, gleichsam noch zweifelnd, die Frage auf, ob die Idee einer obersten Ursache, Gottes, zulässig sei, ob sie nicht gegen ein feststehendes Gesetz unsres Denkens streite. In dem theologischen Theile der Metaphysik dagegen versucht man schon die Realität und die Nothwendigkeit dieser Idee darzuthun; man wagt es, das Dasein Gottes zu beweisen. Daher wird die Kritik sich auch über diese theologischen Ansichten verbreiten und die verschiedenen Beweisführungen prüfen müssen, durch welche die Vernunft ihren Zweck zu erreichen sucht.

Es giebt hauptsächlich drei Arten von Beweisen für das Dasein Gottes. Der erste ist unter dem Namen des ontologischen Beweises bekannt; der zweite geht von kosmologischen Ideen aus, und der dritte fügt diesen noch gewisse teleologische Gesichtspunkte hinzu. Der ontologische Beweis gründet sich auf bloße logische Schlußfolgerungen; er geht a priori zu Werke. Die beiden andern knüpfen an empirische Vorstellungen an und erheben sich erst allmälig zu übersinnlichen Ideen.

Digitized by Google

Der Begriff: Gott, enthält zwei Grundideen; erstens, die Idee einer absoluten Realität; zweitens, die Idee eines absoluten oder nothwendigen Daseins.

Alle Dinge haben eine bestimmte Realität, d. h. sie sind in gewisser Hinsicht real; in anderer Hinsicht dagegen geht ihnen eine solche Realität ab, enthalten sie eine Negation. So haben alle Körper eine gewisse Schwere und eine gewisse Ausdehnung, aber Beides nur in beschränktem Grade; jeder Körper nimmt nur einen Theil des allgemeinen Raums ein; jeder Körper ist nur ein Theil in dem allgemeinen System der Schwere. Nehmen wir nun diese Eigenschaften der Körper an sich und getrennt von den Einzeldingen, in welchen sie vertheilt sind, so bekommen wir eine unendliche Ausdehnung und eine unendliche Schwere. Fassen wir dann diese verschiedenen unendlichen Kräfte in eine zusammen, die Ausdehnung, die Schwere, das Licht, die Wärme u. s. w., so gelangen wir zu der Idee einer einzigen, obersten oder absoluten Realität, welche alle besondere Realitäten oder Kräfte in sich enthält und zwar in dem allervollkommensten Grade. Diese absolute Realität ist die gemeinschaftliche Quelle, aus welcher alle Realitäten der Einzeldinge fließen. Wir können uns nun die Idee dieser absoluten Realität nicht wohl anders denken, als unter der Form eines bestimmten Wesens oder einer Person; und diese absolut reale Persönlichkeit ist es eben, was wir Gott nennen.

Allein dieser Begriff: Gott, soll auch Existenz haben; dieses allerrealste Wesen, welches niemals Gegenstand einer unmittelbaren empirischen Anschauung werden kann, nöthigt uns, sein Dasein zu beweisen. Dies ist der gemeinsame Zweck aller jener drei Beweisführungen, von denen wir oben gesprochen haben; sie wollen den Verstand zwingen, die Idee des Daseins Gottes als wahr und unabweisbar anzuerken-

Digitized by Google

nen, obgleich die Wahrheit derſelben der Bürgſchaft der Erfahrung ermangelt.

Der oberſte von dieſen Beweiſen iſt der ontologiſche; auf ihn ſtützen ſich die beiden andern. Der ontologiſche Beweis will, wie wir dies eben ausſprachen, den menſchlichen Geiſt nöthigen, an das Daſein Gottes zu glauben, wie er an ſein eignes Daſein oder an das Daſein äußerer Gegenſtände glaubt, und zwar will er dies nicht dadurch, daß er ihm dieſes Daſein zeigt, ſondern dadurch, daß er es ihm beweiſt; mit andern Worten, man ſtellt dem menſchlichen Geiſte jenes abſolute Weſen, Gott, unter einer Idee dar, welche den Begriff des Daſeins unmittelbar in ſich trägt, ſo daß wir gar nicht im Stande ſein ſollen, uns Gott anders vorzuſtellen, als exiſtirend. Folgendes iſt die gewöhnliche Faſſung des ontologiſchen Beweiſes. Man kann, ſagen die Metaphyſiker, die Idee eines nothwendigen Weſens aufſtellen, d. h. eines Weſens, deſſen bloßer Begriff zugleich ſein Daſein einſchließt, welches man alſo gar nicht anders denken kann, als mit dem Merkmal des Daſeins. Dergleicheu nun, ſchließen ſie weiter, iſt die Idee eines abſolut realen Weſens. Das Daſein iſt eine Realität, folglich kann das abſolut reale Weſen nicht ohne dieſe Realität gedacht werden; folglich exiſtirt es nothwendig. Sobald ich die Idee: Gott, abſolutes Weſen, ausſpreche, ſo weiß ich auch unmittelbar, daß dieſes abſolute Weſen exiſtirt; es bedarf dazu nicht zweier geſonderter Acte, des einen, um dieſes Weſen zu denken, des anderen, um mich ſeines wirklichen Daſeins zu verſichern; ſondern der zweite dieſer Acte iſt eine bloße logiſche Folgerung aus dem erſten; ich weiß a priori, daß Gott exiſtirt.

Die beiden andern Beweiſe, der kosmologiſche und der teleologiſche, ſchlagen einen andern Weg ein, um zu demſelben Punkte zu gelangen, auf welchen ſich der ontologiſche

Digitized by Google

gleich von vorn herein ſtellt. Die Idee eines abſolut realen und nothwendigen Weſens kann allerdings auf dem Wege einer einfachen logiſchen Operation unſrer Vernunft gewonnen werden; allein dieſelbe Idee bietet ſich uns auch in der Erfahrung dar, bei einer ſorgfältigen Beobachtung der Natur und der allgemeinen Harmonie aller Dinge. Wenn wir dieſe unendliche Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen betrachten, welche kommen und gehen, welche Geſtalt und Stelle wechſeln, müſſen wir da nicht denken, daß es eine unveränderliche und unbewegliche Subſtanz gebe, deren Daſein nicht von dieſem zufälligen Spiel mannigfacher Kräfte abhängt, ſondern welche durch ſich und an ſich exiſtirt und von welcher alle dieſe wandelbaren Erſcheinungen ausgehen? Wenn wir ferner ſehen, wie überall, in der Natur wie in der Menſchengeſchichte, die vollkommenſte Ordnung und Regelmäßigkeit herrſcht, ſollten wir uns nicht gedrungen fühlen, das Daſein einer oberſten Urſache dieſer Ordnung, eines allweiſen und allmächtigen Geſetzgebers anzunehmen, welcher dies Alles erhält und regiert? So dienen alſo die kosmologiſchen und teleologiſchen Betrachtungen, jene Idee einer abſoluten Realität weiter zu entwickeln; allein immerhin bleibt dieſe Idee die Grundlage aller jener Schlußfolgerungen. Deshalb wendet ſich auch Kant, dem es darum zu thun iſt, dieſe ſämmtlichen Beweiſe zu widerlegen und die Unmöglichkeit einer jeden Beweisführung für Gottes Daſein darzuthun, mit ſeiner Kritik zuallererſt gegen das ontologiſche Prinzip. Seine Widerlegung dieſer Schlußart iſt folgende. Das Daſein, ſagt er, iſt keineswegs eine Realität oder Eigenſchaft des Dinges, wie dies die Metaphyſiker annehmen, ſondern das Daſein beſteht lediglich darin, daß ich einem Dinge ein ſelbſtſtändiges Beſtehen außer mir zuſchreibe, während die bloße Idee eines Dinges ſich in mir befindet und einen Theil meines eigenen

Digitized by Google

Weſens ausmacht. Folglich, ſchließt Kant, ſind die Idee eines Weſens und ſein objectives Daſein zwei ſehr verſchiedene Dinge, und es iſt unmöglich, daß das eine davon unmittelbar in dem andern enthalten ſei. Indem ich einem Objecte Daſein zuſchreibe, füge ich zu dem Begriff des Objects nicht das Geringſte hinzu, und ebenſowenig verändert oder verengert ſich der Begriff deſſelben, wenn ich dieſes Daſein wieder hinwegnehme. Die Idee einer Summe Geldes bleibt dieſelbe, mag dieſe Summe nun wirklich vorhanden ſein oder nicht; hundert wirkliche Thaler, ſagt Kant, ſind nicht Mehr, als hundert gedachte Thaler. Auf gleiche Weiſe iſt nun die Realität der Idee eines abſoluten Weſens nicht größer, wenn dieſes Weſen exiſtirt, als dann, wenn es nicht exiſtirt und jene Idee ein bloßes Ideal iſt. Der ontologiſche Beweis ſtützt ſich auf das Geſetz der logiſchen Nothwendigkeit; allein dieſes logiſche Geſetz gilt blos für die Beziehung eines Merkmals zu ſeinem Begriff, nicht aber für das objective Daſein des Begriffs. Z. B. ich kann mir ein Dreieck nicht denken, ohne ihm drei Winkel zu geben; hier ſind alſo mit dem Begriff des Dreiecks auch die drei Winkel zugleich und nothwendig gegeben, und es würde ein Widerſpruch ſein, wollte ich das Eine ohne das Andere ſetzen. Allein dieſes logiſche Geſetz ſchreibt mir keineswegs vor, daß ich überhaupt den einen oder den anderen dieſer Factoren ſetzen müſſe, d. h. es ſagt mir blos, welches die Merkmale eines Dreiecks ſein müſſen, falls ein ſolches exiſtirt, aber es ſagt nicht, daß es wirklich exiſtire. Mit einem Wort, jenes logiſche Geſetz des Widerſpruchs oder der Nothwendigkeit iſt ein analytiſches Urtheil und kein ſynthetiſches; ein jedes Urtheil aber, welches die Exiſtenz eines Dinges betrifft, iſt allemal ſynthetiſch; folglich, ſchließt Kant, kann die Exiſtenz überhaupt niemals und unter keiner Bedingung Gegenſtand einer logiſchen oder ontologiſchen Beweis-

Digitized by Google

führung sein. Allein eben so wenig reichen dazu die kosmologischen und die teleologischen Beweise aus; denn, wollten wir selbst annehmen, daß die Zufälligkeit aller endlichen Erscheinungen uns auf die Idee eines nothwendigen Wesens führen müßte, oder daß die Harmonie, die wir in der Welt wahrnehmen, nicht gedacht werden könnte ohne ein oberstes Gesetz und einen allmächtigen Gesetzgeber, so würde es doch immer noch für uns unmöglich bleiben, zu beweisen, daß die Idee eines solchen nothwendigen Wesens oder eines obersten Gesetzgebers auch dessen Dasein in sich schließe. Beide eben angeführte Beweise thun nichts Weiteres, als daß sie die Grundidee des ontologischen Beweises noch mehr entwickeln; beide ruhen also auf derselben logischen Schlußfolgerung, nämlich auf der Annahme, daß die Idee Gottes, als eines absoluten und nothwendigen Wesens, auch sein Dasein in sich schließe; beide müssen also auch mit dem ontologischen Beweise zugleich fallen, und die Vernunft muß gänzlich verzweifeln, das Dasein Gottes auf dem Wege metaphysischer Ideen beweisen zu wollen.

Allein, fährt Kant fort, ist auch diese Idee eines absoluten und vollkommenen Wesens, wie sie die Vernunft sich bildet, nicht geeignet, einer metaphysischen Erkenntniß dieses Wesens zur Grundlage zu dienen, so hat sie gleichwohl für die Philosophie einen hohen Werth. Die Philosophie, deren höchster Zweck in der Erforschung der Gesetze der Natur besteht, bedarf zu diesen Untersuchungen eines obersten Gesichtspunktes, einer leitenden Idee. Nun giebt es aber keinen höheren und erhabenern Standpunkt, als den, welcher sich auf die Idee eines allmächtigen und allweisen Willens, als der obersten Weltursache, stützt; nur darf man nicht in den Fehler der alten Teleologie verfallen, welche diese Idee misbrauchte, um mit einem Worte alle Probleme der Wissenschaft

Digitized by Google

abzuſchneiden; man darf nicht die Beobachtung der Thatſachen und das Studium der Naturgeſetze vernachläſſigen und ſich in allen Fällen auf die unerforſchliche Güte und Weisheit Gottes berufen; ſondern man muß vielmehr eben dieſe Weisheit durch eine ſorgfältige Erforſchung und Abwägung der verſchiedenen Naturgeſetze zu ergründen ſuchen. Drei Geſichtspunkte ſind es hauptſächlich, unter denen wir das All der Erſcheinungen betrachten können, als eben ſo viele Formen, unter denen ſich in der Natur die göttliche Weisheit darſtellt. Zuerſt iſt es das Geſetz der Generaliſation, welches uns lehrt, die unendliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen auf eine kleine Zahl von Gattungen oder Klaſſen zurückzuführen; zweitens, das Geſetz der Specification, zufolge welchem wir aus dieſen allgemeinen Ideen die beſonderen und einzelnen Daſeinsformen ableiten; endlich, das Geſetz der Continuität, welches uns überall neue Arten in den Zwiſchenräumen derer zeigt, die wir ſchon aufgefunden, und welches, auf dieſe Weiſe, die Idee der Harmonie und der organiſchen Entwickelung der Natur in uns erzeugt. So geht es alſo mit den theologiſchen Ideen unſerer Vernunft gerade ſo, wie mit den kosmologiſchen; in beiden Fällen ſind es nicht poſitive Erkenntniſſe, welche die Vernunft uns darbietet, ſondern es ſind nur regulative Ideen, durch welche dieſelbe, in ihrem Triebe nach immer wachſender Erkenntniß, den Verſtand, der immer geneigt iſt, mitten in ſeinen philoſophiſchen Forſchungen ſtillzuſtehen, fort und fort zur Erweiterung ſeines Wiſſenskreiſes anfeuert.

Wir haben im Vorhergehenden verſucht, einen treuen und klaren Abriß der metaphyſiſchen Ideen Kants zu geben, wie ſich dieſelben in der Kritik der reinen Vernunft ausge-

Digitized by Google

ſprochen finden. Wir haben uns dabei ſo viel als möglich der eigenen Ausdrücke Kants bedient, um unſere Leſer in den Geiſt dieſes Philoſophen einzuführen, und blos in den Fällen, wo die Erklärungen des Verfaſſers nicht ausreichend erſchienen, um ſeine wahren Anſichten an den Tag zu legen, haben wir uns erlaubt, ſolche Bemerkungen beizufügen, welche wir für geeignet hielten, größeres Licht über die dunklen Ausdrücke Kants zu verbreiten. Allein dieſe metaphyſiſchen Ideen Kants erfordern nun auch noch eine kritiſche Prüfung; ſie müſſen von einem Geſichtspunkte aus beurtheilt werden, welcher über dem des Philoſophen ſelbſt gelegen iſt, um zu erkennen, was daran richtig und was falſch iſt, um zu ſehen, in welcher Hinſicht Kant die Ideen ſeiner Vorgänger fortgebildet, in welcher Hinſicht dagegen er das große Werk der Speculation unvollendet gelaſſen hat.

Zu dieſer Unterſuchung über den theoretiſchen Theil des Kantſchen Syſtems können wir ſogleich übergehn, ohne vorher einen Abriß der übrigen Theile zu geben, da ein jeder dieſer Theile ein vollſtändiges und unabhängiges Ganzes bildet.

Der Grundgedanke der Kritik der reinen Vernunft iſt der einer Darſtellung und Begründung der allgemeinen und unmittelbaren Wahrheiten des menſchlichen Bewußtſeins. Nach der Anſicht Kants, ſind wir nicht im Beſitze von Erkenntniſſen a priori, vielmehr entſpringen alle unſre Erkenntniſſe aus einer Wechſelwirkung unſres Denkvermögens und unſrer Sinnlichkeit und beziehen ſich auch nur auf Gegenſtände der Erfahrung; in Bezug auf Das dagegen, was über der Erfahrung iſt, auf das Immaterielle oder rein Geiſtige, findet kein Wiſſen ſtatt.

So iſt alſo, vom Standpunkte Kants aus, eine jede Erkenntniß die Folge eines auf unſre Sinne gemachten Ein-

Digitized by Google

druckes, und es giebt durchaus keine Erkenntniß, welche nicht zuletzt aus einer Empfindung entſpränge. Allein, andrerſeits, iſt die Empfindung allein noch nicht hinreichend, um eine vollſtändige Erkenntniß zuwege zu bringen; dazu bedarf es des Denkens, welches die einfachen Sinneindrücke verknüpft und ordnet. Dieſes Denken iſt an gewiſſe feſte und unwandelbare Geſetze gebunden, und dieſe Geſetze ſind die einzigen unmittelbaren Wahrheiten, die einzigen Prinzipien a priori. Mit Hülfe dieſer Prinzipien, bildet unſre Einbildungskraft aus dem ſinnlichen Stoffe der Einzelempfindungen allgemeine Ideen oder Erkenntniſſe und führt auf ſolche Weiſe die unendliche Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen auf wenige allgemeine Geſichtspunkte zurück. Die Hauptfactoren unſres Bewußtſeins oder Erkenntnißvermögens ſind alſo: Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verſtand und Vernunft. Die Sinnlichkeit iſt ein blos receptives Vermögen; die verſchiedenen Sinne nehmen die Eindrücke von den äußeren Gegenſtänden auf, ohne denſelben auf irgend eine Weiſe Widerſtand zu leiſten. Die Einbildungskraft erfaßt dieſe Empfindungen durch einen ſelbſtſtändigen Act des Bewußtſeins; verknüpft ſie, bildet Verhältniſſe unter denſelben und geſtaltet daraus ein Ganzes, eine Einheit, indem ſie zu dieſem Zwecke ſich des einen oder des andern der Geſichtspunkte bedient, welche der Verſtand ihr darbietet. Die Vernunft endlich iſt das treibende Prinzip unſres Geiſtes, welches uns anfeuert und ermuthigt, unſre Erkenntniſſe fort und fort zu erweitern und zu entwickeln.

Der oberſte Zweck der Philoſophie beſteht in der Unterordnung der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen unter gewiſſe allgemeine Ideen oder, dafern dies möglich, unter ein einziges, höchſtes Prinzip; in der Beſtimmung und Geſtaltung Desjenigen, was in der einfachen Empfindung unbeſtimmt

Digitized by Google

und gestaltlos war; in der Aneignung des Objectiven, durch Aufnahme desselben in das subjective Bewußtsein. Object und Subject sind nicht zwei gänzlich verschiedene und getrennte Dinge, sondern sie sind durch eine innige und wesentliche Wechselbeziehung unter sich verknüpft. In jedem Augenblick wirkt das Object auf das Subject ein, leistet das Subject dem Object Widerstand. Das, was wir in unsrer Erkenntniß und bei unsrem Denken erfassen, ist weder das Object an sich, noch das Subject in seiner völligen Lostrennung von allen Objecten, sondern einzig und allein jenes Verhältniß zwischen Subject und Object, jene Einwirkung des Einen und jene Gegenwirkung des Andern, wie sich dies in allen Verrichtungen unsres Bewußtseins ankündigt. Dieser Satz, nämlich, daß wir niemals das Object an sich, d. h. das eigentliche Sein, die innere Thätigkeit und Entwickelung des Objects zu erkennen vermögen, sondern daß wir nur seine Aeußerungen, seine Einwirkungen auf uns auffassen, und auch dies nicht unmittelbar durch den bloßen Eindruck auf unsre Sinne, sondern erst in Folge einer Gegenwirkung unsrer eignen Thätigkeit gegen diesen Eindruck — dieser Satz ist als ein Hauptgrundsatz der Kantschen Philosophie festzuhalten. Die Idealisten gingen von der Annahme aus, es bestehe zwischen Subject und Object, oder, mit andern Worten, zwischen den innerlichen, geistigen Ideen des denkenden Subjects und dem äußeren Dasein der materiellen Körperwelt, eine vollkommene Identität oder Wesenseinheit. Da nun jene Ideen als einfache Producte eines freien Denkactes des Bewußtseins angesehen wurden, so entstand, nach der Voraussetzung der Idealisten, die Erkenntniß der Objecte nicht aus einem Zusammenwirken dieser Letztern mit dem Subject, sondern aus einem bloßen inneren Acte des Subjects. Alle Realität und Wahrheit sollte nur in den Ideen, in den logischen und onto-

Digitized by Google

logiſchen Schlußfolgerungen enthalten ſein. Dagegen hatten die Senſualiſten dieſe Realität der Ideen gänzlich geleugnet; ſie erklärten, die menſchliche Seele ſei ein Spiegel, in welchem ſich die Gegenſtände abbilden, eine leere Tafel, welche die Eindrücke derſelben empfange, mit einem Worte, ſie ſei ein blos receptives oder paſſives Vermögen. Gleichwohl leuchtet ein, daß dieſe Ideen, welche Nichts ſein ſollen, als Abbilder der äußeren Gegenſtände, einen gänzlich ſubjectiven Charakter haben; daß ſie bloße Veränderungen in uns, nicht aber wirkliche Gegenſtände außer uns darſtellen. Aus dieſer Thatſache folgerten die Senſualiſten, daß, da es unmöglich ſei, das Object an ſich durch die Empfindung zu erfaſſen, wir an der Wirklichkeit dieſes Objects zweifeln, alſo Skeptiker ſein müßten. Die gemeinſame Quelle des Dogmatismus und des Skepticismus war alſo die falſche Vorſtellung, welche ſich die Philoſophen von dem Weſen der Objecte und des Subjects gebildet hatten. Sie ſuchten ſämmtlich die Wahrheit in der Identität des Subjects mit dem Object, ſtatt ſich damit zu begnügen, die Verhältniſſe aufzufaſſen, welche zwiſchen Beiden beſtehen. Die Einen, die Dogmatiker, behaupteten, im Beſitz einer vollkommenen Erkenntniß der Objecte zu ſein, und zwar kraft eines bloßen inneren Denkactes des Subjects, mittelſt der angeborenen Ideen; ſie legten alſo den Objecten kein freies und unabhängiges Daſein bei, ſondern machten ſie zu bloßen Erſcheinungen des Ich oder des reinen Denkens. Die Andern, die Senſualiſten, wollten die Ideen des Subjects durch die Anſchauung des realen Daſeins der Objecte regeln und bewahrheiten; allein, weil ſich die Objecte bei dieſer Betrachtung immer wieder in ſubjective Ideen auflöſten, ſo verzweifelten ſie gänzlich an der Wahrheit und ſahen in allen Vorſtellungen unſres Bewußtſeins bloße Bilder, ohne Einheit, ohne Prinzip; ſie wurden vollendete

Digitized by Google

Skeptiker. Der Kriticismus dagegen, wie ihn Kant aufstellt, scheint diesen doppelten Fehler zu vermeiden. Er verfährt nicht dogmatisch, denn er ertheilt dem Subject nicht die Macht, aus sich selbst objective Vorstellungen hervorzubringen und auf diese Weise das Dasein und die Entwickelung der äußern Gegenstände a priori, d. h. vor aller Erfahrung, zu bestimmen; er erkennt also die vorgebliche absolute Realität der angeborenen Ideen nicht an, sondern sieht in diesen Ideen blos den einen der zwei Factoren des Bewußtseins, von denen der andere die Realität, die selbstständige Thätigkeit und Entwickelung des Objects ist. Allein ebensowenig ist der Kriticismus als Skepticismus zu betrachten, denn er stellt nicht die Forderung auf, daß die menschliche Erkenntniß ein vollkommenes, identisches Bild der äußern Gegenstände enthalten solle; er ist vielmehr zufrieden, wenn er nur denjenigen Theil des Objects erfaßt, welcher nothwendig unsrem Bewußtsein zugänglich sein muß, weil er auf eben dies Bewußtsein wirkt. Der Kriticismus zerstört die Metaphysik, insoweit diese Metaphysik von dem Vorgeben ausgeht, uns ein vollständiges System von Erkenntnissen in Bezug auf das Uebersinnliche zu geben. Der Kriticismus leugnet nicht das Dasein einer solchen übersinnlichen Welt, das Dasein Gottes, der menschlichen Seele oder gewisser übersinnlicher Kräfte und Substanzen, allein er verwehrt der speculirenden Vernunft jeden Eingang in das Innere dieses unbekannten Landes, und, nicht zufrieden, die bestehenden metaphysischen Systeme zu vernichten, sucht er auch die Ueberzeugung zu begründen, daß es für den menschlichen Geist völlig unmöglich sei, jemals einen deutlichen und bestimmten Begriff von den übersinnlichen Dingen oder den Noumenen zu erhalten. Vielleicht wird der menschliche Geist Mittel finden, sich auf einem andern Wege in jene erhabenen Gebiete aufzuschwingen, wohin Verstand und Ein-

Digitized by Google

bildungskraft nicht zu bringen vermögen; vielleicht hat eben das ſtrenge Verbot, durch welches dieſe Philoſophie die ſpeculirende Vernunft aus dem Reiche der Ideen verbannt, nur den Zweck, dieſes Reich des Geiſtigen unberührt und in ſeiner ganzen heiligen Weihe für unſer religiöſes oder moraliſches Gefühl aufzubehalten. Wie Dem auch ſei, der theoretiſche Theil des Kriticismus, die Kritik der reinen Vernunft, gewährt uns kein andres Reſultat, als dies, daß die menſchliche Vernunft auf keine Weiſe die Grenze der Erfahrung zu überſchreiten vermöge, daß ſie daher weiſe handle, wenn ſie in Zukunft von den kecken Verſuchen abſtehe, ſich zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu erheben, da die Fruchtloſigkeit aller ſolcher Verſuche durch die Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme hinlänglich beſtätigt ſei, und daß der Philoſoph, anſtatt in ſolchen vergeblichen Anſtrengungen ſeine Zeit und ſeine Kraft zu vergeuden, beſſer thue, ſeine Forſchung mit allem Fleiß auf die ſinnliche Außenwelt und ihre Erſcheinungen zu richten. Dies iſt das Ziel, welches die Kantſche Philoſophie dem menſchlichen Geiſte vorſteckt; dies das Gebiet, in welches ſie die ſpeculativen oder metaphyſiſchen Unterſuchungen verweiſt; denn der Name Metaphyſik wird von Kant keineswegs verbannt, er erhält nur eine andere Bedeutung und Anwendung. Metaphyſik heißt nämlich bei Kant dasjenige Syſtem von Regeln, mittelſt deſſen unſre Vernunft im Stande iſt, ihre empiriſchen Erkenntniſſe zu einem Ganzen zu verknüpfen. Dieſes Syſtem ſelbſt iſt in der Kritik der reinen Vernunft nicht ausgeführt, ſondern es ſind darin blos die Grundzüge deſſelben enthalten; doch laſſen uns dieſe deutlich genug Prinzip und Methode Kants erkennen, um eine kritiſche Unterſuchung hierüber, auf den Grund des von uns gegebenen Auszuges aus der Kritik, anzuſtellen.

Dieſe Unterſuchung wird auszugehen haben von dem

Digitized by Google

Kantschen Satze, daß alle Erkenntniß das gemeinsame Product einer Wirkung des Objects und einer Gegenwirkung oder Mitwirkung des Subjects ist, und wird sich hauptsächlich mit folgenden Fragen beschäftigen.

Zunächst wird sie im Allgemeinen den Charakter dieser Thatsache unsres Bewußtseins, so wie die Art und Weise zu betrachten haben, wie Kant denselben auffaßt.

Sodann wird sie zu prüfen haben, wie sich, bei dieser Wechselwirkung von Subject und Object, ein jedes dieser beiden Glieder verhalte; sie wird sich also ganz besonders auf denjenigen Theil unsrer Erkenntniß beziehen müssen, von welchem Kant behauptet, daß er das Resultat einer innern Thätigkeit unsres Ich sei; sie wird nachzuweisen haben, inwiefern durch diese subjectiven Formen unsres Denkens das objective Element unsrer Vorstellungen bestimmt oder umgestaltet werde und wie sich, als ein gemeinsames Product dieser beiden entgegengesetzten Factoren, die Vorstellung oder der Begriff des Objects in dem Subjecte bilde.

Sie wird ferner aufzuzeigen haben, welches der letzte Zweck dieser Bewußtseinshandlungen, dieser allgemeinen und unmittelbaren Begriffe sei, denen die ganze Mannigfaltigkeit der menschlichen Erkenntnisse sich unterordnet; sie wird prüfen, ob die Aufgabe, welche Kant der menschlichen Vernunft anweist, ihrer würdig, ob die Grenzen, welche er dem Aufschwunge des Geistes steckt, nicht zu eng seien; sie wird die großen Fragen der Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele, der Existenz Gottes und einer übersinnlichen Welt einer genaueren Untersuchung unterwerfen, wenigstens insoweit, als diese Fragen von Kant selbst zum Gegenstand einer kritischen Forschung gemacht worden sind.

Kant stellt die Behauptung auf, daß Dasjenige, was wir gewöhnlich Vorstellung oder Erkenntniß eines Dinges

Digitized by Google

nennen, Nichts sei, als die Vorstellung oder Erkenntniß der Beziehungen, welche gerade jetzt zwischen dem Dinge und dem erkennenden Subject stattfinden. Wir sagen wohl: Das Feuer brennt; der Stein ist ein Körper; der Blitz ist die Ursache des Donners; allein die Eigenschaft der Wärme, die wir dem Feuer zutheilen, enthält offenbar die Beziehung auf ein Subject, welches eine Empfindung dieser Wärme hat; der Begriff: Körper, bezeichnet nichts Weiteres, als dies, daß wir genöthigt sind, gewisse Einzelempfindungen zu einer einzigen Vorstellung zu verbinden; das Verhältniß endlich, welches wir zwischen dem Blitz und dem Donner annehmen, setzt zugleich ein Verhältniß zwischen jedem dieser beiden Dinge und uns selbst voraus, ein Verhältniß, wodurch es uns erst möglich wird, die eine dieser beiden Vorstellungen auf die andere zu beziehen. Ueberhaupt nennen wir Object, Gegenstand, Ding schlechthin alles Das, was auf irgend eine Weise auf uns einwirkt und den gegenwärtigen Zustand unsrer Seele oder unsres Bewußtseins verändert. Wir sprechen vom Feuer, wenn wir das Gefühl der Wärme haben; von einer körperlichen Substanz, wenn wir unsern eignen Körper in irgend einem Punkte berührt oder zurückgestoßen fühlen; mit einem Wort, der Begriff des Objects geht nicht der Vorstellung oder Empfindung der einzelnen Eigenschaften dieses Objects oder seines Verhältnisses zu uns voraus, sondern er entsteht vielmehr erst aus dieser letztern und hat keinen andern Inhalt, als den der Empfindung.

Diese Bemerkungen Kants über das Verhältniß des Objects zum Subject sind von einer außerordentlichen Wichtigkeit und von einem weitreichenden Einflusse auf alle übrige philosophische Untersuchungen. Ein alter Philosoph hat gesagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Ungefähr dieselbe Idee finden wir hier bei Kant wieder, nur daß sich

Digitized by Google

Kant dieſer Idee nicht in einem ſkeptiſchen, ſondern in einem wahrhaft kritiſchen Sinne bedient. Nach ſeiner Anſicht, folgt aus der ſubjectiven Natur unſrer Erkenntniſſe keineswegs die Unmöglichkeit einer allgemeinen Erkenntniß oder einer Uebereinſtimmung der verſchiedenen Individuen in Bezug auf denſelben Gegenſtand; denn, ſagt er, da alle Menſchen den gleichen Geſetzen des Vorſtellens und Denkens unterworfen ſind, ſo müſſen ſie auch die gleichen Eindrücke von den Objecten empfangen und ſich die gleichen Vorſtellungen von denſelben bilden. Dies alſo iſt der Punkt, worin ſich die Anſichten Kants von denen der Skeptiker ſcheiden, wenn ſchon dieſe Letztern unleugbar den erſten Anſtoß zu den kritiſchen Unterſuchungen unſres Philoſophen gegeben haben. Die engliſchen und franzöſiſchen Philoſophen waren in ihren Betrachtungen zu dem Reſultate gelangt, daß jeder Menſch eine Maſſe von Eindrücken von außen empfange, daß er dieſe unter ſich verknüpfe und daraus Begriffe bilde, ohne aber hierbei einer feſten Regel oder einem allgemeinen Geſetze zu folgen. Kant dagegen ſucht nachzuweiſen, daß der Menſch bei der Bildung ſeiner objectiven Ideen keineswegs willkührlich, ſondern nach gewiſſen Geſetzen verfahre, welche ihm angeboren und für alle Individuen die gleichen ſeien.

Wie geht nun aber dieſe Bildung objectiver Ideen vor ſich? d. h. mit andern Worten, wie geht es zu, daß Subject und Object in einem Punkte zuſammentreffen, ſich erfaſſen, ſich gegenſeitig durchdringen? wie wird das Subject ſich dieſer innigen Verbindung mit dem Objecte bewußt, und welches iſt endlich das Reſultat der Bewegung, welche, auf Anlaß eines ſolchen Zuſammentreffens mit dem Objecte, in dem Subjecte vorgeht? Dies ſind die hauptſächlichſten Fragen, auf welche die Kritik der reinen Vernunft zu antworten hat.

Das Object, ſagt Kant, giebt den Stoff für unſre

Digitized by Google

Vorstellungen her; das Subject faßt diesen Stoff in Formen, in deren Besitz es sich a priori befindet. Der Stoff der Vorstellungen soll in den Empfindungen bestehen; die Empfindungen aber sind, nach der eigenen Erklärung Kants, nichts Weiteres, als die Eindrücke, welche die Gegenstände auf uns machen.

Schon diese ersten Sätze der Kritik geben uns Veranlassung zu einer Menge von Fragen und Zweifeln. Wie soll man sich die Materie einer Vorstellung ohne ihre Form denken? wie verbindet sich das eine dieser Glieder mit dem andern? Nach der Kantschen Ansicht hätten wir in uns, vor aller Erfahrung, gewisse leere Formen, in welche erst später der gestaltlose Stoff, der uns von außen zukommt, aufgenommen und gleichsam hineingefüllt würde. Allein, was ist wohl eine Form ohne Inhalt, oder ein Inhalt ohne Form? Wir sollen a priori die Idee des Raums, die Idee der Zeit, die Idee der Substanz u. dgl. mehr besitzen, aber gleichwohl treten diese Ideen insgesammt erst dann in unser Bewußtsein, wenn es gilt, Einzelempfindungen unter dieselben zusammenzufassen. Allein billig fragt man hier, wie eine Idee in uns sein könne, ohne uns gegenwärtig zu sein, ohne einen Theil unsres Bewußtseins zu bilden? In der That, es heißt, die menschlichen Vorstellungen unter einem allzubeschränkten Gesichtspunkte auffassen, wenn man sie, wie hier Kant thut, ganz mechanisch aus einer Materie und einer Form, einem prius und einem posterius zusammensetzt.

Doch, vielleicht hat sich Kant nicht deutlich genug ausgedrückt; vielleicht ist seine wahre Ansicht über diese wunderbare Thätigkeit des menschlichen Bewußtseins, die wir Vorstellung nennen, nicht so einseitig und mangelhaft, als sie erscheint. Wir müssen uns hierbei erinnern, welches der hauptsächlichste Zweck dieser Kritik der reinen Vernunft war.

Digitized by Google

Es war der, die Nothwendigkeit gewiſſer Ideen a priori zu beweiſen. Die Kritik ſollte den Nachweis führen, daß die Empfindung allein keine vollſtändige Erkenntniß gebe, ſondern daß eine jede ſolche Erkenntniß etwas Allgemeines und Unwandelbares enthalten müſſe. Dieſen Beweis glaubte Kant geführt zu haben, wenn er darthäte, daß gewiſſe Ideen auf keinerlei Weiſe aus der Empfindung abgeleitet werden können. Kant wollte alſo blos die Senſualiſten widerlegen, welche behauptet hatten, es gebe für alle menſchliche Erkenntniſſe nur eine Quelle, nämlich, die Empfindung; deshalb ſtellte er den Satz auf, jede Vorſtellung ſei das Product einer doppelten Thätigkeit, einer Wirkung des Objects und einer Gegenwirkung des Subjects, ohne im Uebrigen die Art und das Verhältniß dieſer beiden Wirkungen näher zu beſtimmen. An einer andern Stelle der Kritik hat Kant auch wirklich jene Idee einer Verbindung von Materie und Form in unſrem Vorſtellen weiter entwickelt. Da nämlich, wo er von dem Schematismus ſpricht, ſagt er, unſre Einbildungskraft bilde durch Verknüpfung der einzelnen Empfindungen ein organiſches Ganzes, indem ſie dabei nach gewiſſen angeborenen Geſetzen verfahre. Nach dieſer zweiten Erklärung, entſtehen alſo unſre Vorſtellungen nicht mechaniſch, dadurch, daß ein Theil von der formloſen Materie gleichſam abgeſchnitten und in eine bereitliegende, leere Form gegoſſen wird, ſondern ſie entſtehen auf organiſche Weiſe, in Folge einer allmäligen Entwickelung unſerer Empfindungen, eines lebendigen Zuſammenwirkens von Object und Subject. Das menſchliche Bewußtſein iſt nicht ein Schrank mit einzelnen Fächern, die ſich öffnen, ſo oft es Etwas hineinzulegen giebt, und verſchloſſen bleiben, wenn kein ſolcher Stoff vorhanden iſt; ſondern es iſt ein großer, lebendiger Organismus, welcher durch ſeine freie aber geſetzmäßige Bewegung Ideen aller Art er-

Digitized by Google

zeugt; die Empfindungen sind Nichts, als die einzelnen Momente, aus denen diese große Bewegung zusammengesetzt ist, die nährenden Elemente, welche die Sinne dem Bewußtsein zuführen und welche dies Letztere verarbeitet und sich aneignet.

So betrachtet, erscheint allerdings die Ansicht Kants weit großartiger und lebenvoller. Dennoch bleibt auch hier noch ein Punkt unerklärt, und zwar ein Punkt von höchster Wichtigkeit, nämlich, die Art und Weise, wie die Objecte Eindrücke auf unsre Sinne hervorbringen sollen. Wie hat sich Kant diese Eindrücke gedacht? Er sagt: Unsre Sinne nehmen die Empfindungen auf und sind dabei in einem Zustande der Passivität oder des Leidens. Allein dieser Ausdruck eben verlangt eine neue Erklärung. Wie kann ein Wesen auf das andere wirken? Wie kann ein Theil oder ein Vermögen unsrer Seele sich völlig leidend verhalten, und was heißt denn überhaupt: in einem Zustande des Leidens sein? Die Cartesianer stellten bekanntlich den Satz auf, es gebe keinen physischen Einfluß, d. h. ein Wesen könne nicht auf das andere direct und körperlich einwirken. Dieser Satz war nur eine weitere Folgerung aus der von jenen Philosophen angenommenen Idee der Substanz, denn sie fanden es mit dem wesentlichen Merkmale der Substanz, dem der Selbstthätigkeit, unverträglich, daß die eine Substanz durch den Einfluß der andern in einen Zustand vollkommener Unthätigkeit versetzt werden sollte. Sie erklärten daher die Veränderungen an den Dingen lieber durch eine innere Thätigkeit der Dinge selbst und durch eine vorausbestimmte Harmonie aller Wesen, oder auch durch eine unmittelbare Mitwirkung Gottes, statt daß sie dieselben von dem Gesetze physischer Ursachen abhängig gemacht hätten. Die Sensualisten hatten zwar das Gesetz des physischen Einflusses wieder in seine Rechte eingesetzt, ohne jedoch die Schwierigkeiten zu entfernen, welche unleugbar mit dieser

Digitized by Google

Vorstellung verknüpft sind; sie begnügten sich mit der einfachen Versicherung, daß unsre Seele gewisse Eindrücke von außen empfange. Kant hielt sich nicht für verpflichtet, auf jene Bedenklichkeiten der Idealisten zurückzukommen, welche ihm wahrscheinlich nicht wichtig genug erschienen; er nahm die Einwirkung des Objectes auf das Subject als eine bekannte und unbestrittene Thatsache an. Auch wir sind keineswegs gemeint, diese Thatsache selbst in Zweifel zu ziehen, wohl aber finden wir für nothwendig, daß der Philosoph sich über die Natur und die Folgen derselben Rechenschaft gebe.

Das Object soll auf das Subject einwirken; das Subject soll sich in einem Zustande des Leidens befinden. Wir fragen: Unter welcher Bedingung kann ein solches Verhältniß stattfinden? d. h. wie müssen wir uns die Natur des Objects und die des Subjects denken, um eine solche Einwirkung annehmen zu können? Die erste Bedingung hierzu ist ohne Zweifel die, daß das Object nicht das völlige Gegentheil des Subjects sei, sondern daß vielmehr zwischen Object und Subject ein ursprüngliches oder Wesensverhältniß stattfinde, welches in allen den einzelnen Beziehungen zwischen Beiden gleichsam nur zur Erscheinung kommt. Dieses Verhältniß zwischen Object und Subject besteht nun darin, daß Beide einer einzigen, großen Entwickelungsreihe als Theile, Glieder oder Momente angehören, so zwar, daß das Eine eine höhere, das Andere eine niedere Stufe in dieser unendlichen Reihe einnimmt. Dieses Grundverhältniß, von welchem die organische Beziehung zwischen Subject und Object nur ein besonderer Ausdruck ist, ist nichts Anderes, als das allgemeine Gesetz der Stetigkeit, welches das ganze All, die Natur wie die Menschenwelt, beherrscht. Nach diesem Gesetze, besteht zwischen je zwei Wesen allemal ein solches Verhältniß, daß das eine auf gewisse Weise in dem andern enthalten ist,

Digitized by Google

und zwar das einfachere in dem zuſammengeſetzteren, das unvollkommnere in dem vollkommneren. So z. B. enthalten die feſten Körper in ſich die einfachen Elemente; ſo laſſen ſich, durch einen chemiſchen Proceß, die Mineralien in gewiſſe Grundſtoffe auflöſen; ſo findet ſich das Leben und die freie Bewegung, welche das Weſen des thieriſchen Daſeins ausmachen, in der höheren Sphäre des Menſchlichen wieder, aber untergeordnet der Herrſchaft eines neuen Prinzips, der Vernunft u. ſ. w. Kurz, wir bemerken überall, daß ein jedes Weſen eine Menge anderer Weſen in ſich enthält, und daß die Mannigfaltigkeit dieſer Elemente um ſo größer iſt, je höher die Stufe, welche das Ganze in der allgemeinen Entwickelung einnimmt. Der Menſch, welcher unbeſtritten als das vollkommenſte aller Naturweſen betrachtet werden kann, muß nothwendig alle Weſen, oder wenigſtens die Grundelemente aller Weſen, in ſich enthalten und darſtellen; in ihm muß ſich die ganze Natur gleichſam wiederholen. Von dieſer Vorausſetzung ausgehend, finden wir leicht eine befriedigende Erklärung für das Verhältniß zwiſchen Object und Subject. Der Menſch, ſagten wir, vereinigt in ſich die ſämmtlichen niederen Bildungen der Natur und beherrſcht ſie durch ſein eigenes bildendes Prinzip. Dieſelben Stoffe, welche in der Pflanze dieſe beſtimmte Erſcheinungsform angenommen haben, finden ſich in dem Menſchen auf eine andere, vollkommnere Weiſe entwickelt. Der Menſch iſt nicht Pflanze, aber er iſt mit der Pflanze verwandt, d. h. der Menſch, in ſeiner Totalität, in der vollen Entwickelung ſeiner Kräfte betrachtet, iſt weit erhaben über dieſer Form des blos vegetativen Lebens, die wir Pflanze nennen, allein das Weſen des Menſchen und das der Pflanze ſind gleichwohl nicht zwei gänzlich verſchiedene Subſtanzen, oder, um uns eines mathematiſchen Ausdrucks zu bedienen, ſie ſind nicht incommenſurabel, ſondern ihr

Unterſchied iſt ein bloßer Gradunterſchied, das Pflanzenweſen iſt, um noch einmal in der Sprache der Naturwiſſenſchaft zu reden, die Baſis des Menſchenweſens. Man kann alſo ſagen, der menſchliche Organismus enthalte eben ſo viele verſchiedene Baſen oder Grundſtoffe, als es verſchiedene Weſen in der Natur giebt; alle dieſe Stoffe ſind unter ſich verbunden, ſind geſtaltet, entwickelt, belebt durch jene wunderbare Kraft, die wir Seele, Geiſt, Vernunft, Lebensprinzip nennen und die den ſpezifiſchen Charakter des Menſchen bildet. Dieſelbe Kraft und Thätigkeit erhält nun auch den menſchlichen Organismus, indem ſie diejenigen Theile deſſelben, welche ihm verloren gehen, durch neue Elemente erſetzt, die ſie andern Weſen entzieht. Der Menſch athmet die Luft ein und eignet ſich daraus diejenigen Theile an, welche geeignet ſind, ſeine Lebenskraft zu nähren; der Menſch verzehrt das Fleiſch der Thiere und den Saft der Pflanzen, und ſein Bildungstrieb verwandelt Beides in Fleiſch und Saft ſeines eigenen Körpers. In dieſen Fällen iſt der Menſch thätig; er entwickelt ſeine Kraft, er erweitert den Kreis ſeines Daſeins, er ſchreitet vorwärts. Allein in andern Fällen iſt der Menſch auch in gewiſſer Hinſicht leidend, dann nämlich, wenn die einfachen Stoffe, die, wie wir gezeigt, die Elemente des menſchlichen Organismus bilden, ſich gegen ſein Lebensprinzip empören und Gewalt über ihn zu erlangen ſuchen. So z. B. leiden wir, wenn unſer Blut in Aufruhr geräth und uns verhindert, mit vollkommener Freiheit zu denken, zu handeln, uns zu bewegen; unſre Thätigkeit iſt geſtört, wir handeln nicht nach einem freien Entſchluß unſres Willens, ſondern unter dem Einfluß einer fremden Macht; wir zittern, unſre Glieder werden krampfhaft bewegt u. ſ. w.

Daſſelbe findet bei allen unſeren Empfindungen ſtatt, ebenſowohl bei den ſchwächſten, als bei den ſtärkſten. Dieſe

Digitized by Google

Rückwirkung der einfachen Elemente auf den menſchlichen Organismus iſt nun aber allemal die Folge der Einwirkung eines äußeren Gegenſtandes; die Art, wie dieſer Gegenſtand auf die einfachen Elemente in unſerm Organismus wirkt, iſt die, daß der Gegenſtand, der ſich in einem Zuſtande der Gleichartigkeit oder Verwandtſchaft mit einem ſolchen Elemente befindet, eine gewiſſe Anziehung auf daſſelbe ausübt und auf dieſe Weiſe ſeine eigenen Bewegungen und Veränderungen auf den menſchlichen Körper überträgt. Betrachten wir z. B. die Empfindung der Hitze. Dieſe Empfindung iſt eine Veränderung des Normalzuſtandes unſres Körpers; ſie bringt mit ſich eine Abſpannung unſrer gewöhnlichen Thätigkeit, einen gewiſſen Grad von Leiden; wir fühlen, daß Etwas, was nicht wir ſelbſt ſind, auf uns wirkt. Dieſer äußere Gegenſtand kann z. B. brennendes Holz ſein; das Holz enthält Brennſtoff, Phlogiſtikon, und dieſer Brennſtoff iſt eben in voller Reaction gegen das Holz begriffen, er verzehrt oder löſt es auf. Nun befindet ſich aber auch ſolcher Brennſtoff im menſchlichen Körper; dieſer wird, durch die Berührung mit dem Brennſtoff in dem Holze, in Bewegung geſetzt; die Veränderung an dem Holze wiederholt ſich in ähnlicher Weiſe auch an unſrem Körper, wir werden ebenfalls gebrannt. Dies alſo iſt das Weſen der Eindrücke, welche die Objecte auf das Subject machen, oder, mit andern Worten, der Empfindungen des Subjects. Wie man ſieht, iſt die allgemeine Grundbedingung derſelben die materielle Gleichartigkeit des Subjects und der Objecte. Es iſt ein alter Spruch des Anaxagoras, nur Gleiches wirke auf Gleiches und nur Gleiches werde durch Gleiches erkannt. So alt dieſer Spruch iſt, ſo enthält er dennoch eine tiefe Wahrheit und führt uns, in ſeiner weitern Entwickelung, auf einen umfaſſenden philoſophiſchen Standpunkt. Eine ſolche Entwickelung

Digitized by Google

der angegebenen Idee haben wir in dem Vorhergehenden zu leiſten verſucht und wir wollen jetzt die Reſultate unſrer Betrachtungen in folgenden Hauptſätzen nochmals zuſammenfaſſen.

Erſtens, haben wir geſehen, daß zur Erklärung der Thatſache der Empfindung, als einer Einwirkung des Objects auf das Subject, es nöthig iſt, eine urſprüngliche und weſentliche Beziehung zwiſchen Beiden anzunehmen.

Zweitens, haben wir, bei der Unterſuchung dieſes Verhältniſſes, uns zu überzeugen geglaubt, daß die Materie der Objecte und des Subjects dieſelbe ſei, und daß ihr Unterſchied nur in dem Mehr und Minder von Vollkommenheit beſtehe, womit ein jedes derſelben dieſe Materie entwickelt.

Drittens, haben wir, geſtützt auf dies Geſetz der Gleichartigkeit, eine Erklärung der Wechſelwirkung zwiſchen Subject und Object zu geben verſucht. Wir haben gefunden, daß das eine Mal das Subject eine ſolche Wirkung äußert, indem es das Object ergreift, umgeſtaltet und zu einem Elemente ſeines eigenen Weſens verarbeitet, daß ein andres Mal das Object auf das Subject zurückwirkt und daſſelbe in denſelben Zuſtand oder auf denſelben niederen Grad der Entwickelung zu verſetzen ſucht, auf welchem es ſelbſt ſich befindet.

Viertens endlich, ſind wir durch alles Dies zu einer vollſtändigen und befriedigenden Erklärung der in Rede ſtehenden Thatſache gelangt, und zwar zu der Erklärung, daß die Empfindung eine Depreſſion oder Herabſetzung des Subjects von ſeinem Normalzuſtand in einen niederen Zuſtand ſei, und daß die Art und der Grad dieſer Herabſetzung uns die Art und den Grad der dieſelbe bewirkenden Kraft, d. h. des Eindruckes eines äußeren Gegenſtandes auf uns, anzeige.

Digitized by Google

Mit Hülfe dieſer Theorie, glauben wir nun im Stande zu ſein, die pſychologiſchen Ideen Kants zu vervollſtändigen und zu verbeſſern. Kant ſagt, die Empfindung ſei die Einwirkung eines äußeren Gegenſtandes auf uns; wir wiſſen jetzt, welches die Natur eines ſolchen Eindruckes ſei und auf welche Weiſe das Object eine Wirkung auf das Subject äußere. Nach der Kantſchen Anſicht, iſt die Seele, im Moment der Empfindung, in einem Zuſtande völligen Leidens oder bloßer Empfänglichkeit. Dieſer Ausdruck ſcheint uns nicht ganz genau, und wir würden vorziehen, zu ſagen, die Seele ſei während der Empfindung im Zuſtande eines partiellen Leidens. Nach unſrer Theorie nämlich, nimmt das Subject die Empfindungen nicht wie eine Waare in ſich auf, welche ihm von außen zugeführt wird, ſondern die Empfindungen entſtehen in dem Bewußtſein ſelbſt, durch den bloßen Eindruck oder Anſtoß des Objects auf das Subject. Die Senſualiſten hatten allerdings die Behauptung aufgeſtellt, die Seele empfange die Bilder der äußern Gegenſtände, wie ein Spiegel oder wie eine leere Tafel, auf welche man jeden beliebigen Inhalt befeſtigen könne. Dies war ungefähr die Idee Epikurs, welcher annahm, die Gegenſtände ſtrömten gewiſſe feine körperliche Theilchen aus, dieſe drängen in die menſchliche Seele ein und bildeten dort die Vorſtellungen von den Objecten. Kant hat die Theorie der Senſualiſten ſchlechthin aufgenommen, ohne ſie weiter zu entwickeln oder zu verbeſſern; er ſpricht von einer Materie der Empfindungen, als käme dieſe Materie uns als ſolche fertig von außen zu und als hätte unſere Seele dieſer Materie nur eine, gleichfalls bereitliegende, Form hinzuzufügen. Allein, wie wir eben geſehen haben, iſt weder das Object bloße Materie, noch das Subject bloße Form; es beſteht überhaupt zwiſchen Beiden keine Verſchiedenheit des Stoffes oder der Grundelemente,

Digitized by Google

ſondern blos ein Gradunterſchied. Derſelbe Stoff, aus welchem das Object gebildet iſt, findet ſich auch in dem Subject vor, und der Eindruck des Objects auf das Subject hat daher nicht den Erfolg, dem Subject ein neues Element zuzuführen, ſondern er bewirkt blos, daß aus der Geſammtheit des Bewußtſeins oder der Subſtanz des Subjects ſich ein Element ablöſt oder freimacht, welches daſelbſt, immitten einer Menge anderer Elemente, gebunden war.

Bis hierher haben wir es mit den Anſichten Kants über die Empfindung im Allgemeinen zu thun gehabt; allein es handelt ſich nun auch darum, die einzelnen Reſultate dieſer pſychologiſchen Thatſache, mit andern Worten, die einzelnen Operationen unſres Bewußtſeins, in ſeiner Beziehung auf das Object, kennen zu lernen. Kant hat dieſe Operationen des Bewußtſeins in verſchiedene Klaſſen getheilt, nach den verſchiedenen Vermögen, die er der menſchlichen Seele zuſchreibt. Die erſte Klaſſe umfaßt die Operationen der Sinnlichkeit, oder, nach dem Ausdrucke Kants, die reinen Formen der Anſchauung, die Ideen des Raums und der Zeit. Die zweite enthält die Kategorien des Verſtandes oder die allgemeinen Prinzipien. Die dritte gehört der Einbildungskraft an; die Operationen dieſer Klaſſe faßt Kant unter die allgemeine Benennung des Schematismus zuſammen. Endlich giebt es auch noch eine vierte Klaſſe ſolcher Bewußſeinshandlungen, allein dieſe gehören einer verfälſchten oder verkünſtelten Richtung unſrer Vernunft an; es ſind dies die ſogenannten transſcendenten Ideen. Unter dieſe verſchiedenen Operationen ſoll ſich alſo die ganze Thätigkeit des Subjects, in ſeiner Wechſelwirkung mit dem Object, vertheilen; aus dieſen verſchiedenen Momenten ſoll ſich unſre Erkenntniß von den Objecten zuſammen ſetzen. Hiernach wird alſo unſre Unterſuchung ſich hauptſächlich auf drei Punkte erſtrecken müſſen,

Digitized by Google

nämlich: 1) auf den Charakter dieſer Operationen im Allgemeinen; 2) auf die Eigenthümlichkeiten einer jeden Klaſſe derſelben; endlich 3) auf das Verhältniß dieſer verſchiedenen Klaſſen zu einander.

Der gemeinſame Zweck aller unſrer Bewußtſeinshandlungen beſteht, nach der Anſicht Kants, in der Beſtimmung oder Verbindung der einfachen Eindrücke oder Empfindungen. Natürlich tragen die verſchiedenen Bewußtſeinshandlungen auf verſchiedene Weiſe zu der Erreichung dieſes Zweckes bei. Die Sinnlichkeit beſtimmt die Empfindungen, indem ſie den unendlichen Stoff derſelben in die Formen des Raums und der Zeit faßt; der Verſtand unterwirft, mit Hülfe der zwölf Kategorien, dieſen einförmigen Inhalt der Anſchauung einer abermaligen Beſtimmung; die Einbildungskraft endlich fügt zwar keine neuen Formen hinzu, aber ſie wendet die Formen des Verſtandes auf die Materie der ſinnlichen Anſchauung an und geſtaltet dadurch dieſe Letztere zu einer objectiven Erkenntniß. Wir finden hier Zweierlei zu bemerken. Erſtens, wird die Idee der Beſtimmung, welche Kant als das gemeinſchaftliche Merkmal aller Bewußtſeinshandlungen, inſofern ſich dieſe auf ein Object beziehen, anzunehmen ſcheint, in einem andern Sinne von den Verrichtungen der Sinnlichkeit, in einem andern von denen des Verſtandes gebraucht; zweitens, kommt dieſelbe Idee abermals in einer ganz verſchiedenen Bedeutung in Bezug auf die Einbildungskraft vor.

Die Sinnlichkeit, ſagt Kant, beſtimmt oder geſtaltet die Materie der Empfindungen, indem ſie dieſelbe unter die Ideen des Raumes und der Zeit befaßt, welche die Formen der Receptivität ſind. Der Verſtand beſtimmt ebenfalls die Empfindung, nämlich durch die Kategorien; allein dieſe ſind Formen der Spontaneität. Beide Vermögen ſind alſo weſentlich verſchieden; das eine iſt receptiv oder paſſiv, das andere

Digitized by Google

ſelbſtthätig; dennoch ſollen beide die unbeſtimmte Materie der Empfindungen beſtimmen. Wie Kant behauptet, hat die Sinnlichkeit durchaus keine Selbſtthätigkeit, ſie empfängt blos die Eindrücke von außen; allein, ſie empfängt dieſelben doch nur nach den Geſetzen ihrer eigenen Natur, d. h. nach den ihr angeborenen Formen der Anſchauung. Allein, iſt in dieſer Operation der Sinnlichkeit nicht ſchon eine gewiſſe Selbſtthätigkeit enthalten? Setzt nicht die Beſtimmung der äußeren Eindrücke, wie ſie hier durch die Formen der Anſchauung ſtattfinden ſoll, eine gewiſſe Reaction von Seiten der Sinnlichkeit voraus? Wenn wir eine Maſſe Waſſer in einen Raum einlaſſen, allein nachdem wir zuvor dieſen Raum durch verſchiedene Scheidewände eingegrenzt und abgetheilt haben, können wir da wohl ſagen, wir nehmen das Waſſer blos auf, ohne ihm einen thätigen Widerſtand entgegenzuſetzen? Gewiß nicht. Ganz ſo aber iſt es mit unſrem Bewußtſein. Unſre Sinnlichkeit nimmt auch die äußeren Eindrücke nur unter einer beſtimmten Form in ſich auf; ſie iſt folglich auch ſchon bei dieſer, ſcheinbar receptiven Operation in gewiſſem Sinne thätig, und ihre Thätigkeit iſt von der des Verſtandes nur dem Grade nach verſchieden, indem nämlich der Verſtand bei ſeinen Verrichtungen einen höhern Grad von Freiheit entwickelt. Nun giebt es aber auch noch eine andere, ſehr bemerkenswerthe Verſchiedenheit zwiſchen dieſen beiden Arten von Bewußtſeinshandlungen und einer dritten, welche Kant der Einbildungskraft zuſchreibt. Die Sinnlichkeit und der Verſtand enthalten, ſo ſcheint es wenigſtens, gewiſſe fertige und bereitliegende Formen; aber erſt die Einbildungskraft vertheilt und ordnet in dieſe Formen die geſtaltloſe Materie. Hiernach ſcheint es, als käme der Charakter der Thätigkeit eigentlich nur der Einbildungskraft zu, denn die beiden andern Vermögen verfahren nicht geſtaltend, bringen keine neuen Bildungen

Digitized by Google

hervor, sondern bieten nur die fertigen Formen, die Begriffe von Raum und Zeit und die Kategorien, der Einbildungskraft dar, welche dieselben anwendet. Die Einbildungskraft umfaßt also mit ihren Operationen das Gebiet der Sinnlichkeit und das des Verstandes, und diese beiden letztern Vermögen erscheinen blos als einzelne Aeußerungen jenes Grundvermögens. Kant selbst sagt, der Verstand bilde seine Grundsätze nur mit Hülfe der Einbildungskraft oder des inneren Sinnes. Hier nimmt er also die Einbildungskraft für das eigentlich thätige Vermögen des Verstandes, verwechselt sie aber auch gleichzeitig mit einer Operation der Sinnlichkeit, denn der innere Sinn ist, zufolge einer Erklärung, die Kant an einer andern Stelle giebt, nichts Weiteres, als die Idee der Zeit. Ferner sagt Kant, der Mensch erkenne Alles durch die synthetische Apperception; diese synthetische Apperception ist aber wieder, nach den eigenen Ausdrücken der Kritik, nichts Anderes, als die Einbildungskraft. Nach allen diesen Erklärungen, sollte man meinen, die Einbildungskraft sei das oberste und herrschende Prinzip aller Bewußtseinshandlungen. Andrerseits, finden wir jedoch auch bei Kant die Ansicht festgehalten, daß die Thätigkeit des menschlichen Bewußtseins ihren Abschluß in gewissen festen Formen und allgemeinen Gesetzen des Verstandes finde und daß die Einbildungskraft diesen Gesetzen schlechthin zu gehorchen habe. Um in diese Verwirrung der Kantschen Idee einigermaßen Licht zu bringen, müssen wir untersuchen, welches die Natur, der Werth und die Aufgabe eines jeden dieser Vermögen sei.

Erinnern wir uns zuvörderst, daß der allgemeine Zweck dieser verschiedenen Bewußtseinshandlungen der ist, die Empfindungen zu bestimmen, d. h. ihnen eine Form, eine Einheit zu geben, sie zu einem Ganzen zu verknüpfen. Wir dürfen also wohl annehmen, daß jedes dieser Vermögen unsrer

Digitized by Google

Seele die Empfindungen auf eine andere Weiſe beſtimmt. Die Sinnlichkeit beſtimmt ſie durch die Formen des Raums und der Zeit; der Verſtand durch die Ideen der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität; die Einbildungskraft endlich durch die Zahl, den Grad, die Zeitfolge u. ſ. w.

Wir müſſen nun vor allen Dingen dieſe verſchiedenen Beſtimmungsformen, die Ideen des Raums, der Zeit, der Quantität, der Zahl u. ſ. w., eine nach der andern, kritiſch unterſuchen; ſodann werden wir zu erörtern haben, welches ihre gegenſeitige Beziehung iſt, und zuletzt werden wir auf die allgemeine Frage nach dem gemeinſamen Zwecke aller dieſer Beſtimmungen zurückkommen.

Die beiden erſten Ideen a priori ſind die des Raums und der Zeit. Dieſe Ideen waren von den Senſualiſten für bloße Abſtractionen erklärt worden. Kant machte daraus Formen a priori der reinen Anſchauung. Im Grunde ſind dieſe beiden Anſichten nicht ſo verſchieden, als ſie auf den erſten Blick erſcheinen. Die Senſualiſten ſagen, der Menſch bilde ſich die Idee des Raums durch die Beobachtung der gegenſeitigen Begrenzung der verſchiedenen Körper, und ebenſo die Idee der Zeit durch die Betrachtung der Aufeinanderfolge verſchiedener Thatſachen. Kant dagegen behauptet, daß dieſe beiden Ideen nicht erſt von uns gebildet werden, ſondern daß ſie ſich in uns vor allen Empfindungen befinden; allein er macht ihr Hervortreten gleichfalls von den Empfindungen abhängig; er betrachtet ſie nicht als Univerſalien, wie es die Idealiſten gethan hatten, ſondern er beſchränkt ihren Gebrauch auf die Erkenntniß von Erſcheinungen. Während alſo die Senſualiſten ſich die Sache ſo vorſtellen, als ob die Anſchauung einer Mehrheit von Gegenſtänden unſer Bewußtſein unmittelbar nöthige, dieſe Gegenſtände unter der Form

Digitized by Google

des Nebeneinanderseins im Raume oder des Nacheinanderseins in der Zeit zu betrachten, so nimmt Kant an, daß diese Ideen, welche vorher in unsrer Seele gleichsam schlummerten, durch die Empfindung geweckt und in Thätigkeit gesetzt werden. Ob nun eine Idee, welche bisher in unsrem Bewußtsein schlummerte, durch einen äußern Eindruck geweckt wird, oder ob dieselbe Idee sich überhaupt erst durch einen solchen Eindruck bildet, dies scheint uns, der Sache nach, ziemlich gleich zu sein; vorausgesetzt, daß eine solche Idee von den verschiedenen Individuen auf eine regelmäßige und gleichmäßige Art gebildet wird, was auch die Sensualisten nicht gerade leugnen. Wir sagen daher besser ganz allgemein, der menschliche Geist habe von Natur die Einrichtung, alle Erscheinungen unter den Formen des Raums und der Zeit zu betrachten. Allein, worauf es uns hier haupsächlich ankommt, ist die Art, wie diese Betrachtung stattfindet, und hier müssen wir denn gestehen, daß es uns scheint, als habe Kant keine ganz deutliche Vorstellung von der Natur des Raums und der Zeit gehabt. Das eine Mal sagt er, Raum und Zeit seien die einzigen Formen, welche unverändert übrig bleiben, wenn wir uns alle Dinge hinwegdenken; ein andres Mal dagegen behauptet er, es gebe keinen leeren Raum und keine leere Zeit, man dürfe diese Ideen gar nicht von den sinnlichen Empfindungen trennen. Auf der einen Seite, leugnet er, daß Raum und Zeit Verhältnißbegriffe seien; auf der andern Seite, sind gleichwohl alle die Merkmale, welche er ihnen zutheilt, von der Art, daß sie eine Beziehung eines Objects auf das andere ausdrücken. Um diese Zweideutigkeit in der Kantschen Theorie des Raumes und der Zeit zu erklären, müssen wir uns auf eine genauere Untersuchung über das Wesen dieser beiden Begriffe einlassen.

Wir sagen, alle Dinge seien in Raume und jedes Ding

Digitized by Google

nehme einen bestimmten Raum ein. In diesen beiden Sätzen finden wir den Begriff: Raum, in einer doppelten Bedeutung gebraucht. Wenn wir ein hölzernes Gefäß nehmen, und in dieses Gefäß Wasser oder eine andere Flüssigkeit gießen, so sagen wir, diese Flüssigkeit nehme einen bestimmten Raum ein. Betrachten wir dagegen die Himmelskörper, so sagen wir, diese Körper seien im unendlichen Raume oder auch schlechthin im Raume. Beide Male findet ein Verhältniß zwischen zwei verschiedenen Dingen statt, nämlich, zwischen einem ausgedehnteren oder unbestimmteren und einem anderen, bestimmteren und compacteren Dinge; allein mit dem Unterschiede, daß in dem einen Falle das unbestimmtere auf das bestimmtere, in dem andern dagegen das bestimmtere auf das unbestimmtere bezogen wird. Zur Erklärung dieser Thatsache, müssen wir uns die früher entwickelte Theorie von den allgemeinen Grundverhältnissen aller Dinge unter einander ins Gedächtniß zurückrufen. Wir haben gesehen, daß jedes Ding die allgemeinen Stoffe auf eine bestimmte Weise entwickelt und gestaltet. Die einfachste Form dieser Entwicklung ist nun die Verdichtung der einfachen Theile der Materie oder Dasjenige, was wir gewöhnlich die Dichtigkeit an den Körpern nennen. Jeder Körper unterscheidet sich von den andern Körpern durch den ihm eigenthümlichen Grad von Dichtigkeit. Nun besteht aber auch eine Reaction der minder dichten Körper gegen die dichteren; dies ist die Ausdehnung. Die Ausdehnung ist eine centrifugale Bewegung, die Verdichtung eine centripetale. Jeder Körper hat nun eine gewisse Ausdehnung, in Bezug auf andere, dichtere Körper; jeder Körper hat aber auch eine gewisse Dichtigkeit, in Bezug auf andere, minder dichte; nirgends aber in der Natur giebt es eine absolute Ausdehnung oder eine absolute Dichtigkeit; denn ein absolut dichter Körper wäre ein bloßer mathematischer Punkt,

Digitized by Google

ein Nichts; und ein absolut ausgedehnter Körper wäre ein völlig Leeres, also ebenfalls Nichts. Nun bestimmen oder messen wir die Dichtigkeit oder die Ausdehnung eines Körpers jederzeit nach der Dichtigkeit oder Ausdehnung eines andern Körpers. So dient uns, in dem obigen Beispiele, ein fester Körper als Maß für die Ausdehnung einer Flüssigkeit; wir können dem Wasser oder der Luft nicht anders einen bestimmten Raum anweisen, als wenn wir sie in feste Körpergrenzen fassen. Dasselbe Quantum Luft, welches, im Zustande der Zusammenpressung, ein bestimmtes Gefäß füllt, füllt durch seine Ausdehnung auch ein anderes, größeres Gefäß. Wir messen also hier die Ausdehnung der Luft, indem wir jene beiden Gefäße mit einander vergleichen. Oder, wir nehmen zwei Stücken Thon; wir verdichten das eine derselben bis zu dem Grade, daß es ein fester Körper wird; wir lassen das andere in seinem weichen und halbflüssigen Zustande. Die dichtere Masse dient uns sodann als Maß für die minder dichte; wir sagen, die letztere nehme einen drei oder viermal größern Raum ein als die erstere. Um diese Operationen zu vereinfachen, wählen wir gewöhnlich einen bestimmten Grad von Ausdehnung als Normalmaß. Solche Normalmaße sind z. B. der Zoll, die Elle, der Fuß u. s. w. Nun bilden wir uns aber auch die Idee einer unendlichen oder absoluten Ausdehnung, gleichsam als der gemeinschaftlichen Basis aller ausgedehnten Körper. Diese Idee oder, richtiger gesagt, diese Abstraction ist nun Das, was wir gewöhnlich den Raum oder auch wohl den leeren Raum, den unendlichen Raum nennen. Allein diese Abstraction ist eine bloße Einbildung der Metaphysiker, denn, wie wir eben gesehen haben, giebt es kein absolut ausgedehntes oder einfaches Element, sondern blos verschiedene Grade und verschiedene Verhältnisse der Ausdehnung und der Zusammenziehung. Die Idee des Rau-

Digitized by Google

mes iſt alſo kein ſelbſtſtändiger oder abſoluter, ſondern nur ein Verhältnißbegriff. Es giebt keinen Raum an ſich, ſondern, Das, was wir Raum nennen, iſt nur die Beziehung eines Dinges auf das andere, mit Hinſicht auf ihre Ausdehnung oder Dichtigkeit. Man kann alſo gewiſſermaßen ſagen, ein Ding diene dem andern zum Raume, d. h. zur Baſis, auf welcher oder in welcher daſſelbe ſich entwickelt und beſteht. So dient die Erde den Mineralien, den Pflanzen und den Thieren zur Baſis; ſo wiederum der Erde das Waſſer, dem Waſſer die Luft, und ſo ins Unendliche fort: Wir ſagen, Die Thiere leben auf der Erde; die Erde iſt von Waſſer und Luft umgeben; und ſo dient uns, in allen dieſen Beiſpielen, das ausgedehntere Element zur Beſtimmung der Raumverhältniſſe des dichteren. Dies alſo iſt der einzige erfahrungsmäßige Gebrauch der Idee des Raumes. Wenn z. B. in den Naturwiſſenſchaften von dem Raume oder wohl auch von dem leeren Raume die Rede iſt, ſo verſteht man unter dieſen Ausdrücken allemal nur den nächſten oder relativen Raum eines Körpers, die Ausdehnung eines Elements im Verhältniß zu einem andern; niemals aber verbindet der Naturforſcher mit dieſen Bezeichnungen die metaphyſiſche Idee eines abſoluten Raums oder einer abſoluten Ausdehnung. Der Phyſiker ſpricht von einer Bewegung im leeren Raume, und meint damit die gänzliche Abweſenheit oder die größte Verdünnung der atmoſphäriſchen Luft; aber er behauptet durchaus nicht, daß dieſer Raum nun abſolut leer ſei, daß er gar keine Elementartheile mehr enthalte. Der Geometer ſagt, der Punkt nehme keinen Raum ein, aber auch dies iſt nur eine künſtliche Abſtraction unſres Denkens, denn der Punkt, welchen der Mathematiker zeichnet, hat immer noch eine gewiſſe Ausdehnung. Was alſo an der Idee des Raums wahrhaft allgemein und, wenn man ſo will, a priori iſt, das iſt blos die Idee oder

Digitized by Google

Regel, ein Ding durch das andere, in Bezug auf seine Dichtigkeit oder auf seine Ausdehnung, zu bestimmen. Allein der Begriff der Ausdehnung und der Dichtigkeit selbst ist kein allgemeiner, keine Normalidee, sondern ein bloßer Verhältnißbegriff, das Product einer bestimmten Erfahrung oder Anschauung. Es giebt kein absolut ausgedehntes und kein absolut ausdehnungsloses Ding, sondern blos mehr und minder ausgedehnte, mehr und minder dichte Gegenstände oder Körper.

Der Begriff der Zeit scheint einer noch mannigfaltigeren Anwendung fähig zu sein, als der Begriff des Raums. Wir sagen: Alles geht in der Zeit vor sich; wir sprechen von verschiedenen Zeitabschnitten oder Zeiträumen; wir sagen, eine Handlung habe lange Zeit gedauert, eine Bewegung habe in einer bestimmten Zeit stattgefunden, die Zeit verfließe schnell u. s. w. Doch enthalten alle diese Sätze, in welchen der Begriff der Zeit auf verschiedene Weise vorkommt, die Idee eines Verhältnisses zwischen zwei verschiedenen Thatsachen. Wenn wir sagen, es geschehe Etwas in der Zeit, so vergleichen wir zwei Dinge, das eine, welches in Bewegung ist, z. B. die Handlung eines Menschen, und ein zweites, welches unbeweglich zu sein scheint, z. B. das unveränderliche oder wenigstens in seinen Veränderungen sich gleichförmig wiederholende Sein der Natur. Wenn wir von der Schnelligkeit der Zeit sprechen, so müssen wir eine bestimmte Bewegung haben, an welcher wir eine andere Bewegung messen u. s. w. Wir müssen jedoch die Natur dieses Verhältnisses noch etwas genauer entwickeln. Wir sagen, eine Bewegung habe eine Stunde gedauert; was heißt dies? Offenbar dient uns die Bewegung der Uhr als Zeitmaß für die Dauer einer andern Bewegung. Oder, wir sagen, ein Mensch habe dreißig Jahre gelebt; auch hier haben wir zwei parallel-

Digitized by Google

gehende Bewegungen: das Leben, die Entwickelung dieſes Individuums, und die gleichförmige Bewegung der Erde um die Sonne. Aus dieſen Beiſpielen erhellt, daß es verſchiedenerlei Bewegungen giebt, daß die einen einfacher und gleichförmiger, die andern zuſammengeſetzter und verwickelter ſind; daß die Bewegungen der erſtern Art uns als Maßſtab für die Bewegungen der zweiten Art dienen, und daß dieſes Verhältniß zwiſchen zwei Bewegungen, einer einfacheren und einer zuſammengeſetzteren, Dasjenige iſt, was wir unter dem Begriff der Zeit verſtehen. Dieſer Begriff der Zeit iſt alſo ebenſowohl ein bloßer Verhältnißbegriff, als der Begriff des Raums. Die Zeit iſt nicht ein beſonderes Ding, auch nicht eine allgemeine, d. h. für alle Fälle gleichbleibende Form der Anſchauung; es giebt keine Zeit als ſolche, ſondern es giebt nur gewiſſe einfache Bewegungen oder Thatſachen, mit welchen wir alle andere Bewegungen oder Thatſachen vergleichen, durch welche wir dieſe letzteren meſſen oder beſtimmen. Schon Ariſtoteles nannte die Zeit das Maß der Bewegung; dieſen Ausdruck würden wir als den richtigen wieder aufnehmen, nur mit der kleinen Veränderung, daß wir ſagen, man nenne Zeit, mit Bezug auf eine Bewegung, Dasjenige, was zum Maß dieſer Bewegung dient, oder, der Begriff: Zeit, drücke aus, daß wir eine Bewegung durch die andere meſſen. Was nun aber die metaphyſiſche Idee der Zeit betrifft, d. h. die Idee, daß die Zeit eine ſelbſtſtändige Form oder Bewegung ſei, welche übrig bleibe, wenn wir alle empiriſche Bewegungen hinwegnehmen, ſo iſt dieſe Idee auf ähnliche Weiſe entſtanden, wie die Idee des abſoluten Raums. Man hat nämlich irgend eine Bewegung, welche unter allen empiriſchen Bewegungen als die verhältnißmäßig einfachſte erſchien, für eine abſolut einfache, gewiſſermaßen für den abſoluten Typus der Bewegung genommen und ihr die Be-

Digitized by Google

nennung der Zeit beigelegt. Betrachten wir genau die Vorstellung, welche wir uns von der Zeit an ſich machen, d. h. von der Zeit ohne allen empiriſchen Inhalt, ſo finden wir zunächſt, daß wir gewöhnlich dieſe Idee noch auf etwas Empiriſches anwenden, nämlich, auf die regelmäßige Bewegung der Erde und der andern Planeten um die Sonne. Wenn wir z. B. von der unendlichen Zeit oder Ewigkeit ſprechen, ſo denken wir uns eine lange Reihe von Tagen oder Jahren ohne alles Geſchehen und ohne alle Veränderung. Wir verſtehen alſo hier unter der leeren Zeit nicht die gänzliche Abweſenheit einer jeden beſtimmten Bewegung, ſondern nur die Abweſenheit der Bewegung einer höheren Ordnung, z. B. der menſchlichen Handlungen. Bisweilen nun geben wir allerdings dieſer Idee eine noch weitere Ausdehnung; wir abſtrahiren auch von der Bewegung und dem Vorhandenſein ſelbſt der einfachſten Naturweſen, der Erde, der Planeten u. ſ. w. und ſo kommen wir dann auf die Idee einer völlig leeren Ewigkeit, entweder vor der Schöpfung der Welt oder nach ihrer Zerſtörung. Allein ſelbſt dann ſind wir nicht im Stande, uns dieſe Ewigkeit ohne jede Bewegung oder Aufeinanderfolge von Momenten vorzuſtellen, ſondern ſtets müſſen wir dabei an eine Verſchiedenheit von Momenten, an einen Fortſchritt, an eine Bewegung denken, mag dieſe auch ſo einförmig, ſo langſam und ununterſcheidbar ſein, als ſie wolle. Es iſt eine ſehr gewöhnliche Vorſtellung, ſich die Ewigkeit unter dem Bilde Saturns zu denken, welcher eine Sanduhr hält und die Sandkörner zählt, welche, eines nach dem andern, darin herabfallen, während rings um ihn her tiefes Todesſchweigen herrſcht. Dieſes Bild zeigt uns, daß wir uns die Idee der abſoluten oder leeren Zeit nicht anders vorſtellig machen können, als dadurch, daß wir eine empiriſche Thatſache zu Hülfe nehmen. Die Bewegung der Sand-

Digitized by Google

körner in der Sanduhr ist eine bestimmte, empirische und materielle Bewegung. Diese Bewegung ist allerdings unter allen empirischen eine der einfachsten und dient uns ebendeshalb als Zeitmaß für andere, zusammengesetztere Bewegungen. Allein eine absolut einfache Bewegung ist es dennoch nicht, denn wir können sie ebenfalls durch andere, noch einfachere Bewegungen messen, und wenn wir uns daher die Zeit, als etwas an sich oder außerhalb aller Erfahrung Stehendes, unter jenem Bilde vorstellen, so zeigt dies nur, daß die Idee der Zeit selbst oder der Ewigkeit nichts Anderes ist, als eine künstliche und willkührliche Abstraction. Etwas Aehnliches findet statt, wenn wir uns die Zeit unter dem Bilde einer Linie denken. Die Linie oder vielmehr das Ziehen der Linie ist ebenfalls eine empirische Bewegung, und wenn wir auf uns selbst aufmerksam sind, so werden wir finden, daß wir diese Bewegung allemal mit dem Merkmale einer bestimmten Schnelligkeit vorstellen, daß wir also dieselbe in Gedanken mit andern Bewegungen vergleichen, welche schneller oder mannigfaltiger sind, als diese. Wenn dagegen Kant von einer Aufeinanderfolge der Thatsachen in der Zeit spricht, so erklärt sich uns dies sehr leicht durch die von uns angegebene Idee. Um die Aufeinanderfolge zweier Thatsachen zu beobachten und zu bestimmen, bedarf es noch einer dritten Thatsache, welche in einer gleichmäßig sich wiederholenden Bewegung vor sich geht. Wir sagen, der Frühling folge auf den Winter, weil, trotz dieser theilweisen Veränderung der Natur, doch ein anderer Theil derselben Natur unverändert bleibt oder vielmehr seine Veränderung und Bewegung gleichförmig wiederholt. Kant wendet die Idee der Zeit vorzugsweise in dieser Beziehung an, giebt ihr aber hierbei eine ausgedehntere Bedeutung, als dies gewöhnlich geschieht; indem er nämlich die Zeit als die allgemeine Form des innern Sin-

Digitized by Google

nes betrachtet, bezieht er dieſelbe nicht blos auf die Verrichtungen der Sinnlichkeit, ſondern auch auf die Verrichtungen der Einbildungskraft und des Verſtandes. Die Verrichtungen dieſes inneren Sinnes oder der Einbildungskraft kommen nun allerdings, wie Kant ſehr richtig bemerkt, in allen Handlungen unſres Bewußtſeins vor, d. h. alle unſre Bewußtſeinshandlungen haben den Zweck, eine Vorſtellung mit der andern zu vergleichen, eine durch die andere zu meſſen und zu beſtimmen. Die Idee des Raums, die Idee der Quantität, die der Qualität u. ſ. w. ſind insgeſammt blos beſtimmte Formen dieſes allgemeinen Verhältniſſes, oder beſtimmte Vergleichungspunkte für die äußeren Gegenſtände. Wenn wir ein Object in Bezug auf ſeine Ausdehnung meſſen, ſo iſt dies allerdings eine Vorſtellung des äußeren Sinnes, welcher die Ausdehnung des Objects als eine vollendete Thatſache, als einen vorhandenen Zuſtand deſſelben auffaßt. Allein dieſelbe Thatſache kann auch Gegenſtand unſres inneren Sinnes werden, wenn wir nämlich das Object im Momente des Ausgedehntwerdens, alſo die Ausdehnung ſelbſt als etwas erſt Werdendes, nach der Aufeinanderfolge ihrer Momente, betrachten. Wir können z. B. beobachten, wie die erhitzte Luft in dem Ballon ſich ausdehnt; wir können ſagen, die Ausdehnung der Luft finde ſtatt mit einer Schnelligkeit von einem Zoll in der Minute.

Wie Zeit und Raum, ſo ſind auch die Begriffe der Quantität und Qualität Verhältnißbegriffe, d. h. ſie werden angewendet, um ein zuſammengeſetzteres oder entwickelteres Object durch ein einfacheres zu meſſen und zu beſtimmen. Das Weſen der Quantität oder der Zahl beſteht darin, daß wir irgend ein Object als Einheit nehmen, d. h. als Maß für die übrigen Objecte; daß wir ſodann dieſe Einheit regelmäßig wiederholen und endlich aus dieſer regelmäßigen

Digitized by Google

Wiederholung mehrerer Einheiten eine neue Einheit oder Zahl bilden. So entsteht z. B. die Zahl 5, indem wir an die Stelle mehrerer einfacher Acte unsrer Einbildungskraft einen zusammengesetzteren, als deren Totalität, setzen. Jede solche Totalität wird die Basis einer neuen Totalität; so z. B. giebt eine fünfmalige Wiederholung der Zahl 5 die Zahl 25, welches eben so viel ist, als hätten wir fünf und zwanzig Mal die erste Einheit wiederholt. Eben so messen wir eine Größe durch ein körperliches Maß. Ein Haus z. B. erscheint uns in der gewöhnlichen Wahrnehmung als eine Einheit; wollen wir jedoch seine Größe messen, so müssen wir gewissermaßen das Haus erst aus einer einfacheren Einheit zusammensetzen; wir müssen z. B. einen Fuß oder eine Elle an dasselbe anlegen und damit so lange fortfahren, bis wir an das Ende gekommen sind.

Um die Qualität eines Objects zu bestimmen, bedürfen wir ebenfalls eines andern Objects, dessen Qualität uns schon bekannt ist. Wir empfinden unmittelbar die Wärme eines geheizten Zimmers; allein, um den Grad dieser Wärme zu bestimmen, müssen wir von einem niederen Grade zu diesem gegenwärtigen aufsteigen und so diesen letzteren durch jenen ersteren messen. Dies thun wir z. B. bei der Anwendung des Thermometers, wo auch ein bestimmter Grad oder eine bestimmte Einheit allen übrigen empirischen Empfindungen von Wärme zu Grunde gelegt wird. Aehnlich ist es auch mit andern Eigenschaften der Dinge. Um den Grad der Entwickelung eines Menschen uns vorzustellen, fragen wir vor allen Dingen nach seinem Alter, d. h. wir gehen in Gedanken zurück bis zu demjenigen Punkte, wo diese Entwickelung noch in ihrem ersten Stadium oder = 1 war, und von da wieder, durch eine Reihe einzelner Entwickelungsmomente bis zu dem gegenwärtigen Entwickelungsgrade vorwärts.

Digitized by Google

Indem wir alſo z. B. ſagen: Der Menſch iſt dreißig Jahre alt, faſſen wir ſeinen gegenwärtigen Zuſtand als das Reſultat einer dreißigmaligen Wiederholung einer niederen Entwickelungseinheit auf.

Dies iſt im Allgemeinen das Weſen und der Zweck aller Verrichtungen unſrer Einbildungskraft, in Bezug auf die Quantität und überhaupt auf die einfachſten Verhältniſſe der Objecte. Die Beſtimmung aller dieſer Verrichtungen iſt, die Gegenſtände in ihre einfachen Elemente zu zerlegen und daraus wieder zuſammenzuſetzen; es ſind alſo wirkliche ſynthetiſche Verrichtungen. Allein wir müſſen ſogleich hinzufügen, daß dieſelben auch rein formell oder quantitativ ſind. Wir wollen uns hierüber ſogleich deutlicher erklären. Wir haben oben geſehen, daß die Exiſtenz und die Thätigkeit eines jeden Weſens in einer ſtetigen Entwickelung beſteht. Dieſe Entwickelung geht unmittelbar aus ſeinem Bildungstriebe oder ſeiner Selbſtthätigkeit hervor. Das Selbſtbewußtſein eines Weſens beſteht nicht in einer innern Vorſtellung oder Idee, wodurch es ſein eignes Daſein gewiſſermaßen präformirte oder conſtruirte, ſondern in einer unmittelbaren Entwickelung deſſelben. Der einzige unmittelbare Act unſerer Thätigkeit iſt eben die That, die äußere, auf einen beſtimmten Gegenſtand gerichtete Handlung; Vorſtellung und Reflexion ſind blos mittelbare Acte; ſie ſind keine productive, ſondern nur reproductive Verrichtungen unſres Bewußtſeins. Die productive Thätigkeit unſres Weſens beſteht darin, daß wir, vermöge der unmittelbaren, ſtetigen und organiſchen Wirkſamkeit unſeres Bildungstriebes, die einfachen Elemente zu einem belebten und beſeelten Ganzen geſtalten. Die reproductiven Verrichtungen der Reflexion dagegen haben den Zweck, jene unmittelbare, organiſche Verbindung und Entwickelung der einfachen Theile durch eine mechaniſche oder

Digitized by Google

äußerliche Zuſammenſetzung annäherungsweiſe zu wiederholen. So z. B. zerlegt unſre Reflexion den menſchlichen Körper, der in ſich ein organiſches Ganzes iſt, in gewiſſe einzelne Theile, die uns, als ſolche, äußerlich erſcheinen, z. B. Kopf, Leib, Arme, Füße u. ſ. w., und ſetzt ihn ſodann aus dieſen wieder zuſammen, freilich auf ganz äußerliche, formelle oder quantitative Weiſe, indem ſie nämlich jene Theile nur neben einander zu ſtellen vermag, wie wir etwa die einzelnen Einheiten beim Zählen zuſammenſtellen, ohne jedoch im Stande zu ſein, das organiſche Band, welches ſie innerlich zuſammenhält und belebt, zu reproduciren. Dieſes Verfahren, wodurch wir Dasjenige, was in der Wirklichkeit ein organiſches Ganzes, der unmittelbare Ausdruck einer lebendigen Thätigkeit iſt, zu einem blos Formellen, Aeußerlichen oder Quantitativen machen, nennen wir Abſtraction. Nun giebt es aber zwei verſchiedene Arten von Abſtraction, eine geſetzliche und eine ungeſetzliche. Die erſtere Art findet ſich in den Vorſtellungen der Mathematik und aller ſogenannten exacten Wiſſenſchaften; die zweite gehört der Metaphyſik an. Die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften abſtrahiren ausdrücklich von der Erkenntniß des individuellen Lebens, der beſtimmten Daſeins- oder Handlungsweiſe eines Dinges, und ziehen nur deſſen formale Beſchaffenheit, d. h. ſein äußeres Verhältniß zu andern Dingen, in Betracht. Die Phyſik z. B. betrachtet den menſchlichen Körper in Beziehung auf ſeine Form oder Ausdehnung, ohne auf das organiſche Leben in dieſem Körper Rückſicht zu nehmen; ſie mißt die Wärme des menſchlichen Körpers durch die Ausdehnung des Queckſilbers im Thermometer, ohne ſich anzumaßen, die eigentliche Natur dieſer Wärme darzuſtellen; ſie berechnet auf ähnliche Weiſe die Schwere der Körper, ohne auch in ihr inneres Weſen einzudringen. Selbſt die höheren Theile der

Digitized by Google

Naturwiſſenſchaft, welche das Organiſche zu ihrem Gegenſtande haben, müſſen ſich doch beſcheiden, nicht das eigentliche Weſen, die lebendige Kraft und Bewegung des Organismus, ſondern blos die äußern Erſcheinungen oder Wirkungen zu erkennen, in denen jenes innere Leben ſich abſpiegelt. Wir ſtreben überall nach einer exacten Erkenntniß der Dinge, darum ſuchen wir dieſelben zu zählen, zu meſſen und zu wägen. Allein eben dieſe Exactheit, dieſe Schärfe und Sicherheit der mathematiſchen Operationen iſt die Folge einer Beſchränkung, welche die mathematiſchen Wiſſenſchaften ſich ſelbſt auferlegen und welche darin beſteht, daß ſie auf die Erkenntniß des eigentlichen Weſens der Dinge, d. h. ihrer inneren, organiſchen Bildung, verzichten, und ſich mit der Anſchauung und Berechnung ihrer äußeren Verhältniſſe, ihrer formellen oder quantitativen Beziehungen begnügen. Die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften gewähren uns alſo allerdings keine vollſtändige oder adäquate Erkenntniß von den Dingen, ſondern blos eine annähernde, gleichſam eine Erkenntniß aus zweiter Hand. Allein dieſe Beſchränkung iſt kein Mangel der mathematiſchen Methode, ſondern nur die natürliche Folge davon, daß überhaupt unſer Denken nur ein Reproduciren, kein wirkliches Produciren, ein vermittelter, kein unmittelbarer Act unſrer Thätigkeit und unſres Bewußtſeins iſt.

Die Metaphyſik nun aber will durchaus ein vollſtändiges Wiſſen von dem Weſen der Dinge ſelbſt und nicht blos eine Erkenntniß ihrer äußeren Formen und Verhältniſſe haben. Um ein ſolches Wiſſen zu erreichen, bedient ſie ſich ebenfalls der allgemeinen oder einfachen Ideen, welche überhaupt das einzige Inſtrument unſres Denkens ſind. Sie ahmt ſogar, in ihren ſynthetiſchen Sätzen, die mathematiſche Methode nach; allein, was ihr Verfahren von dem der Mathematik

ſcheidet, iſt dies, daß ſie ſich das Anſehen giebt, als vermöchte ſie auf dieſem Wege in das Innere der Dinge zu dringen und deren lebendige Entwickelung unmittelbar wahrzunehmen. Dieſe Anmaßung der Metaphyſik iſt ſchuld an ihrem transſcendenten Charakter. Weil ſie nämlich nicht im Stande iſt, mit den formalen und quantitativen Ideen das beſtimmte, individuelle Sein der empiriſchen Objecte zu erfaſſen, muß ſie ebenfalls von dieſem individuellen Sein derſelben abſtrahiren; aber ſie thut dies nicht, wie die Mathematik, unter ausdrücklicher Verzichtleiſtung auf eine vollſtändige Erkenntniß der Dinge, ſondern im Gegentheil erklärt ſie die allgemeinen Elemente, welche allein ſie an den Dingen aufzufaſſen vermag, für deren wahres Sein, während doch die Erfahrung uns lehrt, daß dieſe Elemente nur die Baſis der beſtimmten Exiſtenzen, nicht aber deren eigentliches Weſen ſind. Daher ſchreibt die Metaphyſik den allgemeinen oder einfachen Elementen ein ſelbſtſtändiges Daſein und eine ſchöpferiſche Kraft zu; daher betrachtet ſie den Raum, die Zeit, die Einheit u. ſ. w. als beſondere, ſelbſtſtändige Weſen, welche nicht allein die Materie aller einzelnen Dinge, ſondern auch deren Lebens- und Bildungsprinzip enthalten ſollen; darum erklärt ſie eben dieſe Einzeldinge für bloße Erſcheinungen einer allgemeinen Kraft oder eines allgemeinen Weſens, indem ſie Das, was die empiriſchen Wiſſenſchaften als ein relativ Einfaches, als das quantitative Maß des Zuſammengeſetzten betrachten, zu einem abſolut Einfachen und zum Weſens- oder Daſeinsprinzip aller Dinge erhebt. Der Scharfblick Kants durchſchaute ſehr wohl die Nichtigkeit dieſer Anmaßungen der Metaphyſik; ſeine Kritik löſte die transſcendenten Abſtractionen derſelben in einfache quantitative Ideen auf und ſetzte an die Stelle ontologiſcher Conſtructionen, bloße formale oder mathematiſche Syntheſen. Kant reinigte die Be-

Digitized by Google

griffe: Raum, Zeit, Quantität, Qualität, von den logiſchen Verkünſtelungen der Idealiſten; er gab dieſelben den exacten Wiſſenſchaften zurück, deren Aufſicht ſie niemals hätten entzogen werden ſollen, und ſtellte ſo das richtige empiriſche und analytiſche Verfahren wieder her, an der Stelle der metaphyſiſchen Träumereien, welche vor ihm in der deutſchen Philoſophie herrſchten. Wenigſtens hatte er die Abſicht, dies Alles zu thun, denn freilich dürfen wir, bei aller Anerkennung der Verdienſte Kants um eine Reform der deutſchen Philoſophie, uns nicht verhehlen, daß ſeine, auf eine ſolche Reform abzweckenden Ideen noch mit bedeutenden Fehlern behaftet waren. Als ſolche Fehler erſcheinen uns hauptſächlich folgende:

Erſtens: Kant hat nicht deutlich genug den weſentlichen Unterſchied entwickelt, welcher zwiſchen der metaphyſiſchen Bedeutung der Begriffe: Raum, Zeit, Quantität u. ſ. w. und ihrem mathematiſchen Gebrauche ſtattfindet. Beſonders in Bezug auf die zwei erſtern Ideen hat er ſich einer ſehr unkritiſchen Verwechſelung des metaphyſiſchen und des mathematiſchen oder empiriſchen Geſichtspunktes ſchuldig gemacht. Daher kommt es auch, daß er zwiſchen den Begriffen des Raums und der Zeit, und denen der Quantität und der Qualität, eine Trennung feſtſetzt, welche eines hinreichenden Grundes ermangelt.

Zweitens: Kant hat verſäumt, die inneren und weſentlichen Beziehungen zwiſchen dieſen verſchiedenen Bewußtſeinshandlungen anzugeben. Nach unſerer Anſicht, mußte Kant zuvörderſt die erſte oder Grundhandlung unſres Bewußtſeins beſtimmen, und ſodann nachweiſen, wie dieſe Grundhandlung, in ihrer Anwendung auf die verſchiedenen Arten von Gegenſtänden, immer verwickelter wird, ohne doch jemals ihren formalen und quantitativen Charakter zu verlieren. Er

Digitized by Google

konnte z. B. bei der allgemeinsten Verrichtung des Zählens anfangen; dann konnte er übergehen zu der geometrischen Construction; dann zu den verschiedenen Auffassungsweisen, welche in der Physik, in Bezug auf die Geschwindigkeit der Bewegung, auf die Schwere und Dichtigkeit der Körper u. s. w. vorkommen; ferner etwa auf die Berechnung geschichtlicher Thatsachen u. s. w. Auf diese Weise würde er, anstatt der vier Anschauungs- oder Denkformen, welche er hier aufstellt, eine beträchtliche Anzahl solcher mathematischen Kategorien oder Operationen entdeckt und eine Menge metaphysischer Vorurtheile zerstört haben, welche damals noch einen hemmenden Einfluß auf die freie Entwickelung der Erfahrungswissenschaften äußerten.

Drittens: Kant hat nicht hinlänglich Zweck und Werth der mathematischen Erkenntnisse bestimmt; er hat nicht erklärt, welches ihr Verhältniß zu den übrigen Verrichtungen unsres Bewußtseins ist; er hat keine feste Regeln aufgestellt, wonach unsre Einbildungskraft sich bald der einen und bald der anderen jener Formen zu bedienen hätte. Alles, was er in dieser Hinsicht gethan hat, beschränkt sich auf die Unterscheidung der mathematischen von den dynamischen Kategorien und auf die Erklärung, daß die mathematischen Kategorien sich blos auf die einfachen Empfindungen von den Gegenständen beziehen, während die dynamischen es mit dem wirklichen Dasein der Objecte zu thun haben. Zu dieser letzteren Klasse von Kategorien wollen wir jetzt übergehen.

Diese dynamischen Kategorien haben nun in der That einen ganz andern Charakter, als die mathematischen. Substanz, Causalität, Wechselwirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, dies Alles sind bei Weitem keine so einfache Ideen, als die Quantität oder die Qualität, dennoch begreift sie Kant ebenfalls unter der allgemeinen Idee

Digitized by Google

der Syntheſe oder Beſtimmung, und erklärt ſie ebenfalls für Aeußerungen des inneren Sinnes oder für Modificationen der Idee der Zeit.

Was zunächſt die Idee der Subſtanz betrifft, ſo war bekanntlich dieſe Idee das Grundprinzip des idealiſtiſchen Dogmatismus. Die Idealiſten behaupteten, man könne, mit Hülfe der angeborenen Ideen, die Subſtanz der Dinge erkennen; ihnen galt die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen für die blos äußere oder zufällige Form einer einzigen Subſtanz, und dieſe Subſtanz, an ſich oder in ihrer wahren Weſenheit betrachtet, ſollte etwas rein Ueberſinnliches und Abſolutes ſein. Nach der Anſicht Kants, giebt es keine ſolche Subſtanz an ſich, wenigſtens nicht für unſer Erkennen, keine Subſtanz außerhalb ihrer Aeußerungen und Beziehungen. Zwar ſind dieſe Aeußerungen der Subſtanz nicht die Subſtanz ſelbſt, aber gleichwohl ſind ſie von der Subſtanz unzertrennlich, ja die Idee der Subſtanz entſteht in unſrem Bewußtſein erſt durch die Anſchauung gewiſſer Beziehungen oder Erſcheinungsformen. Wir bemerken einen Wechſel ſolcher Formen oder Eigenſchaften, und ſogleich ſchließen wir, es müſſe eine Subſtanz da ſein, an welcher dieſer Wechſel vor ſich gehe. Dagegen können wir niemals umgekehrt aus der Idee der Subſtanz deren Eigenſchaften oder Aeußerungen ableiten, und ebenſowenig dürfen wir von einer Subſtanz an ſich, als einem einfachen und abſoluten Weſen, ſprechen; kurz, Kant will Nichts von einer allgemeinen oder abſoluten Subſtanz wiſſen, ſondern läßt nur individuelle und relative Subſtanzen zu. Jede beſtimmte Thatſache, jede beſtimmte Bewegung, jede beſtimmte Eigenſchaft erweckt in uns die Idee einer Subſtanz, aber einer beſtimmten Subſtanz. So haben wir die Idee einer Subſtanz in dem Menſchen, einer andern in dem Baume, noch einer andern in dem Waſſer u. ſ. w.

Digitized by Google

Dieſe Erklärung, daß nämlich jede beſtimmte Erſcheinungsform auch auf eine beſtimmte und individuelle Subſtanz hinweiſe, iſt ein wichtiger Schritt über die Anſichten der Carteſianer hinaus. Allein leider hat Kant dieſe Erklärung ſelbſt wieder zu nichte gemacht durch die Art und Weiſe, wie er das Verhältniß zwiſchen der Subſtanz eines Dinges und ihren Eigenſchaften oder Veränderungen beſtimmt. Bei jeder Veränderung, ſagt Kant, bleibt ein Theil des Dinges unverändert und identiſch, und dieſer Theil iſt eben die Subſtanz des Dinges. Allein, entgegnen wir hierauf, wenn die Subſtanz oder das Weſen eines Dinges (denn unter Subſtanz verſtehen wir allemal Dasjenige, was einem Dinge weſentlich iſt, wodurch ein Ding Das iſt, was es iſt) in ſeiner Identität oder Unveränderlichkeit beſteht, ſo ſind die Veränderungen, welche an dem Dinge vorgehen, nicht eine Entwickelung des Dinges und ſeines Weſens, ſondern wirklich nur etwas ihm Aeußerliches und Zufälliges; und wir können uns die Subſtanz recht wohl von dieſer ihrer äußerlichen Erſcheinungsform getrennt denken. Wenn z. B. die Subſtanz des Menſchen bei allem Wechſel ſeiner Zuſtände und Verhältniſſe wirklich unverändert dieſelbe bleibt, wenn alſo der Menſch, ſeinem eigentlichen, wahren Weſen nach, im Alter kein andrer iſt, als in der Jugend, und eben ſo die Menſchheit jetzt, nach einer geſchichtlichen Entwickelung von vielen tauſend Jahren, keine andere, als die, welche ſie vor dieſen Jahrtauſenden war, wenn Dem ſo iſt, ſagen wir, ſo iſt auch das Weſen, die Subſtanz des Menſchen und der Menſchheit nicht an dieſe Entwickelung, nicht an dieſen Fortgang von Stufe zu Stufe, von einem Zuſtand zum andern, gebunden, ſondern ſie iſt Etwas, was rein durch ſich und in ſich vollendet beſteht und was wir daher von jenen Aeußerlichkeiten nicht nur trennen können, ſondern ſogar trennen müſſen. Allein dies iſt noch nicht Alles. Iſt die Sub-

Digitized by Google

ſtanz eine Dinges unabhängig von der Entwickelung deſſelben, von dem Grade der Ausbildung, der Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit, welchen das Ding in ſeinen Aeußerungen bethätigt, iſt ſie nichts Weitres, als der einfache, wandelloſe Kern deſſelben, ſo iſt auch dieſe ſcheinbare Mannigfaltigkeit von Subſtanzen eine bloße Täuſchung, ſo giebt es nur eine einzige, allgemeine und einfache Subſtanz, und wir ſind auf einem andern Wege zu den transſcendenten Ideen eines Descartes und eines Spinoza zurückgekehrt; denn, wenn wir von dem Sein der verſchiedenen Einzeldinge die Bewegung, die Entwickelung, die Mannigfaltigkeit der Eigenſchaften, Zuſtände und Verhältniſſe hinwegnehmen, ſo heißt dies nichts Anderes, als ſie ihrer Einzelheit oder Individualität ſelbſt berauben und blos Dasjenige an ihnen übrig laſſen, was, als ein Einfaches, Geſtaltloſes, blos Stoffiges oder Elementares, allen einzelnen Bildungen zur gemeinſamen Baſis dient. Bekanntlich unterliegt ein Ding um ſo häufigeren Veränderungen, je entwickelter, je vollkommener, je beſtimmter und ſelbſtſtändiger es iſt; daher iſt der Menſch in einer ſteten Bewegung, er bleibt nicht zwei Momente lang derſelbe, während die niederen Daſeinsſtufen, die Erde, das Waſſer, die Mineralien, oft längere Zeit keine ſichtbaren Veränderungen erleiden. Nach der oben aufgeſtellten Anſicht Kants, würde nun aber bei der Betrachtung des Menſchen nicht jener höhere Grad von Bewegung und Thätigkeit, ſondern nur Dasjenige in Rechnung kommen, was dem Menſchen mit jenen niederen Daſeinsformen gemein iſt. Die Subſtanz des Menſchen könnte conſequenterweiſe von der Subſtanz der Erde, des Waſſers u. ſ. w. nicht unterſchieden ſein, weil das Weſen Beider ſchlechthin in der Einfachheit und Identität beſtände; und ſo würden am Ende alle die einzelnen, ſcheinbar von einander verſchiedenen und ſelbſtſtändigen Subſtan-

Digitized by Google

zen in eine einzige Substanz, in ein Absolutes zusammenfließen.

Nach diesen Erwägungen, ist es unmöglich, die von Kant gegebene Erklärung des Begriffs Substanz anzunehmen, weil, nach dieser Erklärung, die Substanz doch immer wieder etwas rein Allgemeines, ein Ding an sich sein würde, ohne irgend eine wesentliche Beziehung zu der Entwickelung und dem individuellen Sein der einzelnen Wesen. Daß Kant selbst eine solche Ansicht von der Substanz nicht aufstellen wollte, geht daraus hervor, daß er das Prinzip der Individualität und der Entwickelung an mehrern Stellen ausdrücklich anerkennt, daß er die Ansicht der Cartesianer verwirft, welche den Begriff Substanz in einem absoluten Sinne gebrauchten, und daß er entschieden darauf dringt, man dürfe die Substanz nicht von ihren Aeußerungen oder Zuständen trennen. Der ganze Fehler der Kantschen Theorie beruht also lediglich auf der falschen Anwendung eines richtigen Grundsatzes, und wir brauchen blos diesen Grundsatz folgerechter zu entwickeln, als es Kant gethan hat, um die wahre Ansicht von der Idee der Substanz zu gewinnen. Die Substanz soll das Wesen der Dinge sein, d. h. Dasjenige, wodurch ein Ding Das ist, was es ist. Nun erkennen wir ein Ding als Das, was es ist, d. h. als dieses bestimmte Ding nur dadurch, daß wir es von andern Dingen unterscheiden; folglich muß das Wesen des Dinges, als eines bestimmten, das Unterscheidende des Dinges, das dem Dinge Eigenthümliche in sich befassen. Das Unterscheidende an den Dingen sind aber nicht ihre einfachen Eigenschaften oder Elemente, denn diese sind vielmehr allen Dingen gemein, sondern die eigenthümliche Art, wie diese Elemente in dem Dinge verknüpft und zur Einheit gestaltet sind. Diese Gestaltung und diese Einheit, oder vielmehr das Prinzip derselben, wird also wohl

Digitized by Google

Das ſein, was wir mit Recht die Subſtanz des Dinges nennen können. So iſt die Subſtanz der Pflanze das Prinzip der Vegetation oder der Bildungstrieb; die Subſtanz des Thieres, die Lebenskraft; die Subſtanz des Menſchen endlich, die Freiheit, das Prinzip einer ſtetigen und unendlichen Entwickelung. Nach dieſer Erklärung, hat alſo jedes Weſen, oder wenigſtens jede Klaſſe von Weſen, ihre beſondere und eigenthümliche Subſtanz, welche uns zugleich als Eintheilungsgrund für die verſchiedenen Klaſſen dient. Allein auch innerhalb des beſtimmten Weſens bleibt deſſen Subſtanz nicht immer dieſelbe; ſie iſt nicht gleich von Anfang an als etwas Fertiges und Vollendetes vorhanden, ſondern ſie entwickelt und erweitert ſich erſt in und mit dem Daſein des Weſens. Erſt dann, wenn der Entwickelungsgang eines Weſens geſchloſſen iſt (wo nämlich überhaupt ein ſolcher Kreislauf oder eine ſolche beſchränkte Entwickelung ſtattfindet), erſcheint uns die Subſtanz des Dinges als ſolche, als Totalität, z. B. bei der Pflanze in der Frucht. Wo dagegen die Entwickelung eine unendliche iſt, wie beim Menſchen, da bedeutet der Begriff Subſtanz nichts Weiteres, als eben dieſen unendlichen Fortgang der Entwickelung ſelbſt. Niemals können wir einen beſtimmten Zuſtand des Menſchen oder eine beſtimmte Stufe der Menſchheit aufzeigen, welche das wahre Weſen des Menſchen in ſeiner ganzen, vollen Totalität erſcheinen ließe; denn dies Weſen beſteht eben nur in dem nie endenden Fortgange. Will man eine bildliche Vorſtellung für die Idee der Subſtanz haben, ſo möge man ſich dieſelbe als einen Punkt am Ende einer Linie denken, welche ſtets fortrückt. Durch das Fortrücken der Linie wird der Punkt, welcher vorher der letzte und äußerſte war, zu einem rückwärtsliegenden, ein anderer Punkt tritt an ſeine Stelle und bildet nunmehr das Ende oder die Spitze der Linie, und ſo ins Unendliche fort. So ent-

Digitized by Google

wickelt sich auch die Substanz des Menschen. Der erwachsene Mann hat nicht mehr dieselbe Substanz, wie das Kind; das jetzt lebende Geschlecht hat andere Ideen, andere Einrichtungen, eine andere Bildung, kurz, eine andere Substanz, als das Mittelalter. Zwar bezeichnet man das Kind und den Erwachsenen mit demselben Namen: Mensch; zwar sagt man, es sei dasselbe Menschengeschlecht oder dieselbe Menschheit, welche im Mittelalter gelebt habe und welche jetzt lebe. Allein in der That ist diese Bezeichnung ungenau. Der Mensch und die Menschheit sind durch ihre fortschreitende Entwickelung wesentlich verändert; die Jugend und das Alter, die Vergangenheit und die Gegenwart haben Nichts mit einander gemein, ausgenommen den Ausgangspunkt oder Ursprung. Man muß wohl unterscheiden zwischen dem Begriff der Identität oder der absoluten Wesensgleichheit, und dem Begriff der Continuität, d. h. der relativen Gleichheit oder der Gleichartigkeit. Das Menschengeschlecht ist stets dasselbe hinsichtlich seiner Continuität oder Gleichartigkeit, d. h. die spätern Zustände der Menschheit sind nicht von den früheren durch eine absolute Kluft geschieden oder abgebrochen, sondern es findet von diesen zu jenen ein stetiger Uebergang statt. Aber das Menschengeschlecht bleibt nicht stets dasselbe, insofern man hierunter eine Identität oder Unveränderlichkeit versteht, wie das viele Philosophen und Staatsmänner thun; d. h. die Bestimmung, das Wesen, die Substanz der Menschheit ist nicht ein Prinzip des Stillstandes und der Ruhe, sondern ein Prinzip der Bewegung, der Entwickelung und des Fortschritts.

Es ist für eine jede Philosophie von der höchsten Wichtigkeit, eine bestimmte und deutliche Erklärung von dem Begriff Substanz aufzustellen, denn der Begriff der Substanz ist der Stütz- und Zielpunkt für ein philosophisches System,

Digitized by Google

und die Erklärung dieſes Begriffs das Programm der Philoſophen. Die Scholaſtiker und die Carteſianer verſtanden unter Subſtanz etwas abſolut Einfaches, Allgemeines und Unendliches; ein Zeichen, daß dieſe Philoſophen, im Widerſpruch mit dem Prinzip der Individualität und der Entwickelung, alle einzelne Daſeinsformen in einer einzigen, einfachſten und allgemeinſten Form, in Gott oder dem Abſoluten, aufgehen ließen, daß ſie den Grund alles Lebens in der Welt in dem beharrlichen, wandelloſen Sein ihres Centrums, nicht in der Bewegung und Entwickelung ihrer Organe ſuchten. Die Senſualiſten wollten das Gegentheil. Sie erhoben die Realität und die Selbſtſtändigkeit der Einzelweſen zum Prinzip der Philoſophie; ſie theilten jedem Weſen eine beſtimmte, eigenthümliche Art des Daſeins und der Bewegung zu. Aber da ſie weder das Weſen dieſer Individualität, noch das Geſetz dieſer eigenthümlichen Bewegung der Dinge recht erkannten, da ſie überhaupt keine deutliche Idee von der Natur der Entwickelung hatten, ſo blieb der Begriff der Subſtanz für ſie ein unlösbares Räthſel, eine leere Erfindung unſres Verſtandes. Kant endlich giebt dieſer Idee eine Bedeutung, welche uns mehr als irgend etwas Anderes das Prinzip ſeiner Philoſophie enthüllt; jenes Prinzip nämlich der Vermittelung und der Unbeſtimmtheit, jenes Prinzip, welches zwar auf eine Entwickelung ausgeht, aber dabei immer wieder an einem unbeweglichen Punkte feſthält, welches ſich für die Individualität erklärt und dennoch nicht von dem alten Abſolutismus loskommen kann. Um dieſen Zwieſpalt und dieſe Verlegenheit der Philoſophen hinſichtlich des Begriffs der Subſtanz zu erklären, müſſen wir die Bemerkung beifügen, daß die Subſtanz, als Prinzip der Entwickelung, eigentlich überhaupt niemals Gegenſtand unſrer Erkenntniß werden kann. So wenig wir, wie ſchon Zeno von Elea

Digitized by Google

ſagte, die Bewegung ſehen können, da wir immer nur die einzelnen Punkte ſehen, durch welche die Bewegung hindurch gegangen iſt; ebenſowenig vermögen wir das Leben, die Thätigkeit, die Entwickelung eines Weſens in ihrer ganzen Unmittelbarkeit zu erkennen, wenn ſchon wir die einzelnen Formen wahrnehmen, welche durch dieſe Thätigkeit hervorgebracht ſind. Denn, indem wir unſre Aufmerkſamkeit auf eine ſolche Form richten, iſt dieſe Form ſchon nicht mehr die unmittelbare oder ſubſtanzielle Form des Dinges; ſie iſt ſchon etwas Vergangenes, ſie iſt die Baſis einer neuen Form oder Subſtanz geworden; und ſo bleibt unſre Erkenntniß immer hinter der Bewegung zurück, welche ſie durch ihre Begriffe erfaſſen und feſthalten möchte. Nur unſre eigene Subſtanz vermögen wir unmittelbar — zwar nicht zu erkennen — aber zu bethätigen; wir ſind uns unſrer, unſres Weſens und unſerer Kraft bewußt, indem wir dieſe Kraft zu unſrer Entwickelung gebrauchen und unſern gegenwärtigen Zuſtand in einen neuen, höheren uud vollkommneren verwandeln. Alſo noch einmal, die richtige Bedeutung der Idee: Subſtanz, ſchließt den Begriff der Veränderung nicht von ſich aus, ſondern vielmehr in ſich ein; die Subſtanz iſt nicht Dasjenige, an welchem die Veränderungen, gleichſam nur auf der Oberfläche, vor ſich gehen, ſondern Dasjenige, welches dieſe Veränderungen ſelbſt bewirkt, welches ſelbſt fortwährend ein Anderes, Vollkommneres wird.

Bisweilen bedient ſich Kant der Idee: Subſtanz, auch in einem rein phyſiſchen Sinne, um Das zu bezeichnen, was wir gewöhnlich die Materie nennen; ſo z. B. in dem Satze, daß die Subſtanz eines Körpers bei allen Veränderungen deſſelben ſich gleich bleibe, was nur ſo Viel heißt, die Materie des Körpers könne, ohne vernichtet zu werden, eine unendliche Reihe von Umbildungen erleiden.

Digitized by Google

Die Idee der Causalität kann in einem doppelten Sinne gebraucht werden, nämlich, in einem metaphysischen und in einem physischen oder empirischen. Im metaphysischen Sinne genommen, bedeutet der Begriff: Causalität, die Ableitung einer Wirkung aus einer Ursache, gegründet auf die Voraussetzung einer nothwendigen Verknüpfung oder einer Wesensidentität Beider. Wie die Metaphysiker sagen, ist die Wirkung schon in der Ursache enthalten, und wenn wir die Ursache kennen, so kennen wir dadurch auch schon die Wirkung. Dieser Ansicht setzten nun die Sensualisten das Bedenken entgegen, wie es denn wohl möglich sei, die Wirkung aus der Ursache durch eine rein logische Schlußfolgerung zu entwickeln; denn, sagten sie, wollten wir auch zugeben, daß die Wirkung nichts Weiteres wäre, als die Entwickelung oder das äußere Hervortreten Dessen, was schon auf irgend eine Weise in der Ursache versteckt oder verschlossen lag, so würde es doch immer noch eines besonderen Actes bedürfen, um diese schlummernde Kraft zu wecken und das Verschlossne zu erschließen; und wie vermöchte wohl der Philosoph diesen organischen, diesen schöpferischen Act durch seine subjectiven und formalen Begriffe ins Werk zu richten? Kant stimmt hierin den Sensualisten bei und erklärt ebenfalls die Ableitung einer unbekannten Wirkung aus einer bekannten Ursache für unmöglich. Nach seiner Ansicht, beschränkt sich die Bedeutung des Causalitätsgesetzes darauf, daß unser Verstand zwischen zwei ihm in der Wahrnehmung gegebenen Thatsachen ein bestimmtes und nothwendiges Verhältniß festsetzt. Diese Erklärung Kants, wonach also der ganze Begriff der Causalität sich in ein bloßes Gesetz der Zeitfolge verwandeln würde, scheint uns insofern richtig, als sie den Begriff eines Entstehens der Wirkung aus der Ursache aufhebt und an dessen Stelle den Begriff einer bloßen Veränderung oder der Entwickelung einer That-

Digitized by Google

ſache aus der andern ſetzt. Allein ſie iſt unvollſtändig, weil ſie das Verhältniß der beiden Thatſachen und die Regel, wonach wir die eine auf die andere beziehen, nicht beſtimmt angiebt. Um daher dieſe Erklärung Kants zu berichtigen, bemerken wir zunächſt, daß jedes Verhältniß von Urſache und Wirkung eigentlich drei Glieder oder Momente in ſich faßt; nämlich, erſtens: Etwas, woran die Veränderung vor ſich geht; zweitens: Etwas, das die Veränderung bewirkt, und drittens: die Veränderung oder Wirkung ſelbſt. Man darf daher, ſtreng genommen, nicht ſagen, ein Urſache bringe eine Wirkung hervor, ſondern man muß ſagen, ſie bringe eine Wirkung an einem andern Dinge hervor. So z. B. bringt die Flintenkugel eine Wirkung an dem Brete hervor, welches ſie durchbohrt; ſo bringt ein Gegenſtand eine Wirkung in unſrer Seele hervor, indem er einen Eindruck auf unſre Sinne macht u. ſ. w. In allen dieſen Fällen beobachten wir zweierlei Thathandlungen, die Einwirkung des einen und die Gegenwirkung des andern Dinges; ſo leiſtet das Holz der Kugel Widerſtand, welche in daſſelbe einzudringen ſucht; ſo ſetzt unſre Seele dem Eindruck der äußern Dinge eine Rückwirkung durch ihre Selbſtthätigkeit entgegen. Nun wiſſen wir, daß, ſo oft uns zwei Thatſachen gegeben ſind, unſer Verſtand die eine Thatſache durch die andere zu beſtimmen ſucht. Es fragt ſich alſo in dem gegenwärtigen Falle, welche von dieſen beiden Thatſachen uns zum Beſtimmungsgrunde für die andern diene. Kant hat hierüber blos ſo Viel geſagt, daß die eine dieſer Thatſachen allemal die andere hinſichtlich der Zeitfolge beſtimme, d. h. daß nicht beide Handlungen gleichzeitig ſeien, ſondern daß allemal die eine auf die andere folge, und zwar mit einer gewiſſen Nothwendigkeit. Dieſe Erklärung iſt jedenfalls richtig, nur enthält ſie nicht den Grund, weshalb gerade dieſe Thatſache auf jene

Digitized by Google

folgen müſſe; ſie macht nicht deutlich, wodurch der Uebergang unſres Denkens von der einen Vorſtellung zur andern bedingt ſei. Daher kommt es, daß Kant die Idee der Cauſalität auch auf Verhältniſſe anwendet, auf welche ſie offenbar nicht paßt. So z. B. ſagt er, die Vorſtellung desjenigen Punktes im Fluſſe, an welchem wir ein Fahrzeug erblicken, folge nothwendig auf die Vorſtellung des andern Punktes oberhalb dieſes, wo wir daſſelbe vorher geſehen haben, und die Thatſache, daß das Fahrzeug vorher ſich an einer höhern Stelle im Fluſſe befand, ſei die Urſache der Thatſache, daß es ſich jetzt an einer Stelle unterhalb befinde. Allein dieſe Ausdrucksweiſe iſt durchaus ungewöhnlich. Wenn wir dagegen ein äußeres Ereigniß als Urſache eines Zuſtandes betrachten, in welchem wir uns befinden, ſo hat hier der Begriff der Urſachlichkeit ſeine richtige Anwendung. In dem erſteren Beiſpiele nämlich ſind die beiden in Rede ſtehenden Thatſachen vollkommen gleichartig, in Bezug auf die Subſtanz, welcher ſie angehören; es iſt dieſelbe Bewegung, welcher der Punkt **A** und welcher der Punkt **B** angehört. In dem zweiten Beiſpiel dagegen beſteht zwiſchen beiden Thatſachen ein Unterſchied des Weſens oder der Subſtanz. Auf der einen Seite nämlich haben wir die freie Entwickelung unſerer eigenen Thätigkeit, auf der andern Seite den Einfluß eines äußeren Gegenſtandes auf uns. Eben ſo iſt es in dem oben angeführten Beiſpiele mit dem Bret und der Kugel. Die Bewegung der Kugel iſt hier der Subſtanz des Bretes, welche in der Cohäſion beſteht, entgegengeſetzt. Aus allen dieſen Betrachtungen ergiebt ſich, daß das Verhältniß der Urſachlichkeit nur zwiſchen zwei verſchiedenen Subſtanzen ſtattfindet und zwar dergeſtalt, daß die einfachere Subſtanz auf die entwickeltere einwirkt und ſie bis auf einen gewiſſen Grad auflöſt oder in einen ihrer eigenen Einfachheit entſprechenden

Digitized by Google

Zuſtand verſetzt. So gehen die meiſten Wirkungen, welche auf unſern Organismus geſchehen, von den einfachen Elementen, der Luft, dem Licht, der Elektricität u. ſ. w. aus; ſo ſind alle unſre Empfindungen Wirkungen niederer Daſeinsformen, wie wir dies ſchon oben gezeigt haben. Das Cauſalverhältniß erſcheint uns daher nicht ſowohl als eine beſondere Beziehung der Dinge zu einander oder als eine beſondere Auffaſſungsform unſres Bewußtſeins, ſondern vielmehr als das Grundverhältniß aller Erſcheinungen und aller Bewußtſeinsoperationen. Ueberall findet unſer Bewußtſein Urſachen und Wirkungen, d. h. überall findet es zwei Dinge durch eine Wechſelbeziehung von Wirkung und Gegenwirkung verbunden. Doch iſt dieſes Verhältniß ſelbſt noch verſchiedener Auffaſſungen fähig und kann inſofern eine Mehrheit von Beſtimmungen ergeben. Bald nämlich beſtimmen wir die Wirkung der niederen Subſtanz durch die Veränderung, welche ſie in der höhern Subſtanz hervorgebracht hat, und durch den Grad des Widerſtandes, welchen dieſe letztere ihr entgegenſetzen mußte, um ſich ſelbſt zu erhalten; bald bezeichnen wir im Voraus dieſe Veränderung ſelbſt, indem wir in Gedanken beide Subſtanzen unter ſich vergleichen und daraus einen Schluß auf die wahrſcheinliche Folge ziehen, welche ein Zuſammentreffen beider für die eine oder die andere haben werde. So z. B. meſſen wir die Gewalt der eindringenden Flintenkugel durch den Eindruck, welchen ſie in dem Holze macht. Wir kennen die Dichtigkeit und Widerſtandsfähigkeit des Holzes, wir können alſo auch die Kraft berechnen, mit welcher die Kugel auf das Holz einwirken mußte, um dieſen Widerſtand bis auf einen ſolchen Grad zu überwältigen. Eine jede ſolche Berechnung giebt alſo eine Art von mathematiſcher Gleichung, und, da in einer Gleichung jedes Glied als die Unbekannte behandelt werden kann, ſo können wir eben ſo

Digitized by Google

gut ſagen: Dieſe Kraft muß auf dieſe Subſtanz dieſen Eindruck hervorbringen, oder auch: Da der Eindruck, welchen dieſe Kraft hervorbrachte, dieſer iſt, ſo muß die Subſtanz, auf welche er hervorgebracht wurde, eine ſo und ſo große Widerſtandsfähigkeit beſitzen u. ſ. w.

An dieſe Betrachtungen über die Cauſalität ſchließt ſich aufs Engſte die Prüfung des Begriffs der Nothwendigkeit an. Kant hat dieſen Begriff unter einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet. Das eine Mal nennt er Nothwendigkeit das identiſche und wandelloſe Sein eines Dinges; ein andres Mal dagegen ſagt er, eine Thatſache ſei dann nothwendig, wenn man ſie nach dem Geſetze der Cauſalität von einer andern Thatſache ableiten könne. Dieſe beiden Erklärungen kommen jedoch zuletzt auf die bekannte Definition der Metaphyſik zurück: ein nothwendiges Weſen ſei dasjenige, welches in und durch ſich ſelbſt exiſtire, und eine nothwendige Thatſache diejenige, welche unmittelbar aus dem Begriffe der Kraft oder Subſtanz folge, welche ſie hervorgebracht hat. Was nun dieſe letztere Erklärung insbeſondere anlangt, ſo beruht dieſelbe auf der falſchen Anſicht von der Cauſalität, wonach die Urſache die Wirkung ſchlechthin aus ſich ſchaffen ſoll. Nach der von uns gegebenen Definition der Cauſalität, giebt es zwar auch eine gewiſſe relative oder bedingte Nothwendigkeit, aber keine abſolute oder unbedingte. So oft wir nämlich die beiden Kräfte oder Subſtanzen kennen, welche auf einander zu wirken im Begriff ſind, ingleichen die Bedingungen, unter welchen dies Zuſammentreffen ſtattfindet, ſo können wir allerdings den Erfolg deſſelben mit ziemlicher Sicherheit vorausberechnen. Allein niemals können wir aus dem Vorhandenſein der einen Kraft die Entſtehung einer andern Kraft durch eine bloße logiſche Deduction ableiten. Wir betrachten es als nothwendig, daß der in die Höhe geworfene

Stein auf die Erde herabfällt, weil wir nämlich sowohl die Natur der freien Bewegung des Steins als auch die der Schwerkraft kennen, und daher im Stande sind, durch Vergleichung dieser beiden Kräfte ihr gemeinschaftliches Product zu berechnen; allein wir können nicht sagen, es müsse nothwendig gerade diese bestimmten Kräfte geben, z. B. eine Schwerkraft, eine Anziehungskraft u. s. w., oder diese bestimmten Substanzen, z. B. Steine, Pflanzen u. s. w. Daß es solche Kräfte und Substanzen giebt, ist eine bloße Thatsache unsres Bewußtseins oder unserer Empfindung, und, fände sich diese Thatsache nicht vor, so möchten wir schwerlich im Stande sein, die Nothwendigkeit jener Existenzen zu beweisen.

Wir haben nun noch die Begriffe der Wechselwirkung, der Möglichkeit und der Wirklichkeit zu prüfen.

Was den ersten dieser Begriffe anbelangt, so haben wir denselben schon oben, bei Gelegenheit des Causalitätsverhältnisses, beiläufig erörtert. Jedes Causalitätsverhältniß nämlich schließt eine Wechselwirkung in sich und diese Wechselwirkung ist, wie wir schon öfters angeführt haben, das allgemeine Gesetz aller Naturerscheinungen. Hier müssen wir jedoch noch die Bemerkung hinzufügen, daß man unter Wechselwirkung nicht ein Verhältniß von dem Grade nach gleichen Substanzen verstehen darf, daß vielmehr die verschiedenen Substanzen, zwischen denen eine solche Wechselwirkung stattfindet, verschiedene Entwickelungsgrade darstellen; mit einem Worte, daß die Natur nicht ein Conglomerat von Atomen ist, welche nur durch Anziehung und Abstoßung unter sich verknüpft sind, sondern ein organisches Ganzes, worin jeder Theil eine bestimmte und eigenthümliche Thätigkeit entwickelt.

Der Begriff: Möglichkeit, kommt bei Kant ebenfalls in einer doppelten Gestalt vor. In dem Abschnitte vom Schema-

igitized by Google

tismus betrachtet er ihn unter einem negativen Gesichtspunkte, indem er sagt, eine Thatsache sei unmöglich, wenn schon ihr Gegentheil stattfinde; an einer andern Stelle dagegen giebt er auch eine positive Definition von dem Möglichen und zwar folgende. Es giebt, sagt er, eine logische und eine reale Möglichkeit. Logisch möglich ist Etwas, wenn der Begriff desselben sich ohne Widerspruch denken läßt; real möglich dagegen ist eine Thatsache, wenn sie mit den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt. Die Idee der Ursachlichkeit z. B., blos als Idee oder Kategorie betrachtet, hat eine nur logische Möglichkeit. Erwägen wir jedoch, daß diese Idee die nothwendige Bedingung unsrer Erfahrung ist, so müssen wir ihr auch eine reale Möglichkeit beilegen.

Es ist schwer, zu sagen, was Kant eigentlich mit diesen Worten habe ausdrücken wollen. Er scheint als möglich Dasjenige zu betrachten, was, einerseits, nicht wirklich ist, nicht schon thatsächlich existirt, und was doch, andererseits, auch nicht mehr blos dem reinen Denken angehört. Der bloße Begriff eines Dreiecks hat, nach seiner Ansicht, keine reale Möglichkeit, weil wir noch nicht wissen, ob es möglich sei, diesen Begriff in der Anschauung darzustellen. Er wird aber real möglich, sobald wir ein Dreieck construiren; aber dennoch ist er auch dann nichts Wirkliches, weil die geometrische Figur des Dreiecks sich immer noch von einem körperlichen Dreieck unterscheidet. Somit scheint Kant als möglich diejenigen allgemeinen Anschauungen zu betrachten, welche zwar nicht so gänzlich aller Wirklichkeit entbehren, wie die transscendenten Ideen, welche aber gleichwohl auch keinen bestimmten und individuellen Gegenstand bezeichnen. Dieser Art sind die mathematischen und alle diesen ähnliche Vorstellungen. Im gewöhnlichen Leben gebrauchen wir allerdings den Begriff Möglichkeit in einem andern Sinne; wir wenden ihn nämlich immer auf bestimmte

Thatsachen an, jedoch so, daß wir diese Thatsachen als erst zukünftige, vor der Hand nur in unsern Gedanken existirende, betrachten. Wir sagen z. B. es sei möglich, daß dieser Mensch ein großer Philosoph werde; wir nennen dies möglich, weil wir in den Verhältnissen oder in den Anlagen dieses Menschen Etwas finden, was auf die Idee eines Philosophen leitet, obgleich wir allerdings es unbestimmt lassen müssen, ob die Entwickelung dieses Menschen den Weg, welchen ihr dessen gegenwärtigen Bildungszustand vorzuzeichnen scheint, verfolgen, oder ob sie späterhin in andere Bahnen einlenken werde. In den Erfahrungswissenschaften ist der Begriff der Möglichkeit nur von sehr beschränkter Anwendung. Wir berechnen da wohl auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Thatsache nach dem gegenwärtigen Grade von Einsicht, welche wir über die Naturkräfte und über unsre eigenen Mittel besitzen. Allein täglich sehen wir diese Einsicht in die Naturkräfte sich erweitern, täglich fühlen wir unsre eigne Kraft sich steigern; wie sollten wir also kühn genug sein, die absolute Unmöglichkeit eines Naturereignisses oder einer menschlichen Erfindung zu behaupten? Die Ideen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit haben ihre Rolle in der alten Metaphysik gespielt, welche darauf ausging, das Dasein der Dinge durch die reine Idee zu beweisen, und welche das Wirkliche für eine bloße Erscheinungs- oder Entwickelungsform des Möglichen ansah.

Die objective Realität endlich ist, nach der Erklärung Kants, die Ursache unserer Empfindung; wir nennen real, objectiv, wirklich, Dasjenige, was unmittelbar auf uns wirkt oder wovon wir eine Empfindung haben. Diese Erklärung der Realität kommt ziemlich mit der von den Sensualisten gegebenen überein. Die Realität eines Dinges, sagte Locke, kann weder durch einfache Ideen noch durch das Denken er-

Digitized by Google

faßt werden; ſie dringt ſich vielmehr unmittelbar unſrem Gefühle auf; wir fühlen, daß ein realer Gegenſtand gegenwärtig iſt, obgleich wir nicht im Stande ſind, das eigentliche Weſen dieſer Realität zu erkennen und auszuſprechen. Die Skeptiker haben die Realität der Dinge angefochten, indem ſie ſich auf die Subjectivität unſrer Vorſtellungen beriefen. Wo iſt, fragen ſie, dieſes reale Ding außerhalb des Ich? wo iſt der Stein, der, wie man ſagt, die reale Urſache unſerer Empfindungen ſein ſoll? Können wir dieſe Realität ſehen? Nein, denn unſer Geſichtsſinn zeigt uns blos gewiſſe Farben oder eine gewiſſe Geſtalt; allein Farbe und Geſtalt ſind nichts Reales, ſondern bloße Veränderungen unſeres Sinnes. Oder ſollen wir ſie fühlen? Allein, was wir erfaſſen und betaſten, iſt ebenfalls nicht der Stein ſelbſt, ſondern blos die Verbindung gewiſſer Elementartheile, alſo abermals etwas Allgemeines, was ſich in ſubjective Empfindungen auflöſt. Kant hat verſucht, die Realität der Körperwelt gegen dieſe Einwürfe der Skeptiker in Schutz zu nehmen. Unſer Ich, ſagt er, iſt in ſteter Bewegung, verändert ſich fortwährend; um nun für dieſe Veränderung und Bewegung einen feſten Maßſtab zu haben, muß es etwas Unveränderliches oder Beharrliches geben, gleichſam eine Baſis für die Operationen des Ich, einen feſten Punkt, auf welchen daſſelbe immer zurückkehrt, um ſich nicht mit ſeiner Thätigkeit ins Unendliche zu verlieren. Da es nun aber ein ſolches Beharrliches in dem Bewußtſein ſelbſt nicht giebt, ſo muß daſſelbe außerhalb des Bewußtſeins zu finden ſein, es muß etwas Reales außer dem Ich geben, und dies Reale iſt eben die Körperwelt; die Realität der Körperwelt oder der materiellen Außendinge folgt alſo unmittelbar aus der Idee des Ich oder des Selbſtbewußtſeins. Wir können dieſe Erklärung Kants und dieſen Beweis von der Realität der Außendinge wohl gelten laſſen, denn in

Digitized by Google

der That kündigt ſich uns dieſe Realität unmittelbar durch das Gefühl einer ſolchen äußeren Beſtimmung unſres Bewußtſeins an. Nur müſſen wir vor einer Täuſchung warnen, zu welcher die Anſicht Kants leicht Veranlaſſung geben könnte und von welcher er ſelbſt nicht freigeweſen zu ſein ſcheint. Kant ſtellt nämlich die Realität oder Beharrlichkeit der Außenwelt der Beweglichkeit des menſchlichen Bewußtſeins in einer ſolchen Weiſe gegenüber, daß es ſcheinen könnte, als wäre jene Beharrlichkeit ein Vorzug der Außendinge, deſſen unſer Ich entbehrte. In der That geſchieht es uns häufig, daß wir an unſeren Vorſtellungen von den Dingen Etwas vermiſſen, was nur die unmittelbare Anſchauung der Dinge zu gewähren ſcheint, und inſofern betrachten wir allerdings den idealen oder ſubjectiven Charakter, welchen unſere Vorſtellungen an ſich tragen, als eine Unvollkommenheit derſelben. Dies kommt daher, weil wir hierbei von der Idee ausgehen, das beſtimmte und individuelle Daſein der Objecte ſelbſt erkennen zu wollen. Das blos theoretiſche Bewußtſein oder das bloße Denken hat allerdings weniger Realität, als das körperliche Daſein der Außendinge, weil es immer nur das Allgemeine und Elementare aufzufaſſen vermag. Allein die Realität unſres Bewußtſeins oder unſres Ich ſpricht ſich auch nicht in unſrem theoretiſchen Bewußtſein, ſondern in unſrer praktiſchen Thätigkeit aus, nicht in unſrem Denken, ſondern in unſrem Handeln. Unſer Handeln nun beſteht, wie wir wiſſen, darin, daß wir unſer Daſein immer mehr erweitern; dadurch aber wird dieſes auch immer reeller, d. h. immer beſtimmter, compacter und ſelbſtſtändiger. Wenn wir daher vom praktiſchen Geſichtspunkte aus das Daſein der Körperwelt betrachten, ſo erſcheint uns daſſelbe als ein unvollkommneres, im Vergleich zu der unendlichen Bewegungs- und Entwicklungsfähigkeit unſres eignen Ich.

Digitized by Google

Wir wollen die vorhergehenden kritiſchen Bemerkungen über die Kategorien, den Schematismus und die Grundſätze a priori der Kantſchen Philoſophie nochmals in Kürze unter folgenden Geſichtspunkten zuſammenſtellen.

Wir müſſen ſtets im Auge behalten, daß Kant unter Kategorien oder Grundſätzen a priori die verſchiedenen Formen oder Arten der Beſtimmung eines Gegenſtandes verſteht. Er ſtellt dieſe Grundſätze unter der Form von Urtheilen dar, weil wir ſtets durch ein Urtheil eine ſolche Beſtimmung ausſprechen. Jeder Gegenſtand kann Subject eines Urtheils werden; jeden Gegenſtand können wir auf die eine oder die andere Weiſe beſtimmen. So z. B. beſtimmt der Mathematiker einen Körper durch Zahl und Maß, der Phyſiker und der Chemiker durch Darſtellung ſeiner beſondern Kräfte und Eigenſchaften, und der Maler wiederum betrachtet ihn blos vom künſtleriſchen Geſichtspunkte aus. So geben wir eine Beſchreibung von einem Menſchen, indem wir die verſchiedenen Theile ſeines Körpers oder ſeine verſchiedenen Charakterzüge aufzählen; ſo claſſificiren wir ihn nach Vaterland, Geburtsort, Familie u. ſ. w.; ſo endlich entwerfen wir ein vollſtändiges Bild ſeines Lebens, indem wir ſeine Vergangenheit wieder hervorrufen und ſeine Zukunft ahnen laſſen; mit einem Worte, wir bilden ebenſo viele Urtheile über einen jeden Gegenſtand, als die Natur des Gegenſtandes geſtattet und unſer Verhältniß zu demſelben uns nothwendig macht. So entſtehen aus dem einfachen Grundverhältniß zwiſchen Object und Subject die verſchiedenen pſychologiſchen Operationen der mathematiſchen Anſchauung, der metaphyſiſchen Abſtraction, der poetiſchen Darſtellung u. ſ. w., oder, mit andern Worten, die verſchiedenen Formen für die Beſtimmung der Objecte und der Beziehung derſelben zum Subject. Ein Syſtem der Kategorien oder der allgemeinen Denk- und

Digitized by Google

Urtheilsformen müßte nun, nach unſrer Anſicht, alle dieſe verſchiedenen Geſichtspunkte, nach welchem wir die unendliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ordnen und mittheilen, in ſich begreifen und zur Anſchauung bringen. Ein ſolches Syſtem müßte uns lehren, welches der Gebrauch und welches die Grenzen des mathematiſchen Calculs oder der poetiſchen Beſchreibung ſind, auf welche Klaſſe von Gegenſtänden die eine oder die andere dieſer Bewußtſeinsformen am Paſſendſten angewendet wird, wie man dieſe verſchiedenen Operationen verbinden müſſe, um ſich eine vollſtändige und deutliche Idee eines Gegenſtandes zu bilden; mit einem Worte, es müßte uns eine Theorie der verſchiedenen pſychologiſchen Operationen aufſtellen. Zugleich aber müßte ein ſolches Syſtem einen beſtimmten Geſichtspunkt oder eine beſtimmte Regel verfolgen und mit Hülfe dieſer Regel ſowohl das allgemeine Prinzip aller Beziehungen des Menſchen zur Natur, als auch die beſondere Art und Weiſe angeben, wie ſich dies Prinzip in den einzelnen Bewußtſeinsoperationen, der Einbildungskraft, dem Gefühl, der Abſtraction, dem praktiſchen Handeln u. ſ. w. darſtellt. Ohne Zweifel lag der Kantſchen Kritik der Vernunft die Abſicht zu Grunde, eine ſolche pſychologiſche Theorie aufzuſtellen. Allein in der Ausführung dieſer Idee wurde Kant durch kein feſtes Prinzip, durch keine klar gedachte Regel geleitet. Er ging bei ſeinen pſychologiſchen Unterſuchungen aus von der alten Eintheilung der menſchlichen Seele in ein ſinnliches und ein überſinnliches Vermögen; er gründete ſein Syſtem der Kategorien auf die Tafel der logiſchen Urtheilsformen, ohne die Wahrheit oder Vollſtändigkeit dieſer Formen zu prüfen; er vermiſchte die mathematiſchen Formen mit den rein metaphyſiſchen Begriffen und mit den Ideen der reproductiven Einbildungskraft; endlich verſäumte er, anzugeben, wie man ſich der Kategorien bedienen müſſe;

Digitized by Google

ob man einen Gegenstand nach allen diesen verschiedenen Richtungen betrachten oder ob man bestimmte Kategorien ausschließlich auf bestimmte Klassen von Gegenständen anwenden dürfe; ob z. B. manche Gegenstände blos unter dem Gesichtspunkt der Quantität, andere blos unter dem der Qualität zu betrachten seien, oder ob man denselben Gegenstand sowohl als eine Größe als auch nach seinen innern Eigenschaften, nach seiner Substanz, nach seiner Wechselbeziehung zu andern Dingen u. s. w. beurtheilen solle.

Mit der Theorie der Kategorien verbindet sich aufs Engste die Erklärung, welche Kant über den Unterschied zwischen Phänomenon und Noumenon giebt. Dieser Unterschied ist nicht neu; schon Plato sprach von Dingen an sich und von Erscheinungen, und unterschied zwischen der sinnlichen und der vernünftigen Erkenntniß. Die Idealisten vor Kant, besonders Spinoza und Leibnitz, stellten eine ähnliche Trennung auf. Allein alle diese Philosophen erkannten dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zu, die Dinge an sich zu erkennen. Für sie war also der Begriff: Noumen, ein positiver Begriff, d. h. der Begriff eines Etwas, welches ebensogut Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntniß durch Ideen werden könne, wie das Phänomen Gegenstand einer mittelbaren Erkenntniß durch die Sinne ist. Die Sensualisten dagegen erklärten die sinnliche Erkenntniß für die einzig gewisse und unmittelbare; was die übersinnlichen Gegenstände anbelangt, z. B. das Dasein Gottes, so gab Locke noch eine gewisse Erkennbarkeit derselben zu, nämlich mit Hülfe der logischen Schlüsse; allein Hume, welcher das Prinzip des Sensualismus in größerer Schärfe ausbildete, sah sich zu einer gänzlichen Leugnung alles Uebersinnlichen genöthigt. Die schottischen Moralisten oder die sogenannten Philosophen des gemeinen Menschenverstandes stellten den Glauben an Gott,

Digitized by Google

an die Freiheit und die Unſterblichkeit der Seele auf der Grundlage des religiöſen Gefühls wieder her.

Kant ſah die Nothwendigkeit ein, die Frage wegen der Noumenen auf eine beſtimmtere Weiſe und von einem umfaſſenderen Geſichtspunkte aus zu erledigen, als dies bisher geſchehn war. Er glaubte, den Idealismus für immer zu vernichten und den menſchlichen Geiſt allen metaphyſiſchen Träumereien zu entreißen, wenn er ihm einen anderen, leichteren und gefahrloſeren Weg zu jenen Ideen zeigte, welche dem Menſchen ganz zu entziehen Kant für unmöglich und ſogar für unrathſam hielt. Die theoretiſche Vernunft, ſagt Kant, vermag ſich niemals über den Kreis des Sinnlichen und der Erfahrung zu erheben; ihr Gebiet iſt die Erkenntniß der äußeren Formen und Verhältniſſe der Dinge; ſobald ſie dies Gebiet verläßt, verliert ſie ſich in den Abgrund der Irrthümer und der Täuſchungen. Die überſinnliche Welt iſt für unſern Verſtand ein unbekanntes und verſchloſſenes Land. Der Menſch, ein ſinnliches und vergängliches Weſen, iſt nicht gemacht, um das volle Licht der Wahrheit zu ſchauen; nur ihr Abbild darf er ſehen. Schiller hat dieſen Gedanken Kants ſehr ſchön und poetiſch in ſeinem Gedicht: „Das verſchleierte Bild zu Sais" ausgedrückt. Ein Jüngling erblickt in den Ruinen des alten Tempels zu Sais ein rieſiges Bild, deſſen Züge ihm jedoch durch einen dichten Schleier verhüllt werden, der von ſeinem Scheitel bis zum Boden niederwallt. Er fragt ſeinen Führer, einen alten Prieſter, weſſen Bild dies ſei? Es iſt das Bild der Wahrheit, antwortete ihm dieſer ernſt. Dem Himmel Dank! ruft der Jüngling, ich habe gefunden, was ich überall ſuchte, die Wahrheit. Auf denn! gütiger Greis, und hebe den Schleier, damit meine brennende Sehnſucht geſtillt werde; laß mich das Antlitz der Wahrheit entſchleiert ſehen! Nein, mein Sohn, erwiderte

ihm ruhig der alte Prieſter, du mußt dich begnügen, unſre Göttin verſchleiert zu ſehen; denn wiſſe, wer dieſen geheiligten Schleier hebt — Was wird mit ihm? unterbricht ihn haſtig der Jüngling. Nun, der ſieht die Wahrheit, entgegnete ihm mit feierlichem Ernſt der Greis. Nach dieſen Worten verläßt er ſeinen jungen Gefährten, welcher lange Zeit ſprachlos und in ſich verſunken daſteht. Endlich aber, aus ſeinem Sinnen erwachend, ruft er: Was iſt denn ſo Schreckliches in den Worten dieſes Greiſes? Ich ſoll die Wahrheit ſehen; iſt es nicht eben dies, was ich von früh an ſo ſehnlich gewünſcht, ſo beharrlich erſtrebt habe? Wohl denn, ich will ſie ſehen! Und, dies ſprechend, faßt der Jüngling den Schleier und zieht ihn von dem Bilde herab, das er verbarg. Und was hat er geſehen? Niemand weiß es; leblos fand man ihn zu den Füßen des Bildes ausgeſtreckt. Zwar kam er wieder zu ſich, allein alle Heiterkeit und alle Kraft war von ihm gewichen. Nie hörte man von ihm ein Wort über die Ereigniſſe jener verhängnißvollen Stunde, wo er der Wahrheit ihren Schleier raubte. Nur ſprach er oft vor ſich hin die ernſte Warnung: „Wehe Dem, der zu der Wahrheit dringt durch Schuld, ſie wird ihm nimmermehr erfreulich ſein.“ Dieſe ſchrecklichen Worte: „Wehe Dem, der das Heiligthum der Wahrheit entweiht!“ ſind auch über den Eingang in die Kritik der Vernunft geſchrieben; der alte, weiſe Prieſter, welcher die Vermeſſenheit des Jünglings in Schranken zu halten ſucht, weil er ihre traurigen Folgen vorherſieht, iſt unſer Philoſoph von Königsberg; der Jüngling endlich, der, in ſeinem blinden Wahn, in das innerſte Heiligthum der Wahrheit zu dringen verſucht und ſtatt der Wonnen, welche er dort zu finden hoffte, der Verzweiflung und dem Wahnſinn zum Raube wird, dieſer Jüngling iſt der menſchliche Geiſt, dieſer unſelige Halbgott, welcher, ein zweiter Tan-

Digitized by Google

talus, die ſchönſten Früchte und das klarſte Waſſer vor ſeinen Augen ſieht und dennoch vor Hunger und Durſt umkommt. Mit ſeiner ernſten und nüchternen Stimme ſagt Kant zu der Vernunft: Steh ab von dieſem widernatürlichen Gelüſt! Ueberzeuge dich endlich, daß die abſolute Wahrheit nicht für dich gemacht iſt, und lerne, dich mit einem endlichen und relativen Wiſſen begnügen! Und, um die Vernunft für dieſe Entſagung zu entſchädigen, verſpricht ihr Kant, ſie auf einem andern Wege in das Gebiet einzuführen, welches er ihr hier verſchließt. Er ſagt zum Menſchen: Gehorche deiner praktiſchen Vernunft und du wirſt die ewige Wahrheit ſchauen; die Güte und Weisheit Gottes wird ſich dir enthüllen; deine Augen werden das wahre Weſen und den ewigen Zweck der Welt erblicken; du wirſt frei, du wirſt unſterblich ſein. Ohne poetiſches Bild: Kant belehrt uns, daß die transſcendenten Begriffe, d. h. die Begriffe von den Dingen an ſich, niemals Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß werden können; daß die theoretiſche Vernunft außer Stande iſt, die Realität dieſer Begriffe zu beweiſen oder uns ein poſitives Wiſſen von Gott, von der menſchlichen Seele und von dem Weſen der Dinge zu gewähren; daß ſie uns nur einen negativen Aufſchluß über dies Alles giebt, indem ſie nämlich alle Verſuche des menſchlichen Verſtandes, ſich über die Grenzen des Sinnlichen zu erheben, alſo alle metaphyſiſche Syſteme, einer ſtrengen Kritik unterwirft. Die Kritik der Vernunft beſtreitet keineswegs die Möglichkeit der Noumene oder der Dinge an ſich; ſie geſtattet ſogar der theoretiſchen Vernunft, ſich einen Begriff von dieſen Noumenen zu bilden und alſo gleichſam dem Menſchen eine Anweiſung auf jenes unbekannte Reich des Ueberſinnlichen zu geben; allein erſt die praktiſche Vernunft vermag dieſe Anweiſung zu realiſiren und von der neuentdeckten Welt Beſitz zu nehmen. Kant ſchmeichelt ſich mit

der Hoffnung, durch diese kritischen Untersuchungen auf immer die alte Metaphysik zerstört und dem Wissenstriebe andere, reichere Quellen auf dem Gebiete der empirischen Wissenschaften erschlossen zu haben. Diese Hoffnung hat ihn jedoch gänzlich getäuscht. Noch bei seinen Lebzeiten erhob die Metaphysik von Neuem ihr Haupt; das absolute Wissen, sammt allen seinen transscendenten Ideen, ward wieder, wenn auch unter andern Formen, auf den Thron der Philosophie gesetzt, und zwar von Denen selbst, welche aus der Schule Kants hervorgegangen waren; die Grundidee des Kriticismus, daß unsre Erkenntniß der Dinge sich nicht auf deren Wesen, sondern blos auf deren Erscheinung oder deren Verhältniß zu uns selbst bezieht, dieses Prinzip der Subjectivität der menschlichen Erkenntnisse ward aufgegeben, und an seine Stelle das entgegengesetzte Prinzip, die Idee einer vollständigen Identität des subjectiven Denkens und des objectiven Seins gesetzt; mit einem Worte, die speculative Vernunft nahm wieder Besitz von dem Gebiete des Uebersinnlichen, woraus sie Kant verwiesen hatte.

Dieser unerwartete Ausgang, welchen die von Kant ins Werk gesetzte Umgestaltung der deutschen Philosophie nahm, wird begreiflich, wenn wir erwägen, wie Kant hierbei verfuhr. Kant verbietet uns, unsre Betrachtung auf die Dinge an sich zu richten, allein gleichwohl hebt er die Idee solcher Dinge an sich nicht auf. Nach seiner Darstellung, ist die Unmöglichkeit übersinnlicher Erkenntnisse nicht die Folge eines allgemeinen Naturgesetzes, sondern nur die Folge der Unvollkommenheit unsres Erkenntnißvermögens; und ein Wesen höherer Art, als wir sind, würde allerdings im Stande sein, in das Innere der Natur einzudringen und die Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind. Allein, so müssen wir hier fragen, wenn der Mensch ein Organ besitzt, um das Dasein von

Digitized by Google

Dingen an ſich zu ahnen, warum ſollte es für ihn unmöglich ſein, dieſes Organ bis zu einem ſolchen Grade zu ſchärfen und zu vervollkommnen, daß es auch einer deutlicheren Erkenntniß eben dieſer Dinge an ſich fähig würde? Wenn unſer Verſtand ſich a priori, d. h. vor der Anſchauung empiriſcher Einzelheiten, allgemeine Ideen bildet, wie ſollten dieſe Ideen nicht eine Beziehung auf Etwas haben, was über der Erfahrung iſt? Wenn z. B. die Idee der Subſtanz, als einer wandelloſen, identiſchen Einheit, in unſerm Bewußtſein bereit liegt, ohne durch die empiriſche Vorſtellung äußerer, ſinnlicher Merkmale mehr als nur geweckt zu werden, ſollte dieſe Einheit nicht auch Etwas ſein, wenn wir ſie uns ohne dergleichen Merkmale denken? Dies ungefähr ſind die Einwürfe, welche ſich von Seiten der menſchlichen Vernunft gegen den ſtrengen Spruch des kritiſchen Philoſophen erheben. Der menſchliche Geiſt hat zu viel Selbſtvertrauen, um ſich überreden zu laſſen, es gebe irgendwo eine Wahrheit, zu welcher er ſich nicht früher oder ſpäter erheben könne. Weil der Kriticismus gegen dieſes Selbſtvertrauen des menſchlichen Geiſtes verſtößt, deshalb hat er ſeinen Einfluß ſo ſchnell verloren, deshalb hat er ſobald wieder dem Idealismus weichen müſſen, welcher eine größere Nachgiebigkeit für die Wünſche und Hoffnungen der Vernunft zeigte.

Wenn wir das Richteramt in dieſem Streite der Kritik mit der menſchlichen Vernunft übernehmen ſollen, ſo können wir zwar nicht umhin, uns, der Sache nach, für Kant zu erklären; allein, was die Gründe betrifft, auf welche dieſer ſeine Entſcheidung ſtützt, ſo finden wir daran allerdings Manches auszuſetzen. Auch wir leugnen, wie Kant, die Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen an ſich; allein nicht deshalb, weil wir die menſchliche Vernunft für zu ſchwach halten, um einer ſolchen Erkenntniß theilhaftig zu werden,

Digitized by Google

ſondern weil, nach unſrer Anſicht, die Idee von Dingen an ſich, ſelbſt nichts Weitres iſt, als eine metaphyſiſche Abſtraction. Kant ſagt: Die Dinge erſcheinen uns blos unter relativen Formen; er ſetzt alſo voraus, die Idee oder Vorſtellung, welche wir von den Dingen haben, ſei noch verſchieden von dem Weſen dieſer Dinge an ſich, d. h. von derjenigen Idee, welche wir von den Dingen haben würden, wenn es uns möglich wäre, von allen den Beziehungen zu abſtrahiren, welche zwiſchen den Dingen und uns ſelbſt ſtattfinden. Kant ſteht alſo inſofern noch ganz auf dem früheren, idealiſtiſchen Standpunkte, als er annimmt, jedes Ding enthalte Etwas, was von deſſen Veränderungen und Verhältniſſen unberührt bleibe, was niemals in die Erſcheinung heraustrete, ſondern nur als das verhüllte und verborgene Weſen deſſelben gleichſam auf ſeinem Grunde ruhe. Zwar unterſcheidet ſich Kant von jenen Idealiſten durch die Anſicht, daß die Dinge niemals an ſich, ſondern nur als Erſcheinungen Gegenſtände unſrer Erkenntniß werden, und aus dieſem Grunde nennt Kant ſein Syſtem, zum Unterſchiede von dem früheren, dogmatiſchen oder abſoluten Idealismus, den transſcendentalen oder kritiſchen Idealismus. Allein auch ſo bleibt doch immer noch die Schwierigkeit, daß unſre Erkenntniß von den Dingen als unvollſtändig und beſchränkt erſcheint, weil ſie der Normalidee derſelben, der Idee ihres Weſens, nicht entſpricht.

Auf unſrem Standpunkte dagegen, dem der Erfahrung, löſt ſich dieſe Idee ſelbſt eines Dinges an ſich in Nichts auf, erſcheint die Annahme einer Subſtanz, welche zuvor an ſich, ohne äußere Merkmale oder Beziehungen beſtehen und erſt ſpäterhin ſich mit ſolchen Merkmalen bekleiden und in Beziehungen mit andern Subſtanzen treten ſoll, als völlig unbegründet. Wir haben die Bemerkung gemacht, daß, je

Digitized by Google

entwickelter ein Weſen iſt und je mehr Beziehungen es zu andern Weſen hat, deſto höher die Stufe der Vollkommenheit iſt, welche es einnimmt. Der Menſch iſt vollkommener, als der Stein, weil der Stein weniger Bewegung und Entwicklung hat, als der Menſch. Die Entwicklung, die Veränderung, die Verhältniſſe eines Dinges zu andern Dingen ſind alſo nicht etwas Aeußerliches oder Zufälliges an dem Dinge, ſondern ſie bilden deſſen inneres Weſen und Leben. Es giebt nicht zweierlei verſchiedene und entgegengeſetzte Daſeinsformen der Dinge, die eine, wo ſie ohne Veränderung und ohne Erſcheinung ſind, die andere, wo ſie erſcheinen und ſich verändern; ſondern alle Dinge folgen nur einem Geſetze des Daſeins und der Thätigkeit, alle entwickeln ſich, jedes in ſeiner Weiſe, durch eine ſtetige Aufeinanderfolge von Zuſtänden, Veränderungen und Beziehungen. Allerdings beſitzen wir keine vollſtändige Erkenntniß von den Außendingen, allein der Grund hiervon iſt nicht der, daß wir nur ihre Aeußerungen oder Erſcheinungen wahrnehmen, ſondern nur der, daß wir nicht alle dieſe Aeußerungen und Veränderungen hinlänglich aufzufaſſen vermögen. Nach der Kantſchen Anſicht, müßte unſre Erkenntniß, um vollſtändig zu ſein, das einfache Weſen der Dinge erfaſſen, welches er unter der Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen verborgen glaubt; wir dagegen finden das menſchliche Wiſſen nur inſofern unvollkommen und beſchränkt, als es die Unendlichkeit und Stetigkeit der Entwickelung der Naturweſen nicht wiederzugeben vermag und ſich begnügen muß, die äußeren Formen und Wirkungen dieſer Entwickelung aufzuzeigen. So iſt z. B., nach Kant, der Menſch ein Noumen, d. h. es giebt in dem menſchlichen Weſen etwas Ueberſinnliches und Identiſches, welches bei allen Veränderungen ſeiner ſinnlichen Natur unverändert bleibt. Dieſen Theil des menſchlichen Weſens nun, welchen

Digitized by Google

wir gewöhnlich die Seele oder den Geist nennen, vermögen wir, nach der Ansicht Kants, niemals zu erkennen, denn, sagt er, unsre Wahrnehmung des Menschen zeigt uns immer nur dessen äußere Zustände und Verhältnisse. Also, sagt Kant, kennen wir nicht den Menschen an sich, die Seele, den Geist, die einfache und absolute Substanz des Menschen; sondern wir kennen den Menschen nur als Erscheinung, seinen Körper und diejenigen Aeußerungen seiner Seele, welche aus der vorübergehenden Verbindung der Seele mit dem Körper, während dieses irdischen Lebens, hervorgehen. Allein, von unsrem Standpunkte aus betrachtet, ist der Mensch ein einziges, untheilbares und gleichartiges Wesen, und alle seine verschiedenen Zustände bilden nur eine einzige, ununterbrochene Reihe. Allerdings ist der Mensch in keinem dieser Zustände vollkommen oder absolut, denn ein jeder solcher Zustand ist nur eine Stufe oder eine relative Form seiner unendlichen Entwickelung, und wir sind daher außer Stande, den Menschen jemals in seiner vollen Totalität zu erkennen. Allein dies ist kein Mangel unserer Erkenntniß, es ist vielmehr die nothwendige Folge der allgemeinen Gesetze alles Seins und Erkennens. Nichts vermag Gegenstand unsrer Anschauung und Erkenntniß zu sein, ausgenommen Dasjenige, was unter einer vollendeten Form, als ein Ganzes, Fertiges und Abgeschlossenes erscheint. Nun ist der Mensch aber niemals ein solches abgeschlossenes Ganzes; er ist vielmehr in einem stetigen Fortschritte, in einer stetigen Entwickelung begriffen, und deshalb vermag auch unsre Erkenntniß niemals das ganze Wesen des Menschen in einem Begriffe oder einer Anschauung zu erfassen, sondern nur einzelne, relative Zustände desselben.

Wir müssen hier die Bemerkung machen, daß alle unsere Ausdrücke etwas Unbequemes und Zweideutiges haben, indem sie jederzeit die Vorstellung einer abgeschlossenen Totalität

Digitized by Google

ihrer Gegenſtände mit ſich führen. Derſelbe Charakter der Reflexion, welchen alle Acte unſres Denkvermögens tragen, iſt auch unſrer Sprache eigen. Wir vermögen nicht, die Bewegungen, die Thätigkeit, den Fortſchritt auszudrücken, ſondern blos das fertige Daſein, das ruhige Beſtehen, die vollendete Thatſache. Wir ſprechen von unſrem eignen Daſein wie von einer vollendeten und abgeſchloſſenen Thatſache; wir bedienen uns des Ausdrucks: Wir, als wäre dieſes: Wir, etwas Unveränderliches und Abſolutes, und dennoch erweitern wir unſer Daſein in jedem Augenblick und ſind nicht zwei Augenblicke lang daſſelbe Individuum. Dieſe Eigenthümlichkeit oder, wenn man ſo will, Unvollkommenheit unſrer Sprache hat die Philoſophen irre geführt und den Glauben erzeugt, als beſtände das eigentliche Weſen der Dinge in ihrer Unveränderlichkeit, als wären die Veränderungen, die wir an ihnen wahrnehmen, nur etwas Aeußerliches und Weſenloſes. Weil wir genöthigt ſind, mit der Benennung: Menſch, ebenſowohl das Kind als den Jüngling und den Greis zu bezeichnen, ſo haben die Philoſophen geglaubt, es ſei dies auch wirklich dieſelbe einfache und identiſche Subſtanz, welche zwar bald unter der Form des Kindes, bald unter der Form des Greiſes erſcheine, aber, ihrem Weſen nach, von allen dieſen Veränderungen unberührt bleibe.

Faſſen wir das Geſagte noch einmal kurz zuſammen! Die beiden Sätze Kants, daß es Dinge an ſich gebe, daß aber dieſe Dinge an ſich für uns unerkennbar ſeien, enthalten, nach unſrer Anſicht, einen Widerſpruch, und es erſcheint uns, nach dieſer letztern Behauptung, weit conſequenter, zu ſagen, es gebe gar keine Dinge an ſich und die Idee davon ſei eine bloße Einbildung der Metaphyſiker, eine Einbildung, welche ſich leicht aus der Natur unſres Denkens und unſrer Sprache erklären läßt.

Digitized by Google

Die Bemerkungen Kants über die Dinge an sich bilden den Uebergang von dem analytischen Theile der Kritik zu dem dialektischen. Nachdem Kant durch jene kritischen Bemerkungen den Dogmatismus in seinem Prinzip angegriffen, sucht er nun auch die verschiedenen Anwendungen dieses Prinzips oder die verschiedenen Beweisführungen der Metaphysiker zu zerstören, und zwar nach ihren drei Hauptbeziehungen, nämlich in Hinsicht auf die menschliche Seele, auf die Welt und auf Gott.

Zuerst widerlegt Kant die Schlußfolgerungen der transscendenten Psychologie, welche den Zweck haben, die Einfachheit, Identität, Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele darzuthun. Er behauptet, wir wüßten Nichts von der Seele an sich, d. h. wenn wir von ihren Beziehungen zu dem Körper und der materiellen Außenwelt abstrahiren, und alle die Merkmale, durch welche wir die Seele als ein absolutes Wesen zu erkennen und darzustellen glauben, bezögen sich blos auf die Seele als ein endliches und relatives, in mannigfaltigen Verhältnissen mit der Außenwelt sich entwickelndes Wesen. Allein zugleich sagt er, die Unmöglichkeit, die Unsterblichkeit der Seele durch logische Schlüsse zu beweisen, schließe die Realität dieser Idee nicht aus; im Gegentheile, werde dieselbe durch unser praktisches Bewußtsein bestätigt. Kant glaubt also an die Unsterblichkeit der Seele, aber er leugnet, daß dieselbe jemals Gegenstand unsrer speculativen Erkenntniß werden könne.

Wir finden in dieser Ansicht Kants dieselbe Täuschung wieder, die wir oben an seiner Vorstellung von den Noumenen im Allgemeinen nachgewiesen haben. Nach der Erklärung, welche Kant von der menschlichen Seele giebt, ist diese Seele eine einfache Einheit, umgeben von einem materiellen Körper und von einer Mannigfaltigkeit äußerer Objecte, allein bei

Digitized by Google

aller Berührung mit dieſen Objecten, bei allen Veränderungen, welche das körperliche Daſein des Menſchen erleidet, immer dieſelbe bleibend. Das Ich, ſagt Kant, iſt die einfache Einheit, auf welche wir alle unſre Vorſtellungen und alle unſre Handlungen beziehen; niemals finden wir dieſes Ich anders, als umgeben von einer Mannigfaltigkeit von Verhältniſſen oder von Elementen, welche es geſtaltet und zur Einheit verknüpft; niemals finden wir es allein und in ſich abgeſchloſſen. Allein dieſe Erklärung von der Seele führt nothwendig auf die Idee einer abſoluten Exiſtenz derſelben. Ein Weſen, welches ſich in ſich ſelbſt concentrirt und alle ſeine Umgebungen ebenfalls in dieſes Centrum oder dieſen einfachen Punkt hineinzuziehen ſucht, muß nothwenig als eine einfache, identiſche, unveränderliche Subſtanz gedacht werden. Kant ſagt, wir wüßten zwar, was die Seele in ihren Beziehungen zum Körper und zu der materiellen Außenwelt ſei, aber wir wüßten nicht, was ſie außerhalb dieſer Beziehungen, an ſich ſein werde. Allein, wenn die Beziehungen der Seele zum Körper nur darin beſtehen, daß die Seele ſich bei allen Eindrücken äußerer Gegenſtände, welche ſie zu verändern und zu einer Entwickelung zu nöthigen ſuchen, in ihrer einfachen Identität erhält, iſt dann die Seele nicht auch ſchon während des ſinnlichen Daſeins ein Ding an ſich, ein Noumen? Wenn die Operationen unſres Bewußtſeins keinen andern Zweck haben, als den, die Mannigfaltigkeit unſrer ſinnlichen Vorſtellungen auf gewiſſe allgemeine Ideen zurückzuführen, lehrt uns dann wohl die Wahrnehmung dieſer empiriſchen Bewußtſeinshandlungen etwas Anderes kennen, als das einfache, ewiggleiche Weſen unſrer Seele? Die Kritik der Vernunft ſtellt den Satz auf, in allen unſern Vorſtellungen von den äußeren Dingen ſei ſtets die Idee unſres Ich enthalten und dieſe Idee ſei bei aller Verſchiedenheit jener

Digitized by Google

Vorstellungen immer dieselbe. Dies würde heißen, unser Ich werde durch die Eindrücke der äußeren Objecte durchaus nicht berührt, verändert oder entwickelt; was aber von einem andern Dinge nicht verändert wird, steht auch in keiner wirklichen Beziehung zu demselben, sondern ist an und durch sich selbst; folglich enthält der Begriff des Ich, wie ihn Kant in seiner Kritik aufstellt, offenbar die Idee eines Dinges an sich.

Wollte Kant wirklich die Ansicht durchführen, daß unsre Seele mit unsrem Körper durch eine innere und nothwendige Beziehung verbunden sei und daß sie deshalb unter keiner andern Form, als dieser sinnlich-wahrnehmbaren, erkannt werden könne, so mußte er auch zugeben, daß das Wesen der Seele durch die verschiedenen Beziehungen derselben zu den materiellen Dingen verändert und entwickelt werde; dann durfte er nicht von der Seele wie von einem besonderen, höheren Wesen im Körper sprechen; dann mußte er förmlich die Immaterialität und die Unsterblichkeit der Seele leugnen. Denn, wenn der Begriff: Seele, nichts Weitres bedeutet, als das Prinzip der Entwicklung und Bewegung, kraft dessen der Mensch von einem Zustande zu dem anderen übergeht, so würde allerdings die Idee eines vollendeten und absoluten Zustandes dieser Seele einen Widerspruch enthalten. Doch, wir lassen jetzt diese Betrachtungen fallen, da wir bei der Prüfung des praktischen Theils der Kantschen Philosophie darauf zurückkommen werden.

Zweitens, sucht Kant eine Versöhnung zwischen dem Verstand und der Vernunft herbeizuführen, welche sich in Bezug auf die verschiedenen kosmologischen Ideen in einem vollkommenen Widerspruch befinden.

a) Kant zeigt, daß die Merkmale: endlich und unendlich, wenn wir sie auf den Begriff der Welt als eines Dinges

Digitized by Google

an ſich anwenden, allemal eine Antinomie erzeugen; daß jedoch dieſelben Merkmale ſich ganz wohl mit einander vertragen, ſobald wir die Welt als eine bloße Erſcheinung auffaſſen. Wir betrachten die Welt, ſagt Kant, bald als endlich, bald als unendlich, oder, genauer geſprochen, wir bezeichnen durch den Begriff: Welt, bald eine endliche Totalität von Gegenſtänden, bald aber ſuchen wir dieſen Begriff zu erweitern und neue Gegenſtände in denſelben aufzunehmen; bald beginnen wir unſre Zeitrechnung mit einem beſtimmten Punkte und bald wieder gehen wir auch über dieſen Punkt hinaus.

So richtig dieſe Bemerkungen Kants ſind, ſo reichen ſie doch nicht hin, um die aufgeworfene Frage völlig zu erledigen. Kant glaubt den Zwieſpalt zwiſchen den beiden Vermögen unſres Geiſtes zu beenden, indem er beide für unfähig erklärt, ſich eine deutliche Vorſtellung von dem Gegenſtande ihres Streites, von der Welt als einem Dinge an ſich, zu bilden; er läßt jedoch dieſe Idee der Welt als eines abſoluten Ganzen ſtehen. Allein, ſo lange wir dieſe Idee nicht gänzlich beſeitigen, wird ſich der alte Streit immer wieder erheben, und Verſtand und Vernunft werden neue Anſtrengungen machen, um zu einer vollſtändigen Erkenntniß dieſes Weltalls zu gelangen, was auch immer der Philoſoph dagegen ſagen mag. Dieſe Beſtrebungen der Metaphyſik werden noch überdies ermuntert und begünſtigt durch die von Kant aufgeſtellte Theorie des Raumes und der Zeit. Raum und Zeit ſind, nach der Kantſchen Anſicht, unendliche Totalitäten, d. h. wir faſſen alle Dinge im Raum und in der Zeit als eine Einheit, als ein Ganzes auf, durch einen einzigen, unmittelbaren Act der Anſchauung. Was iſt aber dieſer Act der Anſchauung Anderes, als die Idee einer abſoluten Totalität, eines Alls?

Durch eine Umgeſtaltung jener Theorie, wie wir dieſelbe oben verſucht haben, muß alſo auch die Vorſtellung von einer

Digitized by Google

absoluten Totalität aller Dinge sogleich verschwinden. Indem wir jeden einzelnen Gegenstand nicht auf einen allgemeinen Raum, sondern auf einen andern Gegenstand beziehen, welcher ihn umgiebt und begrenzt, kommen wir niemals auf die Idee einer absoluten Grenze oder einer absoluten Totalität aller Dinge, sondern nur auf die Idee einer unendlichen Stufenfolge derselben. Ebenso ist es mit der Zeit. Wir sprechen gewöhnlich ganz im Allgemeinen von dem Anfange der Welt oder des Menschengeschlechts; allein, nach unsrer Theorie, ist es falsch, so allgemein zu sprechen, weil die Begriffe: Menschengeschlecht, Welt, Zeit, bloße metaphysische Abstractionen sind. Vielmehr müssen wir allemal von einer bestimmten, uns vorliegenden Thatsache anfangen und, von dieser aufsteigend, die ihr vorhergehenden Thatsachen, eine nach der andern, ins Auge fassen. Auf diese Weise werden wir finden, daß jede Thatsache wieder eine andere Thatsache voraussetzt und daß wir niemals in dieser Reihe der Thatsachen auf eine absolut erste stoßen. Also, mit einem Worte, der Begriff: Welt, oder All, ist nur uneigentlich zu nehmen, und es gilt von ihm Dasselbe, was wir oben von den Begriffen: Mensch, Seele, Substanz, gesagt haben.

b) Kant will beweisen, daß die zwei Sätze: Es giebt einfache Theile, und: Es giebt keine einfache Theile, recht wohl mit einander verträglich seien. Man braucht nur, sagt er, diesen Ausdrnck ein wenig zu verändern; man darf nur nicht sagen: Es giebt einfache Theile, oder: Es giebt keine einfache Theile, sondern: Wir betrachten die Dinge bald als einfach, bald als zusammengesetzt. Auch hier müssen wir die von Kant angeregte Frage etwas tiefer zu erfassen suchen. Es handelt sich bei dieser Frage um den Gegensatz zweier verschiedenen Arten von Synthesen, einer empirischen und einer metaphysischen Synthese. Die Metaphysik sucht für ihre

Digitized by Google

Syntheſe a priori einen abſoluten Ausgangspunkt, ein einfaches Prinzip, dergleichen z. B. die Leibnitziſche Idee der Monaden iſt. Die Erfahrung dagegen weiß Nichts von einem abſolut einfachen Elemente; die chemiſche Analyſe entdeckt immer neue Zuſammenſetzungen ſelbſt in denjenigen Stoffen, welche man bisher als einfache betrachtet hatte, und die mechaniſche Zertheilung der Körper findet ſich weit eher durch die Unzulänglichkeit unſrer Werkzeuge, als durch die Untheilbarkeit der Körpertheilchen aufgehalten. Dieſer merkwürdige Unterſchied zwiſchen den Reſultaten der Erfahrung und den Anſichten der Metaphyſiker erklärt ſich aus der Verſchiedenheit der Zwecke, welche eine jede dieſer Betrachtungsweiſen verfolgt. Vom metaphyſiſchen Standpunkte aus angeſehen, iſt die beſondere Daſeinsform der Dinge eine bloße Aeußerung oder Beſtimmung eines abſoluten Prinzips. So z. B. erklärt Leibnitz das körperliche Daſein und die ſinnlichen Aeußerungen des Menſchen für bloße Ausſtrahlungen einer inneren Einheit, der Monade. Die Metaphyſik bedarf deshalb einer abſolut einfachen Einheit; denn eine Subſtanz, welche eine Mannigfaltigkeit von Theilen, eine Entwickelung in ſich enthielte, wäre noch allzunahe mit dem erfahrungsmäßigen Charakter der Körper verwandt und würde dadurch der Anwendung jenes metaphyſiſchen Prinzips unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenſetzen. Der Empirismus dagegen, welcher die Entwickelung der Dinge und den Uebergang vom Einfacheren zum Zuſammengeſetzteren als Grundgeſetz der Natur anerkennt, muß folgerecht in jedem Theile der Natur eine ſolche Entwickelung, eine Mannigfaltigkeit allgemeiner Elemente vorausſetzen. Ihm iſt es auch nicht um eine Conſtruction oder Schöpfung der Welt aus einem abſoluten Nichts, aus einem einfachen Punkte, zu thun, ſondern ſeine Syntheſe iſt eine bloße Wiederzuſammenſetzung eines Ganzen, welches er

durch die vorhergehende Analyse in eine beliebige Zahl relativ einfacher Theile zerlegt hat.

c) Kant behauptet, die Idee einer stetigen Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen schließe die Idee einer freien Ursache nicht aus, und beruft sich, zur Begründung dieser Ansicht, auf die menschlichen Handlungen, als deren letzte Ursache man die Freiheit des Willens ansehe, obgleich sie offenbar durch eine Reihe äußerer, mechanischer Ursachen bedingt seien. Um diese merkwürdige Thatsache zu erklären, führt er an, daß wir unsre Handlungen immer unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, das eine Mal, nach ihrem Charakter als Erscheinungen, d. h. mit Beziehung auf ihre Ursachen und ihre Wirkungen in der Sinnenwelt, das andere Mal, als Noumene, d. h. mit Hinsicht auf den inneren und idealen Beweggrund derselben.

Wie man sieht, geht Kant bei dieser Beweisführung von der Ansicht aus, der Mensch gehöre nicht blos der Natur oder dem Reich des Sinnlichen an, sondern er sei zugleich Mitglied einer höheren Ordnung der Dinge, Noumen. Das materielle Dasein und die äußerlich wahrnehmbaren Handlungen des Menschen sind zwar, nach dieser Annahme, ein Gegenstand unserer Erkenntniß; allein sein inneres Leben, sein Wille und sein Gefühl sind den strengen Gesetzen unsres Verstandes nicht unterworfen, und, wenn auch unsere theoretische Vernunft sich zu der Anschauung einer höheren Kraft, eines freien Willens im Menschen erheben kann, so gehört doch die Erklärung und Bestimmung dieses Freiheitsbegriffs einzig und allein der praktischen Vernunft an.

Diese Art, das schwierige Problem der menschlichen Freiheit zu lösen, ist allerdings mehr geeignet, die Verwirrung der hierüber herrschenden Ansichten zu steigern, als dieselben aufzuklären. Kant nimmt an, daß die moralischen

Digitized by Google

Entschließungen des Menschen völlig unabhängig seien von den äußeren Bedingungen seines Daseins, von seiner Erziehung, seiner Körperbeschaffenheit, seiner Stellung in der Gesellschaft. Nun beruht das materielle Dasein des Menschen auf dem Prinzip einer steten Entwickelung, in deren Folge die Organe seines Körpers sich kräftigen, die Anlagen seines Geistes sich ausbilden, seine Ansichten und seine Erfahrungen sich erweitern. Jeder Schritt, den er auf diesem Wege einer stetigen Vervollkommnung zurücklegt, öffnet ihm neue Bahnen, verschafft ihm neue Stützpunkte für alle folgende Schritte. Allein, wenn wir Kant glauben sollen, so wäre diese ganze Mühe verloren, denn auch die größten Erfolge der materiellen Entwickelung des Menschen tragen Nichts bei zu seiner idealen Vollendung; der Gebildetste besitzt keine größere moralische Freiheit und keine größere Willensthätigkeit, als der Wilde, und die Tugend mag in einem Zeitalter patriarchalischer Einfachheit sich einer größern Verbreitung und eines höhern Ansehns erfreuen, als in einem Jahrhundert der Bildung und Aufklärung.

Diese Ansicht, daß der ganze Fortgang der Kultur nichts Weiteres sei, als ein nutzloses Spiel; daß der wahre Zweck des Menschen nicht durch die Mittel der Civilisation erreicht werde; daß die moralische Vollkommenheit desselben häufig gerade im umgekehrten Verhältniß mit dessen materieller Entwickelung stehe; diese Ansicht hat für unsre Vernunft etwas zu Abstoßendes, als daß dieselbe sich dabei beruhigen könnte, wenn schon sie die Thatsache nicht zu leugnen vermag, welche ihr zu Grunde liegt. Allerdings scheint in gewisser Hinsicht die Ausübung der moralischen Tugenden unabhängig zu sein von der Ausbildung unsrer Verstandeskräfte, unsrer politischen Ansichten, unsrer industriellen Thätigkeiten und Kenntnisse; allerdings finden wir die Tugend der Menschenliebe

Digitized by Google

oft in größerer Reinheit und Stärke bei dem Kinde, als bei dem Manne, und die Laster der Bosheit, der Hinterlist und des Betrugs sind weit seltener in den patriarchalischen Familien der Landbewohner, als unter der Bevölkerung großer Städte. Allein was folgt aus dieser Thatsache? Folgt daraus, daß der Kulturfortschritt selbst etwas Ungesetzliches oder mindestens Nutzloses sei? Oder folgt daraus, daß Kant und die übrigen Idealisten sich einen falschen Begriff von der Freiheit und von der Bestimmung des Menschen gebildet haben? Nach der Ansicht der Idealisten oder Spiritualisten, genießt der Mensch einer vollkommenen Freiheit, d. h. einer vollkommenen Unabhängigkeit von den äußeren Bedingungen seines sinnlichen Daseins. Allein diese Freiheit ist etwas rein Negatives oder Ideales; sie bringt keine positive Resultate hervor; durch sie wird weder der Einzelne, noch die Menschheit in ihrer Ausbildung gefördert; ihr ganzes Verdienst besteht blos darin, daß sie die äußeren Eindrücke und Versuchungen abwehrt, welche die menschliche Seele zu bezwingen drohen.

Nach der Idee der Entwickelung dagegen ist die Freiheit des Menschen keine absolute, aber dafür ist ihr Charakter ein weit positiverer. Der Mensch entwickelt sich, d. h. er entwickelt diejenige Daseinsform, in welcher er sich findet. Die menschlichen Handlungen sind also allerdings in gewisser Hinsicht vorausbestimmt, nämlich in Bezug auf ihren Ausgangspunkt oder auf die Bedingungen, unter denen sie ins Leben treten; z. B. das Individuum hat nicht die freie Wahl, sich zum Staatsmanne zu machen, wenn es in einem Lande lebt, wo die Bürger keinen Antheil an der Regierung haben; es hat nicht die freie Wahl, eine Rolle in der Welt zu spielen, wenn nicht äußere Verhältnisse, der Einfluß anderer Personen, oder sonstige besondere Umstände seine Entwickelung begünstigen; man wird nicht Künstler, Gelehrter oder Geschäfts-

Digitized by Google

mann durch einen einfachen freien Willensact, durch einen plötzlichen Schwung des Gefühls, ſondern durch eine lange und mühſame Vorbereitung und unter dem Einfluß einer Menge künſtlicher Bedingungen, einer guten Erziehung, guter Muſter, reicher Erfahrungen u. ſ. w. Ein einziger Fehlgriff in der Erziehung eines Menſchen, ein einziger falſcher Schritt, den er ſelbſt thut, kann ſeine Entwickelung hemmen oder ſtören, und zwar bis zu dem Grade, daß es ihm vielleicht unmöglich wird, dahin zu gelangen, wohin ein Anderer gelangt, deſſen Entwickelung durch die äußeren Umſtände mehr begünſtigt ward. Dieſelbe Bemerkung machen wir in Bezug auf die moraliſchen Anlagen des Menſchen. Die Mehrzahl unſrer Fehler ſind das Reſultat einer üblen Gewohnheit, welche unſrem Charakter allmälig eine ſolche falſche Richtung mittheilte. Iſt es nun nicht widerſinnig, zu verlangen, daß der Menſch Dasjenige, was ihm durch eine lange Gewohnheit eigen geworden iſt, durch einen einzigen Act ſeines Willens wieder abthun ſolle? Gewiß, die Erziehung und Beſſerung der Menſchen würde weit leichter und ſicherer vor ſich gehen, wenn man ſich entſchließen wollte, dabei Schritt vor Schritt zu verfahren, allmälig die äußeren Umſtände, welche einen nachtheiligen Einfluß auf die Bildung des Individuums gehabt haben, einen nach dem andern, zu entfernen, und ihm eine ſeiner Entwickelung günſtigere Stellung und Beſchäftigungsweiſe anzuweiſen. Die Theorie der idealen Freiheit, wie ſie Kant aufgeſtellt hat, löſt den vorhandenen Widerſpruch keineswegs auf, denn dieſe Freiheit, welche allen pſychologiſchen und pathologiſchen Bedingungen der menſchlichen Handlungen ſchnurſtracks entgegenläuft, iſt ſelbſt wieder ein unauflösbares Problem, da ſie den Menſchen in ein ideales und ein materielles Weſen ſpaltet. Betrachten wir dagegen den Menſchen vom empiriſchen

Digitized by Google

Gesichtspunkte aus, als ein blos materielles Wesen, so finden wir in ihm eine relative Freiheit, d. h. wir finden, daß der Mensch zwar die Macht hat, die äußeren Bedingungen seines Daseins, die Natur und andere Menschen, sich zu unterwerfen und nach seinen Bedürfnissen und Ideen zu gebrauchen, daß aber die verschiedenen Acte dieser Entwickelung des Menschen eine festgeschlossene Reihefolge bilden, dergestalt, daß der Mensch den einen Act nicht eher vollziehen kann, bevor er einen andern vollzogen, welcher die Bedingung von jenem enthält, und daß die Art und Weise, wie ein früherer Act vollzogen ward, einen unvermeidlichen Einfluß auf alle folgende übt. Auch hierüber werden wir bei der Besprechung der Kritik der praktischen Vernunft uns weiter verbreiten.

d) Endlich, sucht Kant zu beweisen, daß die Annahme einer absoluten Ursache die Idee einer unendlichen Reihe relativer und bedingter Ursachen nicht ausschließe. Wir können, sagt er, recht wohl als die letzte oder höchste Ursache von Allem Gott ansehen, allein zugleich müssen wir auch die nächsten oder Mittelursachen aufsuchen, welche in einer stetigen und unendlichen Aufeinanderfolge unter sich verknüpft sind.

An dieser Theorie Kants haben wir einen doppelten Fehler zu rügen. Erstens, ist der Begriff: Gott, wie ihn diese Theorie aufstellt, völlig bedeutungslos, denn, wenn sich eine Thatsache durch das Dasein und die Wirksamkeit einer andern, ihr unmittelbar vorangehenden Thatsache oder durch das Dasein und die Wirksamkeit der Ursachen dieser Thatsache erklärt, so haben wir nicht nöthig, zu der Idee einer ersten Ursache unsere Zuflucht zu nehmen; wenn dagegen durch die ganze Reihe der Mittelursachen Nichts erklärt wird, und wir also in jedem Falle zu der ersten Ursache aufsteigen müssen, so ist nicht wohl begreiflich, wozu wir dann alle jene Mittelursachen annehmen. Ueberhaupt aber (und Dies

Digitized by Google

iſt unſer zweites Bedenken) iſt das Verhältniß dieſer verſchiedenen Urſachen zu einander von Kant auf eine ſehr unbefriedigende Weiſe dargeſtellt. Kant ſagt, die Urſache A werde zu ihrer Wirkſamkeit beſtimmt durch die Urſache B, B durch C u. ſ. w., und es bedürfe alſo einer freien und abſoluten Urſache, um dies ganze Getriebe in einander greifender Räder in Bewegung zu ſetzen. Dies iſt alſo ungefähr dieſelbe Anſicht, welche ſchon Ariſtoteles in ſeiner Idee eines erſten Bewegenden (πρῶτον κινοῦν) aufſtellte. Bei dieſer Theorie bleibt jedoch unerklärt, welches eigentlich das Verhältniß der verſchiedenen Urſachen zu einander ſei. Nach der Erklärung, welche Kant an mehreren Stellen ſeiner Kritik von der Cauſalität giebt, könnte man faſt vorausſetzen, er nehme an, daß das Daſein der einen Urſache von dem Daſein und der Wirkſamkeit einer andern Urſache abhänge, d. h. daß die Subſtanz A von B, B von C u. ſ. w. hervorgebracht werde. Bei einer ſolchen Vorausſetzung, bedürfte es dann allerdings der Annahme eines abſoluten, an und durch ſich exiſtirenden Schöpfers aller Urſachen; allein dieſe Vorausſetzung geht offenbar zu weit, denn ſie würde alle Zwiſchenurſachen überflüſſig machen. Wenn die Urſache A nur in Folge eines Actes der Urſache B exiſtirt, wenn B gleichfalls eine bloße Erſcheinung oder Wirkung von C iſt, u. ſ. w., ſo beſteht nothwendig zwiſchen A, B, C u. ſ. f. eine vollkommene Identität; denn, da A nichts Weiteres iſt, als eine Aeußerung von B, B nichts Anderes, als eine Wirkung von C, ſo iſt A eigentlich unmittelbar in C enthalten und mit ihm identiſch, und es exiſtirt ſonach jede einzelne Subſtanz unmittelbar durch einen ſchöpferiſchen Act der oberſten Urſache, ohne die Dazwiſchenkunft von Mittelurſachen. Andrerſeits, laſſen uns jedoch die eigenen Ausdrücke Kants an dieſer Stelle glauben, daß er bei ſeiner Beweisführung nicht jene

metaphyſiſche Idee der Cauſalität im Auge hatte, ſondern daß er unter dieſer Benennung nur die Beſtimmung der Thätigkeit einer Subſtanz durch die Thätigkeit einer andern Subſtanz verſtand, wobei er alſo das ſelbſtſtändige Daſein beider Subſtanzen als eine Thatſache vorausſetzte. Wir haben hier, ſagt er, zwei Urſachen, A und B; die Urſache A ſoll eine Wirkung hervorbringen, allein, damit ſie dies könne, muß ſie durch B beſtimmt werden. Z. B. wir wollen mittelſt des Feuers Wärme erzeugen; allein, um Dies zu können, müſſen wir vorher das Holz anzünden; um das Holz anzuzünden, bedürfen wir wiederum eines anderen entzündeten Stoffs; für dieſen wieder eines anderen, und ſo ins Unendliche fort. Um alſo zu einer beſtimmten Wirkung zu gelangen, müßten wir, meint Kant, eine unendliche Reihe von Urſachen oder Bedingungen durchlaufen.

Allein dieſe ſcheinbare Schwierigkeit iſt, nach unſerer Ueberzeugung, blos die Folge einer mangelhaften Beobachtung der natürlichen Thatſachen. Kant nämlich ſcheint anzunehmen, daß die verſchiedenen Subſtanzen die Bewegung, welche von irgend einem erſten Punkte ausgeht, nur durch ſich hindurchleiten und fortpflanzen, ohne in ſich ſelbſt ein Prinzip der freien Thätigkeit und Bewegung zu haben. Allein Dem iſt in der That nicht ſo. Jede Subſtanz iſt begabt mit einer eigenthümlichen und ſelbſtſtändigen Bewegung; wenn ſie alſo auch durch die Bewegung einer anderen Subſtanz afficirt oder beſtimmt wird, ſo modificirt ſie doch zugleich jene fremde Bewegung durch ihre eigene, ſo daß wir alſo die Wirkung, welche ſie hervorbringt, hinreichend aus ihrer eigener Thätigkeit erklären können, ohne allemal auf eine noch entferntere Urſache zurückzugehen.

Drittens endlich, unterwirft Kant die philoſophiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes einer kritiſchen Prüfung.

Digitized by Google

Der Begriff: Gott, ſagt Kant, iſt ein äußerſt fruchtbarer und in mehrfacher Hinſicht der menſchlichen Vernunft unentbehrlicher Begriff. Um das Weſen und die Eigenſchaften der einzelnen Dinge recht zu erkennen, bedürfen wir der Idee eines allgemeinſten Weſens oder einer oberſten Realität, aus welcher wir jene ableiten; dieſe oberſte Realität nun iſt Gott. Allein, fährt Kant fort, etwas Anderes iſt der Begriff: Gott, etwas Anderes, das reale und wirkliche Daſein dieſes Gottes. Unſre Vernunft kann ſich zwar eine Idee von Gott bilden, allein ſie findet ſich außer Stande, das Daſein Gottes auf theoretiſchem Wege zu beweiſen. Folglich, ſchließt Kant, iſt der Begriff: Gott, vom theoretiſchen Standpunkte aus betrachtet, nichts Weiteres, als ein Ideal oder eine Normalidee, nach welcher unſer Verſtand alle ſeine übrigen Ideen regelt; das wirkliche Daſein Gottes dagegen iſt blos Gegenſtand unſrer praktiſchen Ueberzeugung.

Dieſe Kantſche Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes hat ein großes Anſehen erlangt, beſonders unter den Theologen, welche in derſelben ein Auskunftsmittel zu finden glaubten, um die Freiheit des Denkens mit den religiöſen Dogmen auszugleichen; dennoch müſſen wir bekennen, daß dieſe Theorie uns als eine der ſchwächſten Parthien der Kritik der Vernunft erſcheint. So begründet auch die Einwürfe Kants gegen die gewagten Schlußfolgerungen der Metaphyſik ſind, ſo mangelhaft und unklar iſt ſeine eigene Anſicht von der Sache. Kant ſagt, die Idee: Gott, enthalte nicht zugleich in ſich das Daſein Gottes, weil überhaupt keine Idee die Realität ihres Gegenſtandes in ſich ſchließe. Allein nicht ohne Grund könnten ihm die Metaphyſiker antworten, daß Dies eben nur bei den empiriſchen Gegenſtänden der Fall ſei, nicht aber bei der Idee eines ſolchen allerrealſten Weſens; denn, unterſuchen wir, weshalb der Begriff eines Gegenſtan-

Digitized by Google

des verſchieden ſei von dem wirklichen, äußeren Daſein des Gegenſtandes, ſo finden wir den Grund hiervon darin, daß der Begriff nur das Allgemeine, Einfache, das dem Gegenſtande mit andern Gegenſtänden Gemeinſame ausdrückt, während das objective Daſein des Gegenſtandes in der beſtimmten Form beſteht, unter welcher jenes Allgemeine zu einer Einheit und Einzelheit verbunden erſcheint. Dieſer Gegenſatz nun von Allgemeinheit und Einzelheit, von Innerem und Aeußerem, muß nothwendig wegfallen bei dem Begriff eines Weſens, welches, ſeiner Natur nach, vollkommen einfach, ohne eine Vielheit von Elementen oder Verhältniſſen ſein ſoll. In dem Weſen Gottes kann nicht zwiſchen einem Allgemeinen und einem Beſonderen, zwiſchen gewiſſen einfachen Elementen und einer gewiſſen, beſtimmten Art ihrer Zuſammenſetzung unterſchieden werden; es findet alſo auch, in Bezug auf Gott, kein Fortgang von der Allgemeinheit des Begriffs zu der Beſtimmtheit des wirklichen Daſeins ſtatt; **essentia dei involvit ejus existentiam.**

Man muß geſtehen, daß die Metaphyſiker bei dieſen Einwürfen gegen die Kantſchen Anſichten conſequenter verfuhren, als Kant ſelbſt. Kant ließ die Idee eines abſoluten Weſens gelten, d. h. eines Weſens, welches in jeder Hinſicht den vollkommenſten Gegenſatz zu allen Weſen in der Erfahrung bildet, und gleichwohl wollte er auf dieſes Weſen diejenigen Merkmale anwenden, welche ſich nur auf die Natur empiriſcher Objecte beziehen. Bei der Erkenntniß der empiriſchen Objecte bedarf es allerdings allemal eines doppelten Actes unſres Bewußtſeins, des Begriffs, welcher durch einen Act der Abſtraction das Allgemeine auffaßt, und der Anſchauung oder Empfindung, welche das wirkliche Daſein des Gegenſtandes beſtätigt. So wiſſen wir z. B., daß der Begriff: Menſch, eine Abſtraction von der beſtimmten An-

Digitized by Google

ſchauung einzelner Menſchen iſt, und deshalb beziehen wir denſelben auch ſtets auf eine ſolche beſtimmte und einzelne Anſchauung. Sollte nun Daſſelbe von dem Begriffe des Abſoluten oder Realen gelten, ſo würde daraus folgen, daß dieſer Begriff ebenſo, wie die Begriffe: Menſch, Kraft, Körper u. ſ. w. eine bloße Abſtraction wäre und die ihm entſprechende Wirklichkeit ſich nur in der Erfahrung oder der Anſchauung einzelner und endlicher Objecte fände. Soll dagegen der Begriff: Gott, etwas Selbſtſtändiges, an ſich Reales, ein beſonderes Weſen bezeichnen, wie dies Kant, nach den darüber gegebenen Erklärungen, anzunehmen ſcheint, ſo muß man auch dieſem Begriffe auf irgend eine Weiſe Daſein beilegen und nöthigenfalls für den Nachweis dieſes Daſeins ein, von dem gewöhnlichen, nur auf ſinnliche Gegenſtände anwendbaren, verſchiedenes logiſches Verfahren gebrauchen. Auf keinen Fall läßt ſich der genannte Begriff, ſo wie es bei Kant geſchieht, gleichſam in der Luft ſchwebend erhalten.

Alſo, nicht die Folgerichtigkeit der metaphyſiſchen Beweiſe für die Realität der Idee eines abſoluten Weſens durfte Kant angreifen, ſondern die Richtigkeit dieſer metaphyſiſchen Idee ſelbſt. Giebt er die Letztere zu, ſo kann er auch die Erſtere nicht folgereich beſtreiten. Alle Abſtractionen oder Allgemeinbegriffe, deren wir uns in den empiriſchen Wiſſenſchaften bedienen, haben anerkanntermaßen eine blos relative Geltung oder Realität, d. h. wir gebrauchen ſie ſo, daß wir uns bewußt ſind, es ſeien Dies eben nur Abſtractionen, und daß wir alſo auch deren Bedeutung und Gebrauch durch die Beobachtung der einzelnen Gegenſtände, von denen ſie abſtrahirt ſind, fortwährend modificiren und näher beſtimmen. So z. B. wurde, wie wir Dies ſchon oben des Weiteren auseinandergeſetzt haben, der Begriff: Raum, verändert, je nach-

Digitized by Google

dem wir eine größere oder geringere Anzahl von bestimmten Erscheinungen unter denselben befassen; so gebrauchen die Physiker den Ausdruck: Kraft, bald in einem weitern, bald in einem engern Sinne; so spricht man in der Chemie von einfachen Stoffen, obgleich man aus der Erfahrung wohl weiß, daß es eigentlich einfache Stoffe nirgends giebt, daß vielmehr auch die scheinbar ganz einfachen Stoffe sich, bei genauerer Analyse, immer wieder in eine Mehrheit noch einfacherer auflösen lassen. Wenn nun der Begriff der höchsten Realität auch ein solcher relativer Begriff oder, wie es Kant selbst ausspricht, eine blos regulative Idee, d. h. eine Regel unsres Abstrahirens und Subsumirens ist, so kann ihm freilich eine selbstständige, absolute Realität nicht zukommen; denn ein Begriff, der einer steten Veränderung und Erweiterung unterworfen ist, kann nicht der Begriff eines wirklich daseienden, selbstständigen Wesens sein. Wenn wir dagegen, wie Kant auch wiederum anzunehmen scheint, den Begriff der höchsten Realität für einen geschlossenen erklären, d. h. für einen solchen, der wirklich den Inbegriff aller Realität enthält, zu dem durch Beobachtung und Erfahrung Nichts mehr hinzugefügt werden kann, so gestehen wir hierdurch diesem Begriffe auch ein selbstständiges Dasein zu; denn, wäre der Begriff der höchsten Realität nicht zugleich der Begriff eines bestimmten Wesens, als des Trägers jener Realität, so wäre durchaus kein Grund vorhanden, warum derselbe nicht ebenso gut verändert und erweitert werden könnte, wie die Begriffe: Raum, Kraft, Zeit u. s. w.

Wir wollen dies durch eine geschichtliche Betrachtung deutlicher machen. Die alten griechischen Philosophen nahmen als die höchste Realität die Elemente an, der eine das Feuer, der andere das Wasser, ein dritter die Luft u. s. w. Spätere Philosophen, welche die Eigenschaften der Dinge genauer

Digitized by Google

beobachtet hatten, ſahen ein, daß jener Begriff der Realität oder des oberſten Prinzips der Dinge unzureichend ſei; ſie ergänzten und erweiterten denſelben durch Aufnahme der neuen Vorſtellungen, welche die Erfahrung ihnen an die Hand gab; ſie ſetzten alſo z. B. an die Stelle der blos elementaren Stoffe gewiſſe chemiſche Kräfte — das Prinzip der Miſchung und Entmiſchung, der Anziehung des Gleichartigen u. ſ. w. Noch ſpäter, als man bemerkte, daß gewiſſe Naturweſen (die Pflanzen und Thiere) in ihrem Entſtehen und ihrer Fortentwickelung Eigenthümlichkeiten offenbaren, welche den andern, z. B. den Steinen, den Elementen u. ſ. w. abgehen, ſah man ſich genöthigt, auch dieſe Eigenſchaften in den Begriff des oberſten Prinzips aufzunehmen; die Idee einer bildenden und belebenden Kraft verdrängte die rohe Vorſtellung einer blos mechaniſchen oder chemiſchen Urſache. Als man endlich das Weſen des menſchlichen Geiſtes mehr und mehr kennen lernte; als man einſah, daß die Gedanken, Empfindungen und Bewegungen des Menſchen nicht das bloße Product einer mechaniſchen Verbindung oder Trennung ſeiner Körpertheile ſind, ſondern daß dabei noch ein anderes, höheres Prinzip thätig iſt; als man den Begriff der Seele, des Ich, der Perſönlichkeit deutlicher erfaßte; da ſuchte man auch für dieſe Erfahrung eine entſprechende Abſtraction, einen Typus; das Prinzip aller Dinge erhielt jetzt den Charakter der vollkommenſten Klaſſe unter dieſen Dingen, es ward ein Ich, eine Perſon, ein Geiſt.

Aus dieſem geſchichtlichen Entwickelungsproceſſe der Idee des oberſten Prinzips der Dinge oder der höchſten Realität geht ſo Viel hervor, daß dieſe Idee wirklich nicht ein geſchloßner Begriff, ſondern eine ſich fortwährend erweiternde und vervollſtändigende Vorſtellung iſt, eine regulative Idee, wie Kant es nennt. Aber freilich fällt damit auch die Beziehung

Digitized by Google

dieſer Idee auf eine abgeſchloſſene, objective Exiſtenz weg; dieſelbe wird zu einem blos ſubjectiven, wenn ſchon allgemeingültigen Prinzipe unſres Denkens, zu einer Regel unſrer Vernunft. Man könnte nun zwar wohl denken, der Begriff eines abſolut realen Weſens ließe ſich denn doch wenigſtens als höchſter, wenn auch unbeſtimmter, Zweck oder Zielpunkt für unſre Erkenntniß der beſtimmten Stufen oder Formen der Realität in der Erfahrungswelt feſthalten; und ſo mag wohl auch Kant ſich die Sache vorgeſtellt haben. Allein, ſo gefaßt, ſchwebt, wie geſagt, dieſer Begriff völlig in der Luft, denn, als ein unbeſtimmter, gleichſam fließender Begriff, als die bloße Idee oder das Streben nach abſoluter Realität, läßt er gar keine beſtimmte Anſchauung zu, kann alſo auch nicht einmal im bloßen Denken auf ein wirkliches Weſen oder gar auf eine Perſönlichkeit bezogen werden, da eine Perſönlichkeit ſtets etwas durchgängig Beſtimmtes, in ſich Abgeſchloſſnes und Erfülltes iſt. Er iſt aber auch, in dieſer Faſſung, nicht einmal fruchtbar für die Erkenntniß der beſtimmten Realitäten, denn, geſchieht dieſe Erkenntniß wirklich, wie dies Kant am Ende der Kritik der reinen Vernunft, wo er von den Prinzipien der Naturforſchung ſpricht, als Geſetz aufſtellt, auf dem Wege einer ſtetigen, ins Unendliche fortgeſetzten Generaliſation und Specification, d. h. eines unendlichen Aufſteigens von einer Erſcheinung zur andern und Wiederherabſteigens von der höhern zur niedern, ſo bedarf es eines beſondern Zielpunktes für dieſes unendliche Vorwärtsſtreben des wiſſenſchaftlichen Triebes nicht; ja es iſt ſogar die Aufſtellung eines ſolchen widerſprechend und bedenklich, weil dadurch der Verſtand veranlaßt wird, ſich die Reihe ſeiner Forſchungen als vollendet zu denken und an die Stelle der unbeſtimmten Idee einer oberſten Urſache oder Realität, den beſtimmten Begriff einer abſoluten Realität zu ſetzen, wie dies z. B.

Digitized by Google

in der alten Teleologie so häufig geschah, wo man, was Kant selbst nachdrücklich rügt, eine jede Erscheinung unmittelbar auf eine absolute Ursache, den Willen Gottes, bezog.

Wie die Idee des Absoluten oder Gottes vom praktischen oder von irgend einem andern Standpunkte des menschlichen Bewußtseins aus sich darstellen und begründen lasse, haben wir hier nicht zu untersuchen; Kant selbst verweist uns in dieser Hinsicht auf seine Kritik der praktischen Vernunft. Nur so Viel glaubten wir darthun zu müssen, daß, vom speculativen Standpunkte aus betrachtet, nicht blos der Beweis einer objectiven Existenz des Begriffs eines absolut realen Wesens, sondern schon das Denken dieses Begriffs (man mag ihn nun als einen unbestimmten, als ein bloßes Ideal, oder als einen geschlossenen und durchgängig bestimmten betrachten) unauflösbare Widersprüche in sich schließe, und daß daher Kant, durch die Prüfung und Widerlegung der metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes, seine Aufgabe, die Stellung des theologischen Vernunftideals zur Kritik der reinen Vernunft nachzuweisen, keineswegs vollständig gelöst habe.

Um die unsichre und zweideutige Stellung, welche in dem Kantschen Systeme die Idee der absoluten Welturſache einnimmt, noch anschaulicher darzustellen, wollen wir die eignen Worte Kants anführen, mit denen er die Kritik der speculativen Theologie abschließt.

„Fragt man denn also," heißt es daselbst, „erstlich, ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: Ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transscendentaler, d. i. blos dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein. Ist,

Digitized by Google

zweitens, die Frage, ob dieſes Weſen Subſtanz, von der größten Realität, nothwendig u. ſ. w. ſei, ſo antworte ich, daß dieſe Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem ſolchen Gegenſtande zu machen verſuche, ſind von keinem andern, als empiriſchem Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn ſie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer dieſem Felde ſind ſie blos Titel zu Begriffen, die man einräumen, wodurch man aber auch Nichts verſtehen kann. Iſt endlich, drittens, die Frage, ob wir nicht wenigſtens dieſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung denken dürfen, ſo iſt die Antwort: Allerdings, aber nur als Gegenſtand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, ſo fern er ein, uns unbekanntes, Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforſchungen machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Prinzip förderlich ſind, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Prinzip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die nach weiſen Abſichten Urheber derſelben ſei, bezogen wird. Was dieſer Urgrund der Welteinheit an ſich ſelbſt ſei, hat dadurch nicht gedacht werden ſollen, ſondern, wie wir ihn, oder vielmehr ſeine Idee, relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft, in Anſehung der Dinge der Welt, brauchen ſollen.

Digitized by Google

Auf ſolche Weiſe aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einzigen', weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, ſondern wir müſſen einen ſolchen vorausſetzen. Aber alsdann erweitern wir doch unſere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keineswegs. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgeſetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſei, (einen blos transſcendentalen Gegenſtand) aber, in Beziehung auf die ſyſtematiſche und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur ſtudiren, vorausſetzen müſſen, haben wir jenes, uns unbekannte Weſen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (einem empiriſchen Begriff) gedacht, d. i. es in Anſehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die ſich auf denſelben gründen, gerade mit den Eigenſchaften begabt, die, nach den Bedingungen unſerer Vernunft, den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſe Idee iſt alſo, reſpectiv auf den Weltgebrauch unſerer Vernunft, ganz gegründet. Wollten wir ihr aber ſchlechthin objective Gültigkeit ertheilen, ſo würden wir vergeſſen, daß es lediglich ein Weſen in der Idee ſei, daß wir es denken, und, indem wir alsdann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht beſtimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch außer Stand geſetzt, dieſes Prinzip dem empiriſchen Vernunftgebrauch angemeſſen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf ſolche Weiſe kann ich doch von dem Begriffe und der Vorausſetzung eines höchſten Weſens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich dieſe Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, indem ich ſie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelſt beſonderer, dazu in der Welt

Digitized by Google

darauf geſtellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber ſo, daß es euch gleich viel gelten muß, ob Jemand ſage: Die göttliche Weisheit hat Alles zu ſeinen oberſten Zwecken geordnet, oder: Die Idee der höchſten Weisheit iſt ein Regulativ in der Nachforſchung der Natur und ein Prinzip der ſyſtematiſchen und zweckmäßigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen, auch ſelbſt da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. i. es muß euch da, wo ihr ſie wahrnehmt, völlig einerlei ſein, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewollt, oder: Die Natur hat es weislich ſo geordnet. Denn die größte ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforſchung als regulatives Prinzip zum Grunde zu legen verlangte, war eben Das, was euch berechtigte, die Idee einer höchſten Intelligenz als ein Schema des regulativen Prinzips zum Grunde zu legen, und, ſo viel ihr nun, nach demſelben, Zweckmäßigkeit in der Welt antrefft, ſo viel habt ihr Beſtätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Prinzip nichts Andres zur Abſicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu ſuchen, ſo werden wir dieſe zwar, ſo weit als wir ſie erreichen, der Idee eines höchſten Weſens zu danken haben, können aber die allgemeinen Geſetze der Natur, als in Abſicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, nicht vorbeigehen, um dieſe Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphyſiſch ihrem Urſprunge nach anzuſehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Weſen über der Natur, von gedachten Eigenſchaften, anzunehmen, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde zu legen, um, nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung, die Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.

Eben daher ſind wir auch berechtigt, die Welturſache in der Idee nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphism (ohne welchen ſich gar Nichts von ihm denken laſſen würde), nämlich als ein Weſen, das Verſtand, Wohlgefallen und Misfallen äußert, zu denken, ſondern demſelben eine unendliche Vollkommenheit beizulegen, die alſo diejenige weit überſteigt, dazu wir durch empiriſche Erkenntniß der Weltordnung berechtigt ſein können. Denn das regulative Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit will, daß wir die Natur ſo ſtudiren ſollen, als ob allenthalben ins Unendliche ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewohl wir nur Wenig von dieſer Weltvollkommenheit ausſpähen oder erreichen werden, ſo gehört es doch zur Geſetzgebung unſrer Vernunft, ſie allerwärts zu ſuchen und zu vermuthen, und es muß uns jederzeit vortheilhaft ſein, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach dieſem Prinzip die Naturbetrachtung anzuſtellen. Es iſt aber unter dieſer Vorſtellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchſten Urhebers, auch klar, daß ich nicht das Daſein und die Kenntniß eines ſolchen Weſens, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde lege und alſo eigentlich Nichts von dieſem Weſen, ſondern blos von der Idee deſſelben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer ſolchen Idee, ableite. Auch ſcheint ein gewiſſes, ob zwar unentwickeltes Bewußtſein des ächten Gebrauchs dieſes unſeres Vernunftbegriffes die beſcheidene und billige Sprache der Philoſophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da ſie von der Weisheit und Vorſorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den erſteren Ausdruck, ſo lange es blos um ſpeculative Vernunft zu thun iſt, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die iſt, wozu wir befugt ſind, zurückhält,

Digitized by Google

und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurückweiſet.“

Welche Widerſprüche ſind in dieſen Sätzen zuſammengedrängt! Es ſoll „etwas von der Welt Unterſchiedenes geben, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthält;“ aber gleichwohl ſind wir „nicht berechtigt, ein Weſen über der Natur anzunehmen, ſondern nur, die Idee deſſelben zu Grunde zu legen, um, nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung, die Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.“ Und gleich darauf ſagt Kant wieder, wir dürften uns dieſe „Welturſache in der Idee“ nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphismus, nämlich als ein Weſen, das Verſtand, Wohlgefallen und Misfallen, ingleichen eine demſelben gemäße Begierde und Willen hat, denken, ſondern demſelben auch unendliche Vollkommenheit beilegen. Aber nichtsdeſtoweniger iſt die Idee dieſer allervollkommenſten, mit Verſtand, Willen und Gemüth begabten Urſache „nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Prinzip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die, nach weiſen Abſichten, Urheber derſelben ſei, bezogen wird.“ Endlich identificirt Kant geradezu den Begriff: Gott, mit dem Begriff: Natur, indem er ſagt: „Es gilt gleich Viel, ob Jemand ſagt: Die göttliche Weisheit hat Alles ſo zu ihrem oberſten Zwecke geordnet, oder: Die Idee der höchſten Weisheit iſt ein Regulativ in der Nachforſchung der Natur und ein Prinzip der ſyſtematiſchen und zweckmäßigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen, auch ſelbſt da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. h. es muß da, wo wir eine ſolche Weisheit

Digitized by Google

wahrnehmen, uns einerlei ſein, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewollt, oder: Die Natur hat es weislich ſo geordnet.“

Offenbar ſchwebt die Kantſche Anſicht von der oberſten Welturſache in der Mitte zwiſchen der alten Teleologie, welche Alles direct auf eine überſinnliche Urſache bezog und daraus, mit Vorbeigehung der allgemeinen Naturgeſetze, ableitete, und dem Naturalismus oder Materialismus, welcher Alles nach ſelbſtſtändigen, der Natur inwohnenden Geſetzen erklärte und deshalb die Idee eines Weſens über und außer der Natur gänzlich abwies. Als Denker, als Naturforſcher, als Vertheidiger des Prinzips der blos empiriſchen Realität aller unſrer Begriffe und Vorſtellungen, mußte Kant nothwendig Naturaliſt ſein und war er es auch in der That, wie die angeführten Stellen beweiſen. Aber conſequenter Naturaliſt zu ſein, ward er verhindert durch ſein religiöſes Gefühl und durch die Furcht vor den Reſultaten einer Lehre, welche ſich ſo häufig als verderblich in ihren Folgen für die Sittlichkeit und das Wohl der Menſchen gezeigt hatte und von welcher daher angenommen wurde, daß ſie ſich immer ſo zeigen müßte. Dazu kam endlich noch die Rückſicht, welche Kant auf den praktiſchen Theil ſeines Syſtems zu nehmen hatte, indem dieſer, wie wir bald ſehen werden, der Idee eines Weſens über der Welt als nothwendiger Grundlage bedurfte. Dieſe ſubjectiven Gründe, welche Kant beſtimmten, die Idee eines abſoluten Weſens, obgleich er die Unmöglichkeit, deren Realität zu erweiſen, folglich auch (wie wir dies oben gezeigt) deren Undenkbarkeit aufs Klarſte dargethan hatte, dennoch feſtzuhalten, mußten, indem ſie ſich unter dem Anſchein objectiver, wiſſenſchaftlicher Gründe geltend machten, nothwendig die Verwirrung der Begriffe und die Widerſprüche erzeugen, welche wir ſo eben in den Sätzen

Digitized by Google

der Kritik nachgewieſen haben. Es giebt kein Mittleres zwiſchen der alten Teleologie und dem Naturalismus, d. h. zwiſchen derjenigen Anſicht, welche aus der Idee, die ſie ſich von dem abſoluten Weſen und deſſen Eigenſchaften, ſeiner Weisheit, Güte u. ſ. w. gebildet hat, unmittelbar die Erſcheinungen und ihren Zuſammenhang ableitet, und der rein natürlichen Erklärung dieſer Erſcheinungen aus den Stoffen und Kräften der Sinnenwelt. Die Vermittlung, welche Kant verſucht hat, iſt eben, wie faſt alle dergleichen Vermittlungen, eine Halbheit, eine Inconſequenz; die Unterſcheidung zwiſchen conſtitutiven und regulativen Prinzipien, ſo ſubtil ſie iſt, kann doch dem Widerſpruch nicht abhelfen, der in der Idee der abſoluten Urſache zurückbleibt, denn eine Idee, welche auf der einen Seite eine bloße Regel unſres Denkens und Forſchens, alſo etwas Unbeſtimmtes, einen ſteten Fortſchritt in ſich Enthaltendes, auf der andern Seite aber Idee eines Weſens, und zwar eines perſönlichen Weſens, alſo etwas Beſtimmtes, Abgeſchloſſenes iſt, eine ſolche Idee widerſpricht ſich ſelbſt und dieſer Widerſpruch kann durch keine, wenn auch noch ſo ſubtile Erklärung oder Modification beſeitigt werden. Und dennoch hat dieſe Vermittlungstheorie Kants ein ſo großes Anſehn erlangt — ein Beweis, wie groß die Macht der Selbſttäuſchung ſelbſt in der Wiſſenſchaft iſt, welche dafür gelten will, die höchſte Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß zu erſtreben, und wie gern man, an der Stelle einer Wahrheit, welche verletzt, ſich einen Schein gefallen läßt, welchen unſre ſubjectiven Neigungen und Stimmungen uns empfehlen.

Digitized by Google

Ueberblicken wir noch einmal die Resultate dieser Vernunftkritik. Welche Zwecke hatte sie sich gesetzt? Wie hat sie diese Zwecke erfüllt?

Der Zweck der Kritik der reinen Vernunft war ein doppelter, ein positiver und ein negativer. Der letztere bestand darin, daß sie den Misbrauch der Begriffe unsrer Vernunft aufdecken und die Unmöglichkeit einer Erkenntniß außerhalb des Kreises der Erfahrung, die Unmöglichkeit einer Metaphysik im alten Sinne nachweisen sollte; er war gegen den Dogmatismus der deutschen Schule, namentlich Wolffs, gerichtet. Dieser Zweck ist insofern erreicht worden, als Kant allerdings die hauptsächlichsten Irrthümer der Metaphysik, in Betreff der Ideen von den Dingen an sich, der Welt, der menschlichen Seele, der Freiheit u. s. w. widerlegt, die Richtigkeit aller Erkenntnisse aus bloßen Begriffen, ohne Beihülfe der Erfahrung, nachgewiesen und somit die Methode der alten Schule, welche Alles rein a priori, durch logische und ontologische Begriffsbestimmungen, demonstriren wollte, für immer zerstört hat. Auch ist diese alte Schule und ihre Metaphysik von dem Schlage, den Kant ihr beigebracht, nicht wieder erstanden. Aber freilich blieb Kant in der Kritik der metaphysischen Ideen häufig auf halbem Wege stehen; manche dieser Ideen behielten ihren transscendenten Charakter oder bekamen ihn auf einem anderen Wege wieder (so z. B. die Ideen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit, die Idee der Substanz, die des Ich u. a. m.); was aber die Wirkungen dieser Vernunftkritik ganz besonders schwächte und das Emporkommen einer neuen metaphysischen Schule begünstigte, welche den Kriticismus verdrängte, war dies, daß Kant durch die Art und Weise, wie er die empirische Erkenntniß der transscendenten, der Idee der Dinge an sich, gegenüberstellte, dem Gedanken Raum ließ, es müßte doch wohl

Digitized by Google

möglich ſein, das Abſolute, Ueberſinnliche, das eigentliche Weſen der Dinge zu erkennen, da es ja, nach Kants eignen Aeußerungen, eine ſolche Welt der Dinge an ſich gebe; ein Gedanke, welcher, an dem, der menſchlichen Seele angebornen Verlangen nach dem Beſitz und Genuß eines abſoluten Wiſſens ſich entzündend, nothwendig zur Fackel werden mußte, womit die Vernunft aufs Neue in die verſchloſſenen Tiefen ihres eigenen Weſens und des Weſens der Welt einzudringen verſuchte.

Was den poſitiven Zweck der Kritik der reinen Vernunft betrifft, ſo war dies kein anderer, als der, gegen die Senſualiſten den Beweis zu führen, daß unſer Bewußtſein nicht ein bloßes Agglomerat vereinzelter und verworrener Empfindungen ſei, ſondern daß es in demſelben auch etwas Beharrliches, von dem äußern Eindrucke oder der Materie der Empfindungen und Vorſtellungen Unabhängiges, mit einem Worte, etwas Aprioriſtiſches gebe. Dieſen Beweis hat Kant geführt, theils, in der transſcendentalen Aeſthetik, durch die daſelbſt entwickelte Theorie des Raums und der Zeit, theils, in der transſcendentalen Logik, durch die Lehre von den Kategorien, dem Schematismus und den Grundſätzen des reinen Verſtandes oder den eigentlichen ſynthetiſchen Urtheilen a priori. Die Richtigkeit und Vollſtändigkeit dieſer einzelnen Theorien haben wir an den betreffenden Stellen einer kritiſchen Prüfung unterworfen; es ſei uns daher geſtattet, jetzt nochmals in einem allgemeinen Ueberblicke deren Zweck und Zuſammenhang uns zu vergegenwärtigen.

Hier drängt ſich uns ſogleich eine doppelte Frage auf: 1) Wollte Kant in der Kritik der Vernunft ein vollſtändiges Syſtem aller Vernunfterkenntniſſe geben? und 2) Wie dachte er ſich die Anwendung und den Nutzen eines ſolchen Syſtems in den einzelnen Wiſſenſchaften?

Digitized by Google

Ueber den ersteren Punkt liegen von Kant selbst zwei Aeußerungen vor, die freilich nicht ganz zusammenstimmen. Die erste befindet sich in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, in dem VII. Abschnitt, welcher über „Idee und Eintheilung einer besondern Wissenschaft, unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft," handelt, und lautet folgendermaßen:

„Aus diesem Allen ergiebt sich nun die Idee einer besonderen Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heißen kann. Die Vernunft ist das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher ist die reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, Etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Prinzipien sein, nach denen alle reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr Viel verlangt ist und es noch dahin steht, ob auch überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntniß und in welchen Fällen sie möglich sei, so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine reine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen wird, in Ansehung der Speculation, wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern blos zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrthümern frei halten, welches schon sehr Viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von den Gegenständen, sofern

dieſe a priori möglich ſein ſoll, überhaupt beſchäftigt. Ein Syſtem ſolcher Begriffe würde Transſcendental-Philoſophie heißen. Dieſe iſt aber wiederum für den Anfang noch zu Viel. Denn, weil eine ſolche Wiſſenſchaft ſowohl die analytiſche Erkenntniß, als die ſynthetiſche a priori, vollſtändig enthalten müßte, ſo iſt ſie, ſo weit es unſere Abſicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analyſis nur ſo weit treiben dürfen, als ſie unentbehrlich nothwendig iſt, um die Prinzipien der Syntheſis a priori, als warum es uns nur zu thun iſt, in ihrem ganzen Umfange einzuſehen. Dieſe Unterſuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, ſondern nur transſcendentale Kritik nennen können, weil ſie nicht die Erweiterung der Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern nur die Berichtigung derſelben zur Abſicht hat und den Probirſtein des Werthes oder Unwerths aller Erkenntniſſe a priori abgeben ſoll, iſt Das, womit wir uns jetzt beſchäftigen. Eine ſolche Kritik iſt demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon und, wenn dieſes nicht gelingen ſollte, wenigſtens zu einem Kanon derſelben, nach welchem allenfalls dereinſt das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniſſe beſtehen, ſowohl analytiſch, als ſynthetiſch, dargeſtellt werden könnte. Denn, daß dieſes möglich ſei, ja daß ein ſolches Syſtem von nicht zu großem Umfange ſein könne, um zu hoffen, es vollenden zu können, läßt ſich ſchon im Voraus daraus ermeſſen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerſchöpflich iſt, ſondern der Verſtand, welcher über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieſer wiederum nur in Anſehung ſeiner Erkenntniß a priori, den Gegenſtand ausmacht, deſſen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig ſuchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann und, allem Vermuthen nach, klein genug iſt, um vollſtändig aufgenom-

men, nach ſeinem Werth oder Unwerth richtig beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

Die Transſcendental-Philoſophie iſt die Idee einer Wiſſenſchaft, zu der die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektoniſch, d. i. aus Prinzipien, entwerfen ſoll, mit völliger Gewährleiſtung der Vollſtändigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieſes Gebäude ausmachen. Daß dieſe Kritik nicht ſchon ſelbſt Transſcendental-Philoſophie heißt, beruht lediglich darauf, daß ſie, um ein vollſtändiges Syſtem zu ſein, auch eine ausführliche Analyſis der ganzen menſchlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unſere Kritik allerdings eine vollſtändige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analyſis dieſer Begriffe ſelbſt, wie auch der vollſtändigen Recenſion der daraus abgeleiteten, enthält ſie ſich billig, theils, weil dieſe Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem ſie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Syntheſis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da iſt, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, ſich auch mit der Verantwortung der Vollſtändigkeit einer ſolchen Analyſis und Ableitung zu befaſſen, deren man in Anſehung ſeiner Abſicht doch überhoben ſein konnte. Dieſe Vollſtändigkeit der Zergliederung ſowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori, iſt indeſſen leicht zu ergänzen, wenn ſie nur allererſt als ausführliche Prinzipien der Syntheſis da ſind und in Anſehung dieſer weſentlichen Abſicht Nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach Alles, was die Transſcendental-Philoſophie ausmacht, und ſie iſt die vollſtändige Idee der Transſcendental-Philoſophie, aber dieſe Wiſſenſchaft noch nicht

selbst, weil sie in der Analysis nur soweit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntnisse a priori erforderlich ist.“

Damit ist zu verbinden, was Kant, in dem Abschnitte von den Kategorien, über die weitere Ausführung der Kategorientafel bemerkt. Dort heißt es:

„Es ist also noch zu bemerken, daß die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes, auch ihre ebenso reinen abgeleiteten Begriffe haben, die in einem vollständigen Systeme der Transscendental-Philosophie keineswegs übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem blos kritischen Versuch zufrieden sein kann.

Wenn man die ursprünglichen und primitiven Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Prinzipien zu einem System zu thun ist, so verspare ich die Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt und z. B. der Kategorie der Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes; den Prädicamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. unterordnet. Die Kategorien, mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken und, wo möglich, zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde. Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissent-

Digitized by Google

lich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſein möchte. In einem System der reinen Vernunft würde man ſie mit Recht von mir fordern können, aber hier würden ſie nur den Hauptpunkt der Unterſuchung aus den Augen bringen, indem ſie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der weſentlichen Abſicht Etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andere Beſchäftigung verweiſen kann. Indeſſen leuchtet doch aus dem Wenigen, was ich hiervon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollſtändiges Wörterbuch, mit allen dazu erforderlichen Erläuterungen, nicht allein möglich, ſondern auch leicht zu Stande zu bringen ſei. Die Fächer ſind einmal da; es iſt nur nöthig, ſie auszufüllen, und eine ſyſtematiſche Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer iſt.“

Dagegen gab nun Kant ſpäter, und zwar öffentlich, im Intelligenzblatte der Allgemeinen Litteraturzeitung, 1799, Nr. 109. folgende Erklärung:

„Hierbei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Abſicht unterzuſchieben, ich habe blos eine Propädeutik zur Transſcendental-Philoſophie, nicht das Syſtem dieſer Philoſophie ſelbſt, liefern wollen, mir unbegreiflich iſt. Es hat mir eine ſolche Abſicht nie in Gedanken kommen können, da ich ſelbſt das vollendete Ganze der reinen Philoſophie in der Kritik der reinen Vernunft für das beſte Merkmal der Wahrheit derſelben geprieſen habe.“

Dieſe Erklärung erſcheint vielleicht weniger im Widerſpruche mit jener früheren, wenn man den Anlaß erwägt, bei dem ſie Kant von ſich gab. Sie war nämlich gegen Fichtes Wiſſenſchaftslehre gerichtet, welche Anfangs Viele als eine bloße weitere Ausführung der Kritik der Vernunft anſahen, wogegen Kant ſich ernſtlich verwahren zu müſſen glaubte. In-

Digitized by Google

ſofern nun ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Wiſſenſchafts-lehre und der Vernunftkritik (wie wir dies ſpäter ausführ-licher betrachten werden) darin beſtand, daß in der Wiſſen-ſchaftslehre die Begriffe, welche Kant in ſeiner Kritik auf-geſtellt hatte, in eine beſtimmte, ſyſtematiſche Reihefolge gebracht, aus einem höchſten Prinzip abgeleitet, dabei aber auch, wie dies nicht anders ſein konnte, in vielen Stücken abgeändert wurden, inſofern hatte Kant ganz Recht, wenn er gegen die Meinung, als ſei dieſes Syſtem eine Aus-führung ſeiner Kritik, proteſtirte, und ausſprach, daß in der Kritik der reinen Vernunft die Grenze, innerhalb deren die Transſcendental-Philoſophie ſich zu bewegen habe, vollkommen ſcharf und beſtimmt gezogen, daß alſo auch darin ſchon das ganze Syſtem der Vernunftprinzipien enthalten ſei. Denn der Ausbau des Syſtems, von welchem Kant in jenen frü-hern Erklärungen in der Kritik ſelbſt geſprochen hatte, bezog ſich doch nur auf die Vervollſtändigung der Kategorientafel und der ſynthetiſchen Grundſätze, in ihrer Anwendung auf die einzelnen Theile der Wiſſenſchaft, durch Auffindung der abgeleiteten Begriffe und Urtheile, nicht auf die Erweiterung oder Veränderung der Prinzipien ſelbſt, welche vielmehr, nach Kants Anſicht, ein für alle Male feſtgeſtellt waren. Dieſe Deutung der angeführten Stelle findet Beſtätigung in den ihr nachfolgenden Worten, worin Kant das Verhältniß ſeiner Vernunftkritik zu allen ſpäteren Syſtemen bezeichnet. „Die kritiſche Philoſophie," heißt es dort, „muß, durch ihre unaufhaltſame Tendenz zur Befriedigung der Vernunft, in theoretiſcher ſowohl als in moraliſch-praktiſcher Abſicht, fühlen, daß ihr kein Wechſel der Meinungen, keine Nachbeſ-ſerungen oder ein andres geformtes Lehrgebäude bevorſtehe, ſondern das Syſtem der Kritik, auf einer völlig geſicher-ten Grundlage ruhend, auf immer befeſtigt und auch für alle

Digitized by Google

künftige Zeitalter zu den höchſten Zwecken der Menſchheit unentbehrlich ſei.“

In der That, wenn man unter „Syſtem“ eine in ſich geſchloſſene Reihefolge organiſch verbundener, aus einem einzigen, oberſten Prinzip abgeleiteter Begriffe verſteht (in welchem Sinne dieſer Ausdruck von den Metaphyſikern vor Kant, z. B. Carteſius, Spinoza, Wolff, gebraucht worden war), ſo lag ein ſolches Syſtem ſicherlich niemals in der Abſicht Kants und würde daher auch bei einer weitern Ausführung der Kritik, wenn Kant eine ſolche gegeben hätte, nicht zum Vorſchein gekommen ſein. Es iſt eben das Unterſcheidende der kritiſchen Philoſophie, daß ſie nicht, wie der alte Dogmatismus, ſich anmaßt, aus einer einzigen Idee, durch eine rein logiſche Deduction oder Demonſtration a priori, ein Syſtem von Vernunftbegriffen abzuleiten, ſondern daß ſie nur eine gewiſſe Anzahl ſolcher Begriffe in dem Bewußtſein, gleichſam als deſſen Urthatſachen, vorfindet.

Hieraus ergiebt ſich auch ſchon theilweiſe die Art der Anwendung, welche Kant ſeinen Vernunftprinzipien gegeben wiſſen wollte, ſo wie der Nutzen, den er ſich davon verſprach. Wenn wir nämlich aus der in der Kritik enthaltenen Theorie der Vernunftbegriffe alles Das hinwegnehmen, was entweder zur Widerlegung dogmatiſcher Vorurtheile über dieſe Begriffe gehört, oder ſelbſt noch Spuren dieſer dogmatiſchen Richtung an ſich trägt, ſo ſtellt dieſelbe nichts Andres dar, als eine Entwickelung der Grundverhältniſſe unſres Denkens und unſrer Betrachtung der Außendinge. Eine Vergegenwärtigung dieſer Grundverhältniſſe iſt nun inſofern ſehr nützlich, als ſie uns hilft, uns in der Mannigfaltigkeit des Stoffs, welchen die einzelnen, empiriſchen Wiſſenſchaften unſrem Bewußtſein darbieten, leichter zurechtzufinden. Die Tafel der Kategorien (beſonders wenn wir uns dieſelbe noch durch Auf-

Digitized by Google

nahme der abgeleiteten Begriffe vervollständigt denken) dient uns, wie dies Kant nicht unpassend ausspricht, gleichsam als Wörterbuch, um jede Vorstellung sogleich an die ihr zukommende Stelle im Gesammtsysteme zu setzen, um uns überhaupt eine Uebersicht über das Ganze einer Wissenschaft zu verschaffen. Doch liegt wieder eben in jener Eigenthümlichkeit der Kantschen Kritik, welche eine geschlossnes System von Begriffen a priori weder enthält noch sucht, der Grund, daß die Uebersicht, welche man vermittelst der Prinzipien derselben über eine Wissenschaft oder einen einzelnen Gegenstand gewinnt, weniger auf dem Wege der Unterordnung aller Einzelerkenntnisse unter einen obersten Begriff oder der organischen Entwickelung, als vielmehr der Nebeneinanderstellung, der Eintheilung und Erklärung der verschiedenen Begriffe, zu Stande kommt. Es ist daher diese Anwendung der Kategorien mehr ein Mittel zur bessern Anordnung und Verdeutlichung unsrer Erkenntnisse, als eine eigentliche systematische und vollständige Auffassung der vereinzelten empirischen Vorstellungen, von einem allgemeinen, umfassenden Gesichtspunkte aus. Zu einer solchen organischen Einordnung aller Erscheinungen in ein großes System hat Kant zwar auch den Anstoß und die erste Idee gegeben, aber nicht in der Lehre von den Kategorien, sondern in der Dialektik, wo er von den allgemeinen Gesetzen der Generalisation und Specification handelt. Dieser Wink ist auch von seinen Nachfolgern benutzt worden, und, indem dieselben damit die Theorie der Kategorien verbanden, hat sich bei ihnen die letztere zu einem vollständigen System, einer vollständigen Aufzählung und Entwickelung aller wesentlichen Formen oder Klassen der Dinge erweitert. Kant dachte an einen solchen umfassenden Gebrauch seiner Kategorien noch nicht; wie seine ganze Philosophie mehr aufs Sichten, Zurechtlegen, Sondern und Verknüpfen, als

Digitized by Google

auf das eigentliche Organiſiren und Geſtalten ausgeht, ſo ſind auch ſeine Kategorien und Grundſätze mehr auf die richtige, zweckmäßige und lichtvolle Behandlung des Einzelnen, als auf die Entwickelung des großen Ganzen von Erkenntniſſen gerichtet. In dieſem Sinne ſind ſie von Kant ſelbſt in den angewandten Theilen der Philoſophie benutzt worden (wie wir dies ſpäter ſehen werden), und auch die empiriſchen Wiſſenſchaften haben zuweilen, freilich mitunter auf ſehr äußerliche, mechaniſche Weiſe, Gebrauch davon gemacht. Immerhin bleibt aber auch in dieſem analytiſchen Theile das negative oder kritiſche Element, d. h. die Zerſtörung metaphyſiſcher Vorurtheile, die Aufklärung und Läuterung der von den Dogmatikern verunſtalteten und verdunkelten Begriffe, der Hauptzweck und der vorzüglichſte Nutzen der Kritik der reinen Vernunft.

Digitized by Google

Kritik der praktiſchen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft lehrte uns den menſchlichen Geiſt in ſeiner Beſchränktheit, innerhalb der Grenzen der Erfahrung, kennen; die Kritik der praktiſchen Vernunft zeigt uns denſelben Geiſt, begabt mit einer ſchrankenloſen Freiheit. Dort ſahen wir uns auf den engen Kreis der ſichtbaren Erſcheinungen verwieſen und von der Anſchauung des Ueberſinnlichen ausgeſchloſſen; die höchſten Ideen unſres Bewußtſeins, die Idee von Gott, von der Unſterblichkeit und von der moraliſchen Freiheit, fanden nur eine ſehr zweideutige Duldung, aber keine Begründung oder Beſtätigung durch die Ausſprüche der theoretiſchen Vernunft. Hier, in der Kritik der praktiſchen Vernunft, ſollen alle jene Bedürfniſſe unſres Geiſtes ihre Befriedigung finden; hier ſoll das von der Kritik der reinen Vernunft begonnene Werk ſeine Vollendung erhalten. Die Kritik der praktiſchen Vernunft ertheilt uns nicht blos die Befugniß, die Grenze des Sinnlichen zu überſchreiten, ſondern ſie muntert uns ſogar dazu auf; ſie giebt uns nicht allein Gewißheit, daß wir frei ſind, ſondern ſie lehrt uns auch den rechten und würdigen Gebrauch dieſer Freiheit. Sie verkündet uns, daß es wirklich einen Gott giebt, daß dieſer Gott allgütig und allgerecht iſt, daß der Menſch ohne ſeine Hülfe nicht vollkommen glücklich zu werden vermag. Endlich giebt ſie uns auch den Glauben an Unſterblichkeit wieder, aber zugleich berichtigt ſie die falſchen

Vorſtellungen, welche ſich die meiſten Menſchen von dem künftigen Leben bilden; ſie ſagt uns, daß dieſes künftige Leben nichts Weiteres ſei, als die Fortſetzung des gegenwärtigen, beſtimmt, unſre ſittliche Entwickelung, welche auf der Erde niemals vollkommen wird, zu vollenden. Das Endreſultat der Kritik der reinen Vernunft war, der Menſch ſei ein ſchwaches Weſen, umſchloſſen von den engen Grenzen der Sinnenwelt und allen den Beſchränkungen unterworfen, welche die endliche Natur ſeiner Sinne und ſeines Verſtandes ſeinem unendlichen Wiſſensdrange auferlegen. Die Kritik der praktiſchen Vernunft dagegen wird uns zu der Ueberzeugung führen, daß der Menſch, ein freies Weſen, nur nach einem innern Triebe und unter dem Einfluſſe reiner Ideen handle, trotz aller Eindrücke, welche die materielle Außenwelt auf ihn macht; daß er, als moraliſches Weſen, einer übernatürlichen Ordnung der Dinge angehöre, daß er unſterblich, daß er ein Geiſt, daß er das Abbild Gottes ſei.

So iſt alſo die Kritik der praktiſchen Vernunft, ihrem Ausgangspunkte und ihrem Zwecke nach, das vollkommene Gegentheil der Kritik der theoretiſchen Vernunft. Die letztere beſchränkt in jeder Hinſicht den Gebrauch der Vernunft oder des reinen Denkens; die Kritik der praktiſchen Vernunft dagegen erhebt die Vernunft zum Prinzip aller unſrer Handlungen; die eine ſtützt ſich auf das Zeugniß der Sinne, die andere ſucht jede Einwirkung dieſer Sinne auf die Vernunft aufzuheben. Abgeſehen jedoch von dieſem Gegenſatz, ſtimmt die Kritik der praktiſchen Vernunft, hinſichtlich der äußeren Anordnung, vollkommen mit der Kritik der reinen Vernunft überein; auch ſie nämlich theilt ſich in eine Elementarlehre und in eine Methodenlehre, und die Elementarlehre umfaßt ebenfalls wieder einen analytiſchen und einen dialektiſchen Theil.

Digitized by Google

Elementarlehre.

Analytischer Theil.

Die Analytik der praktischen Vernunft umfaßt drei Hauptpunkte:

1) Die Theorie der praktischen Grundsätze;
2) die Theorie der praktischen Ideen;
3) die Theorie der praktischen Triebfedern.

Theorie der praktischen Grundsätze.

Unter einem praktischen Grundsatze versteht Kant eine allgemeine Regel, welche eine Bestimmung des menschlichen Willens enthält. Diese Regel kann entweder subjectiv oder objectiv sein, d. h. sie kann sich entweder nur auf den Willen eines einzigen Individuums beziehen, oder sie kann als bestimmend für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens angesehen werden. Im erstern Falle, nennen wir eine solche Regel eine Maxime, im zweiten Falle, ist es ein praktisches Gesetz. Die Analyse der praktischen Vernunft hat nun die Aufgabe, die wesentlichen Merkmale eines praktischen Gesetzes anzugeben, und hiernach zu bestimmen, welcher Grundsatz als allgemeines Gesetz für alle Menschen gelten müsse.

Zu diesem Zwecke theilt Kant zunächst alle praktische Grundsätze in zwei Klassen, nämlich: in materiale und formale. Die materialen Grundsätze setzen insgesammt ein Object des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraus; sie sind eben deshalb empirisch und subjectiv, und können also in keinem Falle allgemeine praktische Gesetze abgeben. Da der Bestimmungsgrund unsres Willens hier stets die Lust an dem begehrten Gegenstande ist, wir aber weder im Voraus bestimmen können, welche Gegenstände eine solche Lust in uns erwecken werden, noch auch versichert

Digitized by Google

ſind, ob dieſe Luſt von allen anderen Subjecten getheilt werde, ſo ergiebt ſich deutlich der empiriſche und ſubjective Charakter aller materialen praktiſchen Grundſätze, ſo wie die Unmöglichkeit, nothwendige und allgemeingültige praktiſche Geſetze darauf zu gründen; die materialen Grundſätze ſind alſo bloße Maximen, ſie beruhen ſämmtlich auf dem Prinzipe der Selbſtliebe oder der eigenen Glückſeligkeit.

Ein formaler Grundſatz dagegen iſt ein Grundſatz, welcher den Willen unmittelbar beſtimmt, d. h. durch die bloße Idee, daß eben ſo gehandelt werden müſſe, und nicht durch die Hinſicht auf einen gegebenen Zweck des Handelns.

Die materialen Grundſätze trennen und entzweien die Menſchen, die allgemeinen praktiſchen Geſetze dagegen erzeugen eine vollkommene Harmonie ſowohl unter den Handlungen des einzelnen Subjects als auch unter den verſchiedenen Subjecten.

Die Freiheit des Willens beſteht darin, daß wir, unabhängig von allen äußeren Antrieben und von allen empiriſchen Eindrücken, durch die bloße Idee eines inneren Geſetzes zum Handeln beſtimmt werden. In dieſer Selbſtbeſtimmung oder Selbſtgeſetzgebung unſrer Vernunft, der Autonomie des Willens, wie es Kant nennt, beruht die wahre Sittlichkeit und die wahre Würde des Menſchen.

Das Grundgeſetz der praktiſchen Vernunft, wodurch dieſes ſich ſelbſt zum Handeln beſtimmt, läßt ſich in folgender Formel ausſprechen:

„Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne!“

Kant nennt dieſes Geſetz den kategoriſchen Imperativ.

Die Sittlichkeit einer Handlung beruht alſo darauf, daß dieſe Handlung lediglich aus dem Sittengeſetze hervorgeht,

Digitized by Google

d. h. aus der angeborenen Idee der Pflicht, daß sie durch keinen äußeren oder materiellen Beweggrund veranlaßt worden ist. Wenn ich z. B. eine mir anvertraute Summe Geldes zurückerstatte, obgleich ich sie ohne Nachtheil für mich veruntreuen könnte, so handle ich dem Sittengesetze gemäß; denn die Maxime der Redlichkeit ist eine solche, welche für alle Menschen verbindliche Kraft hat. Wir können uns ein Zusammenleben der Menschen, eine Gesellschaft, einen Staat nur unter der Voraussetzung der Gültigkeit des Gesetzes denken, daß Jeder Jedem das Seine gebe. Nehme ich dagegen zur Maxime meiner Handlungen die Idee meiner eigenen Glückseligkeit oder auch der Glückseligkeit Anderer, so trägt meine Handlungsweise nicht den Charakter der Sittlichkeit und kann niemals Muster für Andere werden; denn die Idee der Glückseligkeit wird von den verschiedenen Individuen, ja selbst von demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten, verschieden aufgefaßt. Was ich als ein Glück betrachte, sieht vielleicht ein Anderer für ein Unglück an; was mir jetzt als nützlich erscheint, kann mir im nächsten Augenblicke gleichgültig oder wohl gar verhaßt sein; worin ich die Quelle alles Heils für die Menschheit erblicke, darin findet vielleicht ein Anderer den Grund aller Leiden derselben; mit einem Worte, die materialen oder empirischen Gesetze des Handelns verbürgen weder die Sittlichkeit der Handlung, noch den allgemeinen Werth derselben. Das Sittengesetz dagegen gilt nicht allein für alle Individuen, sondern für jedes Individuum zu allen Zeiten und unter allen Umständen.

Nachdem Kant auf diese Weise den wesentlichen Unterschied zwischen den materialen Maximen und dem Sittengesetz, so wie den unbedingten Vorzug dieses Letztern vor jenen Erstern hinreichend ins Licht gesetzt hat, geht er die verschiedenen materialen Prinzipien durch, wie sie sich in den Syste-

Digitized by Google

men der Moraliſten finden. Dieſe Prinzipien laſſen ſich in zwei Klaſſen theilen, in ſubjective und objective. Die ſubjectiven Prinzipien ſind wiederum theils äußere, theils innere. Aeußere ſubjective Prinzipien ſind 1) das Prinzip der Erziehung, nach Montaigne; 2) das Prinzip der bürgerlichen Verfaſſung, nach Mandeville. Innere ſubjective Prinzipien führt Kant ebenfalls zwei auf, nämlich, das des phyſiſchen Gefühls, nach Epikur, und das des moraliſchen Gefühls, nach Hutcheſon. Die objectiven Prinzipien gehen von der Idee der Vollkommenheit aus und unterſcheiden ſich nur dadurch von einander, daß dieſe Idee bald als ein bloßes Ideal der menſchlichen Vernunft, bald aber unter dem Bilde eines allervollkommenſten Weſens perſonificirt erſcheint. Erſteres findet ſtatt bei den Stoikern und bei Wolff, Letzteres bei Cruſius und andern theologiſchen Moraliſten.

Alle dieſe materialen Prinzipien nun haben, nach Kant, dies gemein, daß ſie den menſchlichen Willen von einem Zweck oder Beweggrund abhängig machen, welcher nicht unmittelbar in dem Willen ſelbſt enthalten iſt; mit andern Worten, daß die Handlung nicht direct aus unſrer praktiſchen Vernunft hervorgeht, ſondern erſt die Folge eines vorhergehenden Actes unſres Verſtandes, unſrer Einbildungskraft oder unſres Gefühls iſt, nämlich der Idee eines Gutes oder Objects, auf welches unſer Wille ſich richten ſoll. Betrachten wir z. B. das Prinzip der Erziehung oder das Prinzip der bürgerlichen Verfaſſung, ſo lehren uns zwar Erziehung und Verfaſſung, was mit unſrem Glück oder mit dem Wohle des Staats verträglich ſei, was uns bei unſren Umgebungen beliebt mache, oder was uns Strafen zuziehe. Allein dies alles ſind keine wahrhaft ſittliche Beweggründe, ſondern blos äußere materiale Antriebe. Ebenſowenig iſt es ein ſittliches Prinzip, wenn wir Dasjenige aufſuchen, was unſrem phyſiſchen Ge-

Digitized by Google

fühl angenehm ist, Dasjenige aber vermeiden, was dasselbe verletzt. Das moralische Gefühl soll sich in der Befriedigung zeigen, die wir jedes Mal nach einer guten Handlung empfinden. Allein, um diese Befriedigung zu empfinden, müssen wir nothwendig schon in uns die Idee der Tugend und der Pflicht haben, da wir sonst gar nicht wissen könnten, daß wir eine gute Handlung gethan haben; der sittliche Charakter der Handlung ist also nicht durch das vorübergehende Gefühl der Zufriedenheit bedingt, sondern durch die deutliche und bestimmte Idee der Tugend, welche unsre Vernunft uns darbietet. Die Idee der Vollkommenheit endlich kann ebensowenig als oberstes Gesetz für unsre Handlungen dienen; denn diese Idee schließt jederzeit die Idee eines bestimmten Zweckes in sich; wir nennen Etwas vollkommen, wenn es uns als tauglich zu irgend einem Zwecke erscheint. Da es nun, wie wir gesehen haben, keine allgemeingültige Zweckidee giebt, vielmehr jeder Einzelne sich einen besondern Zweck vorstellt, so kann auch die Idee der Vollkommenheit niemals anders, als relativ und individuell sein. Der Eine sucht die Vollkommenheit in der Entwickelung seiner geistigen Kräfte, der Andere in dem müheloſen Genusse materieller Güter; Dieser erwartet von Gott die höchste sinnliche Glückseligkeit, Jener die vollkommenste geistige Seligkeit.

Kant versucht auch eine Deduction des Sittengesetzes zu geben, ähnlich wie er in der Kritik der reinen Vernunft eine Deduction der Kategorien gab, d. h. also, er will beweisen, unsre praktische Vernunft habe wirklich das Recht, ihre Handlungen durch einen reinen Act des Willens a priori zu bestimmen. Nun stützte sich, wie wir wissen, die Deduction der Erkenntnißprinzipien a priori auf die Nothwendigkeit, unsre sinnlichen Eindrücke nach einer allgemeinen Regel zu bestimmen und zu ordnen. Dieser Beweisgrund ist bei den Prin-

Digitized by Google

zipien der praktiſchen Vernunft nicht anwendbar, denn durch dieſe Prinzipien ſollen nicht die ſinnliche Eindrücke geregelt werden, ſondern die Vernunft will ſich mit Hülfe derſelben von allen ſinnlichen Eindrücken freimachen. Die Gültigkeit praktiſcher Geſetze a priori muß alſo ihren Grund in einem andern Bedürfniß unſrer Vernunft haben und zwar in dem Bedürfniß oder der Idee der Freiheit. Die Idee der Freiheit bildet einen nothwendigen Beſtandtheil nicht nur der praktiſchen, ſondern auch der ſpeculativen Vernunft, denn ohne jene Idee würde es uns unmöglich ſein, das wunderbare Spiel der Erſcheinungen in der Natur und der Geſchichte zu erklären. Schon in der Kritik der reinen Vernunft waren wir genöthigt, wenigſtens die Möglichkeit einer ſolchen Freiheit vorauszuſetzen, da wir mit der Idee einer blos mechaniſchen Verknüpfung aller Dinge durch den Cauſalnexus nicht auskamen. Allein dort vermochten wir die Realität dieſer Idee der Freiheit nicht zu beweiſen, und wir mußten deshalb uns mit der Hoffnung tröſten, die praktiſche Vernunft werde uns einen ſolchen Beweis liefern. Die Freiheit kann niemals Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß ſein, nur handelnd können wir uns von ihrem Daſein und ihrer Wirkſamkeit überzeugen. Nun iſt aber die einzige Form, unter welcher wir frei handeln und die Selbſtſtändigkeit unſres Willens bethätigen können, die Form des Sittengeſetzes; folglich iſt das Sittengeſetz das einzige und höchſte Geſetz unſres Willens, denn es geht aus dem Bedürfniß der Freiheit hervor.

Theorie der praktiſchen Ideen.

Zweierlei Ideen ſind es hauptſächlich, welche Kant in dieſer Theorie abhandelt, nämlich, die Idee des Guten und die des Böſen. Dieſe beiden Ideen können, nach Kants Anſicht, unter zwei ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten be-

Digitized by Google

trachtet werden; entweder nämlich, unter Beziehung auf einen äußern Zweck oder auf einen Gegenstand unsres Begehrungsvermögens, oder, mit Rücksicht auf den bloßen Willen des Subjects. Im erstern Falle bezeichnet der Begriff: gut, Dasjenige, womit die Empfindung des Vergnügens verbunden ist; der Begriff: böse, dagegen, was einen Schmerz erregt. Hier bezeichnen also die beiden Begriffe: gut und böse, blos das subjective Gefühl der Lust und der Unlust, und fallen also mit den Begriffen: angenehm und unangenehm, zusammen. Wenn wir dagegen die Begriffe: gut und böse, aus der praktischen Vernunft selbst ableiten, so ist ihre Gültigkeit eine allgemeine und sie tragen einen wahrhaft sittlichen Charakter; gut, bedeutet nämlich dann alles Das, was dem Sittengesetze entspricht, böse, alles Das, was damit in Widerspruch steht.

Die meisten Philosophen haben ihre Systeme auf den erstgenannten Begriff des Guten, d. h. auf den Begriff eines objectiven Zweckes gegründet; daher ist es gekommen, daß die Moral mit der sittlichen Freiheit in Widerspruch gerieth. Also, noch einmal, es giebt ein einziges wahrhaft sittliches Prinzip der menschlichen Handlungen, nämlich, die moralische Freiheit; es giebt eine einzige allgemeingültige und feste Regel, das praktische Gesetz oder den kategorischen Imperativ. Wir müssen hier die Bemerkung hinzufügen, daß dieses Gesetz nicht unmittelbar die physischen Handlungen des Menschen bestimmt, sondern nur unsrem Gefühle eine gewisse Richtung oder einen gewissen Anstoß giebt. Nun ist unser Gefühl stets in einer Berührung und Wechselwirkung mit der Außenwelt begriffen; unsre Seele empfängt Eindrücke von den materiellen Dingen und wirkt in mancherlei Weise auf dieselben zurück; sie sucht die Idee der Freiheit zu verwirklichen, mit Ueberwindung aller der Hindernisse, welche unsre Neigungen und Leidenschaften ihr entgegensetzen. In dieser ihrer

Digitized by Google

äußern Erſcheinung ſtellt ſich nun die an ſich einfache Idee der Freiheit unter verſchiedenen Formen dar und erzeugt dadurch eine Mehrheit ſittlicher Ideen. Kant nennt dieſe ſittlichen Ideen Kategorien der Freiheit, nach dem Muſter der Kategorien des Verſtandes. Die Kategorien der Freiheit ſind alſo die verſchiedenen Formen, unter denen ſich die Freiheit des Menſchen entwickelt und offenbart. Folgendes iſt die Tafel dieſer Kategorien:

1.

Quantität.

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums).

Objectiv, nach Prinzipien (Vorſchriften).

A priori, objective ſowohl als ſubjective Prinzipien der Freiheit (Geſetze).

2.

Qualität.

Praktiſche Regeln des Begehrens (praeceptivae).

Praktiſche Regeln des Unterlaſſens (prohibitivae).

Praktiſche Regeln der Ausnahmen (exceptivae).

3.

Relation.

Auf die Perſönlichkeit.

Auf den Zuſtand der Perſon.

Wechſelſeitig, einer Perſon auf den Zuſtand der anderen.

4.

Modalität.

Das Erlaubte und Unerlaubte.

Die Pflicht und das Pflichtwidrige.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Digitized by Google

Die menſchliche Vernunft beginnt alſo mit ſubjectiven Maximen; aus dieſen Maximen bildet ſie ſodann, durch Vergleichung und Abſtraction, objective Regeln; allein, weil dieſe objectiven Regeln immer noch empiriſch ſind und einer vollkommenen Allgemeingültigkeit ermangeln, ſo muß die Vernunft nothwendig ſich zu einer andern Klaſſe praktiſcher Ideen, zu den eigentlichen Sittengeſetzen erheben. Vermöge dieſer Sittengeſetze nun, ſchreibt uns die praktiſche Vernunft vor, was wir thun, was wir laſſen ſollen, oder was wir in gewiſſen Fällen und unter gewiſſen Bedingungen thun können. Ferner beziehen ſich dieſe Geſetze der praktiſchen Vernunft theils auf einzelne Handlungen des Subjects, theils auf die Geſammtheit aller ſeiner Handlungen, auf ſeine ganze Perſönlichkeit, theils aber auch auf das Wechſelverhältniß zwiſchen verſchiedenen Subjecten. Endlich belehrt uns das Sittengeſetz über Das, was erlaubt oder nicht erlaubt, was Pflicht oder was pflichtwidrig iſt, ſo wie über den Unterſchied und das Verhältniß der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zu einander.

In allen dieſen Fällen ſucht nun die praktiſche Vernunft ihre Idee der Freiheit innerhalb der Sinnenwelt zu verwirklichen, d. h. mit andern Worten, ſie ſucht alle phyſiſche Handlungen des Menſchen durch dieſe Freiheitsidee zu beſtimmen. Um nun aber das Geſetz der Freiheit, welches etwas rein Ueberſinnliches iſt, auf Handlungen anzuwenden, welche in der Sinnenwelt geſchehen und alſo inſofern zur Natur gehören, bedarf die praktiſche Vernunft eines ähnlichen Mittels, wie dasjenige war, deſſen ſich die theoretiſche bediente, um die Geſetze des reinen Denkens mit den ſinnlichen Wahrnehmungen zu verbinden. So wie die Letztere durch ein Schema die Kategorie a priori auf eine ſinnliche Vorſtellung bezog, ſo bedient ſich die praktiſche Vernunft eines Typus

Digitized by Google

des Sittengesetzes, d. h. eines Begriffs, welcher das Freiheitsgesetz in der Form eines Naturgesetzes darstellt und dadurch dessen Anwendung auf Gegenstände der Sinne vermittelt. Dieser Typus des Sittengesetzes, oder, mit anderen Worten, die Regel, wodurch die praktische Urtheilskraft einen bestimmten Fall unter das allgemeine Sittengesetz subsumirt, findet sich bei Kant folgendermaßen ausgedrückt: „Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest." Mit andern Worten: „Frage dich selbst, ob du an einer Ordnung der Dinge, an einer Gesellschaft, an einem Gemeinwesen Theil haben möchtest, in welchem diejenige Maxime, nach welcher du eben zu handeln im Begriff bist, allgemeines Gesetz wäre." „Nach dieser Regel," sagt Kant, „beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn ein Jeder, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder sich für befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald ihn ein völliger Ueberdruß desselben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiß ein Jeder wohl, daß, wenn er sich insgeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder, wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das Letztere ist doch ein Typus der Beurtheilung des Ersteren nach sittlichen Prinzipien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der

Digitized by Google

Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urtheilt selbst der gemeinste Verstand, denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Causalität aus Freiheit beurtheilt werden soll, jenes Naturgesetz blos zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, weil er, ohne Etwas, was er zum Beispiel im Erfahrungsfalle machen könnte, bei der Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte.“

Theorie der praktischen Triebfedern.

Der sittliche Werth einer Handlung beruht, nach Kant, darauf, daß der Wille zu dieser Handlung ausschließlich durch das moralische Gesetz bestimmt wird. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, mithin nicht um des Gesetzes willen, so enthält die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität. So z. B. sucht der Gesetzgeber ungesetzliche Handlungen dadurch zu verhüten, daß er jeder Uebertretung der Gesetze eine Strafe androht. Allein die Moral verfolgt einen höhern Zweck; sie will den Menschen wahrhaft sittlich machen; sie will, daß er dem Gesetz um des Gesetzes willen gehorche; sie dringt also auf Moralität, nicht blos auf Legalität der Handlungen. Die einzige sittliche Triebfeder unserer Handlungen ist also das Sittengesetz selbst, denn alle andere Triebfedern stehen mit der Reinheit dieses Sittengesetzes in Widerspruch. Allein es fragt sich, wie kann das Sittengesetz die Triebfeder unsres Willens werden? wie kann eine Idee einen Einfluß auf unser sinnliches Begehrungsvermögen gewinnen, so daß sie im Stande ist, dieses

Digitized by Google

zu beherrſchen und alle ſinnliche Antriebe, alle Neigungen zu unterdrücken? Nothwendig, ſagt Kant, muß das Sittengeſetz in uns eine Regung oder ein Gefühl erzeugen, welches in gewiſſer Weiſe unſern ſinnlichen Gefühlen analog und doch wieder andererſeits ihnen entgegengeſetzt iſt. Dieſes Gefühl, mit Hülfe deſſen das Sittengeſetz den menſchlichen Willen beſtimmt, iſt das Gefühl der Achtung. Wir fühlen Achtung vor dem Sittengeſetz, indem wir, im Hinblick auf daſſelbe, unſre ſinnlichen Neigungen unterdrücken; unſre höhere, geiſtige Natur triumphirt über unſre ſinnliche Natur; die Idee unſrer perſönlichen Würde und der erhabenen Beſtimmung, die wir als ſittliche Weſen haben, erfüllt uns mit den Empfindungen der Zufriedenheit und der Selbſtgenügſamkeit. Wir achten uns ſelbſt als die Repräſentanten des Sittengeſetzes und hüten uns, dieſes Geſetz zu übertreten, um uns nicht in unſren eigenen Augen zu erniedrigen; wir thun das Gute, weil unſre Vernunft uns ſagt, daß es gut ſei, nicht aus einer ſinnlichen Neigung dazu; wir unterlaſſen das Böſe, weil unſre Vernunft uns daſſelbe haſſen lehrt, nicht weil wir eine ſinnliche Abneigung dagegen empfinden.

Kant ſchließt dieſe Unterſuchung über die praktiſchen Triebfedern mit einer begeiſterten Anrede an die Idee der Pflicht und mit einem heftigen Ausfalle gegen die falſchen Triebfedern der menſchlichen Handlungen, welche ſich ſo oft im Leben und ſelbſt in den Syſtemen der Moraliſten geltend machen. „Pflicht!“ ruft er aus, „du erhabener, großer Name! der du nichts Beliebtes, nichts Einſchmeichelndes bei dir führſt, ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch Nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und ſchreckte, um den Willen zu bewegen, ſondern blos ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüthe Eingang findet und ſich, ſelbſt wider Willen, Verehrung erwirbt; vor dem alle

Digitized by Google

Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich insgeheim ihm entgegenwirken; welches iſt der deiner würdige Urſprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt?" — „Es kann nichts Minderes ſein," fährt er fort, „als was den Menſchen über ſich ſelbſt, als einen Theil der Sinnenwelt, erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch beſtimmbare Daſein des Menſchen in der Zeit und das Ganze ſeiner Zwecke unter ſich hat. Es iſt nichts Anderes, als die Perſönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur, doch zugleich als Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, von ſeiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktiſchen Geſetzen unterworfen iſt; welches alſo, nach dem Theile ſeiner Natur, welcher zur Sinnenwelt gehörig iſt, jenem zweiten höheren Theile gehorcht, mit welchem es der überſinnlichen Welt angehört; da es denn nicht zu verwundern iſt, wenn der Menſch, als zu beiden Welten gehörig, ſein eigenes Weſen, in Beziehung auf ſeine zweite und höhere Beſtimmung, nicht anders, als mit Verehrung, und die Geſetze derſelben mit der höchſten Achtung betrachten muß."

In dieſer ſtrengen Durchführung des rein moraliſchen Standpunktes, verwirft nun Kant nicht allein alle diejenigen Beweggründe des Handelns, welche nur im Entfernteſten mit ſinnlichen Neigungen und Leidenſchaften zuſammenhängen und als deren gemeinſame Quelle er die Selbſtſucht angiebt; ſondern er eifert auch gegen die Schwärmerei, welche das Gute aus Neigung und mit einer gewiſſen Begeiſterung thut. Folgende Stelle bezeichnet ſehr ſcharf den Standpunkt, von welchem aus Kant alle ſogenannte verdienſtliche Handlungen und allen Tugendenthuſiasmus anſah: „Die ſittliche

Digitized by Google

Stufe," ſagt er, „worauf der Menſch ſteht, iſt Achtung für das moraliſche Geſetz; die Geſinnung, aus welcher er dieſes befolgen ſoll, iſt, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlner, von ſelbſt gern unternommener Beſtrebung zu befolgen. Und ſein moraliſcher Zuſtand, darin er jedesmal ſein kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit, im vermeintlichen Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnung und des Willens. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wodurch man die Gemüther, durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger, ſtimmt, dadurch man ſie in den Wahn verſetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz, deſſen Joch (das gleichwohl, weil es uns die Vernunft ſelbſt auferlegt, ſanft iſt) ſie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte und welches ſie immer noch demüthigt, indem ſie es befolgen (ihm gehorchen); ſondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, ſondern als baarer Verdienſt von ihnen erwartet würden. Denn, nicht allein, daß ſie durch Nachahmung ſolcher Thaten, nämlich aus ſolchem Prinzip, nicht im Mindeſten dem Geiſte des Geſetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Geſetze ſich unterwerfenden Geſinnung, nicht in der Geſetzmäßigkeit der Handlung (das Prinzip möge ſein, welches es auch wolle) beſteht, und die Triebfeder pathologiſch (in der Sympathie oder auch Philautie) nicht moraliſch (im Geſetze) ſetzen, ſo bringen ſie auf dieſe Art eine windige, überfliegende, phantaſtiſche Denkungsart hervor, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporn noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſei, zu ſchmeicheln und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche ſie doch eher denken ſollten, als an

Digitized by Google

Verdienſt, zu vergeſſen. Es laſſen ſich wohl Handlungen Anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch auch nur, ſofern Spuren da ſind, welche vermuthen laſſen, daß ſie ganz aus Achtung für ſeine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind. Will man Jemanden aber ſie als Beiſpiele der Nachfolge aufſtellen, ſo muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moraliſche Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: die ernſte, heilige Vorſchrift, die es nicht unſrer eitlen Selbſtliebe überläßt, mit pathologiſchen Antrieben (ſofern ſie der Moralität analog ſind) zu tändeln und uns auf verdienſtlichen Werth Etwas zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachſuchen, ſo werden wir zu allen Handlungen, die anpreiſungswürdig ſind, ſchon ein Geſetz der Pflicht finden, welches gebietet und Nichts auf unſer Belieben ankommen läßt, was unſrem Hange gefällig ſein möchte.“ Und an einer andern Stelle ſagt er: „Es iſt ſehr ſchön, aus Liebe zu Menſchen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu ſein, aber Das iſt noch nicht die ächte moraliſche Maxime unſres Verhaltens, die unſrem Standpunkte unter vernünftigen Weſen, als Menſchen, angemeſſen iſt, wenn wir uns anmaßen, gleichſam als Volontairs, uns mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzuſetzen und nur, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigner Luſt Das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir ſtehen unter einer Disciplin der Vernunft und müſſen in allen unſren Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen, ihr Nichts entziehen oder dem Anſehen des Geſetzes (ob es gleich unſre eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch Etwas abkürzen, daß wir den Be-

Digitized by Google

ſtimmungsgrund unſres Willens, wenn gleich dem Geſetze gemäß, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzten. Pflicht und Schuldigkeit ſind die Benennungen, die wir allein unſerem Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen. Wir ſind zwar geſetzgebende Glieder eines, durch Freiheit möglichen, durch praktiſche Vernunft uns zur Achtung vorgeſtellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt deſſelben, und die Verkennung unſerer niederen Stufe, als Geſchöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Anſehen des heiligen Geſetzes, iſt ſchon eine Abtrünnigkeit von demſelben, dem Geiſte nach, wenn gleich der Buchſtabe deſſelben erfüllt würde.“

Am Ende des analytiſchen Theils der Kritik der praktiſchen Vernunft, faßt Kant noch einmal die Hauptreſultate dieſer Analyſe zuſammen und kommt dabei von Neuem auf den Begriff der Freiheit zurück, den Grundbegriff ſeines ganzen Moralſyſtems. Nachdem er nochmals gezeigt hat, daß ſich dieſer Begriff recht wohl mit dem Geſetz der Urſachlichkeit vertrage, betrachtet er denſelben auch mit Beziehung auf die Idee Gottes, als des Schöpfers aller Weſen. Man könnte, ſagt er, gegen dieſe Theorie der Freiheit den Einwurf machen, der Menſch, als das Geſchöpf Gottes, müſſe nothwendig auch in Beziehung auf ſeine Handlungen von Gott abhängen. Dieſem Einwurf begegnet er jedoch durch folgende Betrachtung. Die Schöpfung des Menſchen, ſagt er, bezieht ſich auf das Weſen des Menſchen oder auf den Menſchen als Ding an ſich; die Handlungen des Menſchen dagegen gehören der Erſcheinungswelt an, und es liegt daher kein Widerſpruch darin, wenn man auf der einen Seite den Menſchen, ſeiner Subſtanz nach, als von Gott geſchaffen betrachtet, und andrerſeits dennoch ſeine Unabhängigkeit von

Digitized by Google

dem Schöpfer, in Bezug auf seine äußeren Handlungen, behauptet.

Dialektik der praktischen Vernunft.

Die Dialektik der praktischen Vernunft hat es mit der Untersuchung des Begriffs eines obersten Gutes zu thun, eines Begriffs, welchen unsre praktische Vernunft sich bildet, um den Endzweck aller unsrer Handlungen und unsres ganzen Daseins dadurch zu bezeichnen. Dieser Begriff eines höchsten Gutes soll keineswegs der Bestimmungsgrund unsrer Handlungen werden, denn dieser darf durchaus kein andrer sein, als die Achtung vor dem Sittengesetze. Allein gleichwohl verlangt unsre Vernunft einen obersten Zweck, eine höchste Bestimmung unsres ganzen Daseins und Handelns. Unsre Vernunft strebt, aus einem angeborenen Bedürfniß, nach Glückseligkeit, und, so wenig wir, um gut zu handeln, eines andern Beweggrundes bedürfen, als unsres inneren Sittengesetzes, so wenig vermögen wir doch, die Idee der Tugend, in ihrer wirklichen, äußern Erscheinung, von der Idee der Glückseligkeit zu trennen, oder uns den obersten Zweck der Welt, die Gerechtigkeit und die Güte Gottes, anders zu denken, als unter der Voraussetzung, daß der Tugendhafte auch glückselig sei, daß also die Glückseligkeit und die Würdigkeit zur Glückseligkeit in einem nothwendigen Zusammenhange stehen.

Der Begriff eines höchsten Gutes, d. h. der Begriff einer vollkommenen Einheit der Tugend und der Glückseligkeit, ist somit ein Axiom der praktischen Vernunft. Es fragt sich nur, auf welche Weise diese Einheit zwischen der Tugend und der Glückseligkeit sich denken lasse. Die Idee der Glückseligkeit bezieht sich auf etwas Sinnliches; die Idee der Tugend dagegen setzt eine Entfremdung von allem Sinnlichen, eine vollkommene Selbstverleugnung voraus. Eine Identität der idea-

Digitized by Google

len Tugend und der materiellen Glückseligkeit anzunehmen, ist hiernach unmöglich, und es ist eben so irrig, wenn man, mit den Stoikern, die Glückseligkeit als eine Folge der Tugend betrachtet, als, wenn man die Tugend zu einem bloßen Mittel der Glückseligkeit macht, wie dies Epikur thut; denn offenbar besteht zwischen Tugend und Glückseligkeit ein Unterschied des Wesens, und wenn auch Beide bis zur Einheit verknüpft sind, so sind sie doch keinesfalls einerlei.

Wie aber Tugend und Glückseligkeit Eins sein können, mit andern Worten, wie, bei aller Wesensverschiedenheit dieser beiden Factoren, dennoch ein so inniger und nothwendiger Zusammenhang zwischen ihnen bestehen könne, dergleichen in dem Begriff des höchsten Gutes ausgesprochen ist, diese Frage hat eben die Dialektik der praktischen Vernunft zu lösen. Diese Lösung nun kann eine doppelte sein. Entweder nämlich, kann man sich denken, daß die Glückseligkeit die Ursache der Tugend sei, oder, man kann die Tugend zur Bedingung der Glückseligkeit machen. Im ersten Falle, nämlich, wenn die Tugend die Folge der Idee der Glückseligkeit sein sollte, würde der Bestimmungsgrund unsres Willens ein materieller sein; wir würden also nicht wahrhaft sittlich handeln. Somit müssen wir von dieser Annahme gänzlich absehen und uns zu der zweiten Voraussetzung wenden, nämlich, daß die Glückseligkeit eine Folge der Tugend sei. Allein auch dies scheint unmöglich, weil die Glückseligkeit, als etwas Materielles, unter den Bedingungen der Natur steht und nicht unter den Bedingungen unsres Willens, folglich auch deren Besitz nicht durch eine tugendhafte Gesinnung, sondern durch eine kluge Berechnung der äußeren Verhältnisse erlangt wird. Die Tugend bringt zwar in uns eine gewisse Seligkeit, nämlich, eine Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit hervor, allein dieses innerliche Gefühl der Zufrieden-

Digitized by Google

des menſchlichen Herzens ſo unentbehrlichen Ideen wieder her, welche auf immer verloren ſchienen: die Idee der Freiheit, die Idee der Unſterblichkeit, die Idee Gottes; ſo erhebt ſie uns auf einen Punkt hoch über dem irdiſchen Treiben, von wo aus wir mit freierem Blick die ganze verworrene Maſſe der Erſcheinungen zu überſchauen und die unwandelbaren Geſetze zu entdecken vermögen, welche dieſelben, in feſtgeſteckten Bahnen, einem einzigen, hohen Ziele entgegenführen. Dieſes Ziel, der Zweck der Welt, iſt die vollkommenſte Harmonie zwiſchen der Sittlichkeit moraliſcher Weſen und ihrer Glückſeligkeit, eine Harmonie, welche zwar in dem irdiſchen Leben des Menſchen häufig geſtört erſcheint, welche aber in ſeinem höheren, ewigen Leben durch die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes wiederhergeſtellt wird. Der Menſch braucht ſich nur der Glückſeligkeit würdig zu machen durch ein ſittliches Verhalten, und er kann verſichert ſein, einſtmals derſelben theilhaftig zu werden; und, damit er der Idee der Sittlichkeit, dem Geſetze ſeiner praktiſchen Vernunft, wenigſtens annäherungsweiſe genügen könne, iſt ihm ein Fortſchritt ins Unendliche verſtattet.

Noch einmal alſo, die Ideen: Gott, Unſterblichkeit, Freiheit, ſind durch unſre praktiſche Vernunft beglaubigt. Allein wir dürfen dies nicht ſo verſtehen, als ob dieſe praktiſche Vernunft uns nun auch eine Erkenntniß der metaphyſiſchen Natur dieſer Ideen verſchaffte; eine ſolche bleibt uns vielmehr ein für alle Male verſagt. Wir erfahren alſo Nichts über die metaphyſiſchen Eigenſchaften Gottes, über die Art ſeines Daſeins und ſeiner Perſönlichkeit, ſondern wir erfahren nur, was Gott für uns in moraliſcher Beziehung ſei, daß er nämlich, vermöge ſeiner Allwiſſenheit, ſeiner Allmacht, ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, das richtige Verhältniß zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit herſtelle, und daß der

Digitized by Google

Menſch, indem er ſeiner eigenen Vernunft gehorcht, zugleich die Gebote Gottes befolge. Wir erfahren Nichts über den Zuſtand unſrer Seele in einem künftigen Leben, ausgenommen dies, daß jenes Leben einen rein moraliſchen Zweck habe, nämlich, die fortſchreitende Entwicklung und Vervollkommnung des Menſchen, und ebenſowenig erhalten wir einen beſtimmteren Aufſchluß über das Weſen der Freiheit, außer, daß wir dieſe Freiheit ſelbſt gebrauchen lernen, indem wir durch unſern moraliſchen Willen die Eindrücke unſrer Sinnlichkeit überwinden. Die Kritik der praktiſchen Vernunft ſtellt alſo keineswegs die transſcendenten Ideen wieder her, welche die Kritik der reinen Vernunft zerſtört hat; denn die Ideen der praktiſchen Vernunft ſind keine metaphyſiſche oder ſpeculative Ideen, ſondern praktiſche Wahrheiten. Die theoretiſche und die praktiſche Vernunft ſind zwei völlig getrennte Gebiete, und, ſo weit auch die praktiſche Vernunft die Sphäre ihrer Wirkſamkeit ausdehnen mag, ſo bleibt doch die der theoretiſchen Vernunft immerfort in dieſelben engen Grenzen eingeſchloſſen. Die praktiſche Freiheit des Menſchen vermag, ſelbſt in ihrem höchſten Aufſchwung, nicht, ihn von der peinlichen Abhängigkeit zu erlöſen, in welcher er ſich, vermöge der Unvollkommenheit ſeiner Sinne und ſeines ganzen Erkenntnißvermögens, gegenüber der Außenwelt, befindet; und, während ſein Geiſt, von der Kraft ſittlicher Begeiſterung beflügelt, ſich hoch über die Erde erhebt und die Räume einer idealen Welt durchfliegt, mühen ſich ſein Verſtand und ſeine Einbildungskraft vergeblich ab, die dichten Nebel zu durchbrechen, welche ſie niederdrücken und am Boden feſthalten.

Die praktiſchen Unterſuchungen Kants haben zu ihrem Hauptgegenſtande drei Ideen: die Idee der Freiheit, die Idee der Unſterblichkeit und die Idee Gottes. Die erſte dieſer Ideen

Digitized by Google

bildet den Ausgangspunkt, die beiden andern den Zielpunkt und Schlußstein jener Untersuchungen. Bei dem Einfluß, welchen sonach die genannten drei Ideen auf das Moralsystem Kants hatten, darf es nicht Wunder nehmen, wenn dieses einen idealen und transscendenten Charakter erhielt. Kant wollte jene Ideen, welche der Skepticismus zerstört hatte, wiederherstellen; er sah ein, daß es unmöglich sei, ihnen eine metaphysische Begründung zu geben; er nahm seine Zuflucht zu der praktischen Vernunft, zu der inneren Stimme unsres Gewissens. Schon Hume hatte gesagt, der größte Skeptiker höre auf, dies zu sein, sobald er in die Beziehungen des praktischen Lebens eintrete; und die Gegner Humes, insbesondere die schottischen Philosophen, hatten dessen skeptischen Beweisen die Aussprüche eines inneren Sinnes, eines praktischen oder moralischen Instinctes entgegengesetzt. Dieses Prinzip der praktischen Wahrheiten suchte Kant fester zu begründen und weiter zu entwickeln, und so bildete er daraus eine vollständige Theorie der Moral, vermittelst einer Kritik der praktischen Vernunft. Der Standpunkt, auf welchem sich in der damaligen Zeit die Moral befand, war ebenfalls nicht ohne Einfluß auf unsren Philosophen. Von der einen Seite, ward die Moral als ein Theil der Religion betrachtet; die Grundsätze der Sittlichkeit wurden aus den Dogmen des Christenthums abgeleitet und der Wille Gottes als das höchste Gesetz der menschlichen Handlungen betrachtet. War nun auch Kant mit dieser Lehre, der Sache nach, einverstanden, so widersetzte er sich doch aufs Nachdrücklichste ihrem formalen Prinzip, dem Prinzip nämlich, daß der Bestimmungsgrund und die Regel unsres Willens Etwas außerhalb dieses Willens sein sollte, und vertheidigte aus allen Kräften die Autonomie der menschlichen Vernunft. Auf der andern Seite, waren die Einflüsse des Materialismus und des

Digitized by Google

Skepticismus in der Moral nicht minder bedeutend, als in der theoretiſchen Philoſophie; ihre Folge war die Zerſtörung aller allgemeinen Moralprinzipien und die Zurückführung der Moral auf die Intereſſen und Leidenſchaften der Menſchen. Der Begriff der Freiheit ward in den Lehren des Materialismus gänzlich gemisbraucht, indem man ihn auf die bloße Willkühr bezog. Der edle Geiſt Kants empörte ſich gegen dieſe materialiſtiſchen Theorien; es drängte ihn, in der Moral eine ähnliche Reform ins Werk zu richten, wie die war, welche er in der ſpeculativen Philoſophie zu Stande gebracht hatte, und die praktiſchen Ideen auf allgemeine und feſte Prinzipien zu begründen. Das Moralſyſtem Kants hat alſo einen doppelten Zweck; es richtet ſich ſowohl gegen Die, welche die Moral auf die Religion gründen, als auch gegen Die, welche überhaupt kein Moralgeſetz anerkennen. Dieſen beiden Richtungen gegenüber, hält Kant die Idee der Freiheit und der Autonomie des menſchlichen Willens feſt, welche jene beiden Richtungen zerſtören, indem ſie den menſchlichen Willen entweder von äußeren, ſinnlichen Antrieben, oder von einer höheren, ihm gleichfalls fremdartigen, Gewalt und Autorität abhängig machen. Der Begriff der Freiheit iſt bei Kant der Grundbegriff der Moral; unter Freiheit aber verſteht er die gänzliche Unabhängigkeit unſres Willens von jedem äußeren Beſtimmungsgrunde, die Selbſtbeſtimmung deſſelben vermöge des ihm inwohnenden Sittengeſetzes.

Kant ſpricht dieſe Idee der Freiheit auch noch anders aus. Das Prinzip unſers Willens, ſagt er, muß rein formal und a priori ſein; denn blos die formalen Prinzipien haben allgemeine Gültigkeit und erfreuen ſich der einſtimmenden Anerkennung aller Individuen, während die materiellen oder empiriſchen Prinzipien blos ſubjectiv ſind und die Harmonie zwiſchen den verſchiedenen Individuen ſtören.

Digitized by Google

Wir müſſen alſo zunächſt das Weſen dieſer Freiheit oder dieſes Formalgeſetzes prüfen, auf welches Kant ſein Syſtem gründet; dann erſt wird unſre Unterſuchung auch zu den anderen Ideen übergehen können, welche er aus dieſer oberſten ableitet.

Ein Formalprinzip iſt nun, nach der Erklärung Kants, ein Prinzip, welches den menſchlichen Willen nicht durch die Idee eines äußeren, objectiven Zwecks, ſondern rein a priori beſtimmt. Der Menſch handelt alſo ſeinem Sittengeſetze und ſeiner Freiheit gemäß, wenn er ſeinen Willen auf kein beſtimmtes Object richtet. So ſoll es z. B. ein Formalprinzip ſein, was uns zwingt, eine uns anvertraute Summe zurückzuerſtatten, oder was uns abhält, eine Unwahrheit zu ſagen. Derjenige, welcher ſich durch materielle Antriebe beſtimmen läßt, durch ſeine Leidenſchaften, durch ſeinen Eigennutz, wird das ihm anvertraute Gut veruntreuen, ſobald er dies thun kann, ohne entdeckt und beſtraft zu werden; er wird lügen, ſo oft er es vortheilhaft für ſich findet. Wer dagegen in allen ſeinen Maximen nach Einſtimmigkeit und Allgemeingültigkeit ſtrebt, wird ſich keines dieſer Verbrechen zu Schulden kommen laſſen; denn, ſagt Kant, er wird bedenken, daß, wenn alle Menſchen die Unwahrheit ſagen und anvertraute Güter unterſchlagen wollten, die Geſellſchaft und der Staat unmöglich beſtehen könnten.

Wir werden alſo das Sittengeſetz Kants unter zwei Geſichtspunkten betrachten müſſen, einem negativen und einem poſitiven; mit andern Worten, wir werden daſſelbe betrachten müſſen, das eine Mal, in Bezug auf den Gegenſatz, welchen es zu den materiellen Moralprinzipien bildet, oder auf die Selbſtbeherrſchung, welche es dem Individuum auferlegt; das andere Mal, mit Hinſicht auf die poſitiven

Digitized by Google

Wirkungen, welche es auf das Zusammenleben und die Verbindung der Menschen haben soll.

Unsre Freiheit und Sittlichkeit, sagt Kant, besteht darin, daß wir jeden materiellen Bestimmungsgrund aus unsrer Handlungsweise entfernen. Unsittlichkeit ist die Folge von Leidenschaften; die Leidenschaften aber beziehen sich stets auf ein bestimmtes, äußeres Object; um uns also von ihnen frei zu machen, um alle Fehler und Verirrungen zu vermeiden, müssen wir uns gänzlich dem Einflusse der Außendinge entziehen, dürfen wir keine materielle Zwecke verfolgen, nach keinen materiellen Gütern streben.

Was die erste der hier von Kant aufgestellten Behauptungen betrifft, daß nämlich alle unsre Leidenschaften aus einem überwiegenden Einflusse der äußern Objecte auf uns entspringen, so können wir diesen Satz ohne Weiteres zugeben. So z. B. ist der Geiz die Folge einer übermäßigen Begierde nach Geld; so entsteht der Zorn aus einer zu großen Reizbarkeit unsres Organismus, welche uns keinen Widerstand gegen unsre Absichten ertragen läßt, u. s. w.

Wir stimmen ferner mit Kant darin überein, daß es nothwendig sei, unsre Leidenschaften zu bekämpfen und unsren Willen von den Einflüssen frei zu machen, welche Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gefühl, kurz, alle die pathologischen Eindrücke, welche unser Organismus von den Außendingen empfängt, auf ihn hervorbringen.

Allein bei Alledem können wir doch das Prinzip nicht billigen, welches Kant zur Bekämpfung der Unsittlichkeit und zur Befreiung des Willens angewendet wissen will. Wir müssen uns vielmehr aus einem doppelten Gesichtspunkte gegen dasselbe erklären; einmal, weil dadurch, wie uns scheint, die Leidenschaften zwar unterdrückt, nicht aber verhütet oder auf eine richtigere Bahn gelenkt werden; zwei-

Digitized by Google

tens, weil daſſelbe rein negativ iſt und keinen poſitiven Antrieb zum Handeln enthält.

Das Sittengeſetz Kants befiehlt uns, unſre Leidenſchaften zu bekämpfen und den Verlockungen unſrer Sinne zu widerſtehen; aber es giebt uns kein Mittel an, dieſe zerſtörenden Kämpfe mit unſrer ſinnlichen Natur zu vermeiden oder abzukürzen; es zeigt uns nicht, wie wir unſrer Natur eine geſetzlichere Richtung anweiſen, wie wir die Verlockungen, welche immer von Neuem unſre Ruhe ſtören, auf immer entfernen können. Unſer Wille muß ſtets gewaffnet ſein zum Kampfe mit einem Feinde, welcher, tauſend Mal beſiegt, ſich immer von Neuem zu einem Kriege auf Leben und Tod rüſtet; und in dieſem fruchtloſen Streite verzehrt ſich unſre moraliſche Kraft, ohne zu einem poſitiven Reſultate zu gelangen. Unſre Freiheit, ſtatt ſich in einer erfolgreichen Thätigkeit zu äußern, zeigt ihre Stärke nur in einer beharrlichen Negation, in einem eigenſinnigen Verwerfen aller beſtimmten Zweckhandlungen.

Nach unſrer Anſicht, darf das Moralprinzip nicht blos das Prinzip der Sinnlichkeit bekämpfen, ſondern es muß daſſelbe entwickeln und regeln; es muß zwar die Verirrungen unſres Willens verhüten, aber ohne deshalb die freien Aeußerungen deſſelben zu hemmen. Allein, wird man fragen, wo ſollen wir ein ſolches Prinzip finden? Es iſt ſchon gefunden; wir Alle handeln fortwährend unter dem geheimen Einfluſſe dieſes Prinzips, und die ganze Menſchheit ſchreitet vorwärts und entwickelt ſich durch den Anſtoß, welchen ihr daſſelbe giebt. Kant ſelbſt hat, wenn uns nicht Alles täuſcht, dieſes Prinzip bei ſeinen moraliſchen Unterſuchungen im Auge gehabt, und nur die Nachwirkung der alten, ſpiritualiſtiſchen Anſichten hat ihn verhindert, daſſelbe klar zu erkennen und auszuſprechen. Dieſes Prinzip iſt nämlich kein anderes, als das

Digitized by Google

Prinzip der unendlichen Entwickelung, das Prinzip der Freiheit, aber einer poſitiven, thatkräftigen Freiheit; es iſt daſſelbe Prinzip, welches wir, nur unter minder vollkommenen Formen, auch in der Natur wirkſam ſehen.

Die Philoſophie Kants ſpaltet das All der Dinge in zwei ungleichartige und unter ſich beziehungsloſe Sphären, in das Reich des Phyſiſchen und das Reich des Moraliſchen, mit andern Worten, in das Reich der Natur und das Reich des Geiſtes. Sie ſtützt ſich in ihrem theoretiſchen Theile auf die Erfahrung, auf das Sinnliche, während ſie in ihrem praktiſchen Theile eine völlig ſpiritualiſtiſche Richtung verfolgt. Iſt es aber nicht weit natürlicher, vorauszuſetzen, daß alle Weſen einem einzigen Geſetze gehorchen, daß alle Theile der Welt ſich in derſelben Richtung bewegen? Durch das Prinzip der Entwickelung wird dieſe Vorausſetzung beſtätigt und zur Wahrheit erhoben. Nach dieſem Prinzip nämlich, ſucht jedes Weſen die niederen Stoffe umzugeſtalten und ſich anzueignen, um dadurch den Kreis ſeiner Thätigkeit und ſeines Daſeins zu erweitern. Die niederen Elemente ſetzen dieſem Streben der höheren Weſen ein anderes entgegen, nämlich, das Streben, dieſe höheren Bildungen wieder aufzulöſen oder in denſelben Zuſtand zu verſetzen, worin ſie ſelbſt ſind. In dem Reiche des Moraliſchen, d. h. in den Handlungen der Menſchen, zeigt ſich daſſelbe Prinzip, nur unter einer vollkommeneren Form. Während bei den übrigen Naturweſen der Trieb nach Entwickelung nur in einem beſchränkten Grade vorhanden iſt, iſt er im Menſchen unendlich; während die Entwicklungsreihe der niederen Daſeinsformen, die wir unter dem Namen: Natur, begreifen, in gewiſſer Hinſicht unterbrochen wird durch die Unterſchiede der Gattungen und der Arten, welche gleichſam eben ſo viele excentriſche Kreiſe bilden, ſo ſtellt die Menſchheit eine einzige große Linie dar, auf

Digitized by Google

welcher jeder Punkt mit dem andern in einer ſtetigen Aufeinanderfolge verknüpft iſt.

Verſuchen wir denn, dieſe Idee der Entwickelung zur Auflöſung der Probleme der Moral und zur Berichtigung der Kantſchen Theorie anzuwenden.

Nach dieſer Idee, ſind die Leidenſchaften nichts Anderes, als unvollkommene Aeußerungen unſrer Thätigkeit, hervorgehend aus einer Einwirkung äußerer Gegenſtände und deshalb mit einem Zuſtande der Unſelbſtſtändigkeit oder des Leidens verbunden. Statt unſre Kräfte zu entwickeln, ſtatt unſre Thätigkeit auf immer neue Zwecke zu richten und ſie in immer weitern Kreiſen zu üben, concentriren wir dieſelben in einem einzigen Punkte; ſtatt die äußeren Gegenſtände durch unſren Bildungstrieb uns zu unterwerfen und dadurch die Herrſchaft über ſie zu behaupten, laſſen wir uns vielmehr von ihnen beherrſchen, geben wir uns an ihre Eindrücke hin und verletzen alſo hierdurch das Geſetz unſrer Natur, das Geſetz der Entwickelung und der Freiheit. Die Wolluſt z. B. iſt ein Misbrauch oder eine Verbildung des natürlichen Fortpflanzungstriebes. In dem regelmäßigen Gange unſrer Entwickelung, ſind die Aeußerungen dieſes Triebes nur ein untergeordneter Act unſrer Thätigkeit, d. h. unſre Thätigkeit beſchränkt ſich nicht auf dieſen Act, ſondern befaßt unter ſich eine Mehrheit ähnlicher Acte, dergeſtalt, daß ein jeder dieſer Acte nur ein beſtimmtes Maß von Thätigkeit verbraucht. Sobald jedoch dieſer Trieb ein unnatürliches Uebergewicht über die andern Triebe erlangt und dadurch unſre allgemeine Thätigkeit in ihrer freien Entwickelung ſtört, ſo hört er auf, natürlicher Trieb oder natürliches Bedürfniß zu ſein, er wird Leidenſchaft. Ebenſo iſt es mit dem Geiz. Der Geizige und der Betriebſame ſtreben gleichermaßen nach Reichthum; allein der

Digitized by Google

Betriebſame ſieht in dem Reichthum nur ein nothwendiges Mittel ſeiner Entwickelung; der Geizige dagegen betrachtet ihn als den einzigen Zweck ſeiner Handlungen; jener wünſcht Geld zu haben, um dadurch ſeinen induſtriellen Beſtrebungen einen höhern Aufſchwung zu geben; der Geizige wünſcht es zu haben, um es zu beſitzen, um ſich daran zu erfreuen, um in ſeinem Golde zu wühlen. Bei dem Geizigen iſt alſo das Streben nach Reichthum eine Leidenſchaft, bei dem Betriebſamen iſt es blos der Inſtinct der Thätigkeit; daher opfert der Geizige Alles dem Gelde und bedient ſich aller Mittel, um in deſſen Beſitz zu gelangen; der Betriebſame dagegen würde die größten Schätze von ſich weiſen, wenn ſie ihm unter der Bedingung geboten würden, daß er hinfort alle ſeine Pläne und Arbeiten aufgeben und ſein ganzes Leben lang müſſig bleiben ſollte.

Aus dieſen Beiſpielen ergiebt ſich, daß nicht die Aeußerungen unſrer Triebe im Allgemeinen etwas Fehlerhaftes und Ungeſetzliches ſind, ſondern blos ihre Verirrungen, und daß das wahre Heilmittel gegen unſre Leidenſchaften nicht darin beſteht, daß wir die ſinnlichen Functionen unſrers Daſeins gänzlich unterdrücken, ſondern darin, daß wir jeder derſelben ihre natürliche Sphäre anweiſen. So z. B. iſt das beſte Mittel gegen die Leidenſchaft der Wolluſt eine regelmäßige Thätigkeit. Wenn alle unſre Kräfte durch eine anſtrengende Arbeit in Anſpruch genommen ſind, hört der pathologiſche Reiz auf, welcher die Wolluſt erzeugt; und wenn unſre Aufmerkſamkeit ſich auf einen größeren Kreis von Objecten richtet, ſo wird ſie nicht länger ausſchließlich durch ein einziges aufgeregt werden. So finden wir ferner weit ſeltner Beiſpiele von Geiz in den Ländern, wo die Sitten und Einrichtungen eines Volkes von der Art ſind, daß ſie den Erwerbfleiß ermuntern und in allen Einzelnen die Liebe zur Arbeit erwecken, als da, wo

Digitized by Google

Alles mehr auf den bloßen Beſitz und Genuß der materiellen Güter gerichtet iſt.

Kurz, das Prinzip der Entwickelung unterdrückt nicht allein die Leidenſchaften, ſondern es verhindert auch ihr Wiederaufleben, indem es den Trieben und der Thätigkeit des Menſchen eine Richtung giebt, welche ihn gänzlich von jenen Verirrungen abzieht; es bekämpft jene ungeſetzlichen Aeußerungen unſerer ſinnlichen Natur nicht durch eine negative Idee, ſondern durch eine poſitive Bewegung unſres Willens; es ſetzt an die Stelle einer Freiheit, welche nur in der Abſtraction beſteht, eine andere, welche zugleich Thätigkeit und Fortſchritt iſt.

Kant nennt den Menſchen ein vollkommen freies Weſen; er verlangt, daß der Menſch keinen andern Geſetzen gehorche, als denen ſeiner eigenen Natur. Aber kann wohl die Freiheit des Menſchen darin beſtehen, daß er gar nicht handle, daß er ſich jeder beſtimmten Willensrichtung enthalte, daß er nur immer entſage? Kann ein Geſetz, welches, in ſeiner vollen Strenge angewendet, unſre ganze Exiſtenz aufheben müßte, ein Geſetz unſrer Natur heißen? Denn, wir wiederholen es, das Sittengeſetz Kants, in ſeiner ganzen Strenge gefaßt, verbietet uns jede poſitive Handlung, weil jede poſitive Handlung eine beſtimmte iſt und auf einen äußeren Zweck abzielt. Anvertrautes Gut zurückgeben, iſt keine wirklich poſitive Handlung, denn wir thun hierbei nichts Anderes, als daß wir keinen Betrug begehen; die Wahrheit reden, iſt ebenſowenig eine poſitive Handlung, denn das Weſentliche dabei iſt, daß wir keine Lüge ſagen; ſogar die Wohlthätigkeit iſt etwas Negatives, denn wir thun einem Andern wohl durch Beſchränkung unſres eignen Wohlbefindens, z. B. durch Aufopferung eines Theils unſres Vermögens oder eines Zweckes, den wir hatten u. ſ. w. Unter poſitiven Handlun-

Digitized by Google

gen verstehen wir nämlich solche, welche eine Erweiterung oder Entwickelung unsres Zustandes und unsrer Thätigkeit zur Folge haben, und wir verlangen, daß die freien Handlungen des Menschen einen solchen positiven Charakter, nicht aber den einer bloßen Entsagung an sich tragen sollen. Wenn wir also unsre Leidenschaften durch einen vernünftigen Gebrauch unsrer Thätigkeit überwinden oder wenn wir die Gesetze des Verkehrs befolgen, welche nichts Andres sind, als die Bedingungen einer freien Kraftentwickelung der verschiedenen Individuen in ihrem Zusammenleben, so ist dies ein positiver Freiheitsgebrauch, denn wir bekämpfen dadurch nicht blos eine Verirrung unsrer sinnlichen Natur, sondern wir entwickeln und vervollkommnen zugleich diese Natur; wir schreiten vorwärts.

Allein, nicht genug, daß das Kantsche Moralgesetz etwas rein Negatives ist, so hebt es sich auch selbst in seinen letzten Consequenzen auf. Wir sollen einem Anderen ein Gut zurückerstatten, welches er uns anvertraut hat. Allein ein Gut ist ein bestimmtes und materielles Object, was, nach dem Kantschen Prinzip, unter keiner Bedingung Zweck oder Gegenstand unsrer Willensrichtung sein darf. Will also jener Andere gleichfalls dem Moralgesetze gehorchen, so darf er dieses Gut nicht annehmen, um nicht seinen Willen durch die Berührung mit einem materiellen Objecte zu verunreinigen.

Aber, kann man einwenden, vielleicht nimmt er es blos zu dem Zwecke an, um damit einem Armen das Leben zu retten und ihn glücklich zu machen. Allein, erwidern wir, wozu ist es denn nöthig, glücklich zu sein oder überhaupt nur zu leben, wenn das Glück und das sinnliche Dasein so verächtliche Dinge sind?

Offenbar ist Kant Spiritualist; als solcher aber muß er, will er sich nicht selbst widersprechen, alle Verkehrtheiten der

Digitized by Google

Asceten des Mittelalters gutheißen. Ist die sinnliche Natur des Menschen wirklich so verderbt und schlecht, daß sie, sich selbst überlassen, Nichts als Irrthümer, Laster und Verbrechen erzeugt und durch ihre bloße Berührung den Willen befleckt und entheiligt; daß man sie fortwährend durch eine andere Gewalt überwachen und zügeln lassen muß; warum leben wir dann noch auf dieser unheiligen Erde? warum werfen wir nicht diesen vergifteten Körper von uns? warum beschäftigen wir uns mit dieser Außenwelt, welche gleichwohl unsre Vernunft uns verachten heißt und durch welche sich unser ideales Freiheitsgefühl in jedem Augenblicke so hart verletzt sieht?

Wir wissen wohl, daß Kant weit entfernt ist, diese schroffsten Consequenzen des Spiritualismus zu billigen; allein, wenn er einmal das Prinzip zuläßt, mit welchem Recht kann er dann die Consequenzen dieses Prinzips von sich weisen? wie ist er im Stande, zu bestimmen, bis zu welchem Punkte wir den materiellen Zwecken entsagen müssen, in welchen Beziehungen dagegen wir den Gesetzen unsrer sinnlichen Natur folgen dürfen?

Doch, Kant gründet sein Moralprinzip noch auf eine andere Idee, nämlich, auf die Idee der Geselligkeit. Die subjectiven Maximen, sagt er, stören die Eintracht unter den Menschen; das Moralgesetz dagegen bringt Einigkeit und Gleichheit der Interessen unter ihnen hervor; wir nennen daher alles Das moralisch, was dazu dient, die Eintracht unter den Menschen zu erhalten und zu befestigen; unmoralisch Dasjenige, was sie aufhebt.

Es ist nicht zu leugnen, daß das Moralgesetz Kants die Eintracht unter den Menschen herstellt, indem es die Leidenschaften, den Eigennutz und die Bosheit unterdrückt; allein zu gleicher Zeit zerstört es die Basis der Gesellschaft, indem es den Einzelnen jeden vernünftigen Beweggrund der Verbin-

Digitized by Google

dung mit Anderen entzieht, denn worauf gründet ſich diejenige Vereinigung der Menſchen, welche wir Staat nennen? Ohne Zweifel auf die Verſchiedenheit der Intereſſen ſeiner einzelnen Mitglieder. Ein Prinzip nun, welches die Menſchen gegen dieſe ihre Einzelintereſſen gleichgültig macht, muß ſie auch gegen die Geſellſchaft ſelbſt gleichgültig machen. Vielleicht wird man ſich hier darauf berufen, daß in dem Moralgeſetze Kants ſelbſt die Aufforderung zu einer ſolchen Vergeſellſchaftung der Menſchen liege; denn, könnte man ſagen, nach dem kategoriſchen Imperativ ſoll jeder Menſch ſo handeln, daß ſeine Handlungsweiſe allgemeines Geſetz werden kann; wollten nun aber alle Menſchen in dem Zuſtande der Vereinzelung verharren, ſo könnte die Geſellſchaft nicht beſtehen; folglich hat der Einzelne die Pflicht, Mitglied einer Gemeinheit zu werden. Allein dies wäre ein Zirkelſchluß; die Geſelligkeit ſoll Pflicht für das Individuum ſein, weil ohne dieſe Geſelligkeit es keine Geſellſchaft, keinen Staat geben würde; allein wozu iſt es denn nothwendig, daß ein Staat beſtehe? Wenn alle Menſchen vereinzelt blieben, was wäre darin für unſre Vernunft oder für unſre Freiheit Anſtößiges? Kann nicht, im Gegentheil, dieſe Freiheit, dieſes rein innerliche Handeln aus Vernunft ſich weit unbeſchränkter und reiner äußern, wenn der Menſch allein iſt, als wenn er in der Geſellſchaft lebt, wo ſein Wille ſich häufig poſitiven Geſetzen oder einem fremden Willen fügen muß?

Nach Alledem müſſen wir wohl vorausſetzen, daß unſrem Philoſophen, bei der Aufſtellung ſeines Sittengeſetzes, als eines geſellſchaftlichen Prinzips, noch eine andere Idee vorſchwebte, nämlich die Idee der Entwickelung, welche wir als das einzige Geſetz der menſchlichen Thätigkeit und Freiheit anerkannt haben. Das Geſetz der unendlichen Entwickelung iſt es, welches den Menſchen antreibt, die Hülfe anderer

Menſchen in Anſpruch zu nehmen und ihnen dagegen ſeine Mitwirkung bei ihren Arbeiten darzubieten. Der Staat gründet ſich auf die Theilung der Arbeit; die Theilung der Arbeit aber iſt eine Folge der freien Entwickelung aller Kräfte der Menſchen, und ſo enthält alſo das Prinzip der Entwickelung eine poſitive Urſache der Vereinigung aller Einzelnen zu einer Geſellſchaft. Aber daſſelbe Prinzip gewährt uns auch die Mittel, um Ordnung und Eintracht in dieſer Geſellſchaft zu erhalten, um Feindſchaften, Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten zu verhüten; es verhindert die ſchädlichen Folgen des Eigennutzes und aller andern ungeſelligen Neigungen; es ſichert den Frieden und kettet alle Individuen an einander durch den Verkehr und die Induſtrie. Es iſt unmöglich, das Intereſſe oder den Trieb nach Wohlſein aus der menſchlichen Geſellſchaft zu verbannen, und, wäre es auch möglich, ſo wäre es nicht weiſe; denn dieſes Intereſſe iſt die einzige Triebfeder aller Kulturbeſtrebungen, die einzige Baſis des Staats und der Geſellſchaft; wohl aber iſt es möglich und nothwendig, dieſem Triebe nach Wohlſein eine heilſame Richtung zu geben, ſeine Verirrungen und Ausſchweifungen zu verhindern. So oft ſich nämlich dieſer Trieb auf einen beſtimmten und beſchränkten Zweck richtet, ſo wird er zur Leidenſchaft, zum blinden Egoismus, zur thieriſchen Begierde, und, als ſolche, iſt er ſchädlich und unſittlich. Allein derſelbe Trieb, wenn er das Glück des Menſchen in der freien Entwickelung ſeiner Kräfte, in der ſchrankenloſen Thätigkeit, in der Arbeit ſucht, iſt ſittlich und vernünftig; durch ihn wird nicht blos das Wohlbefinden dieſes Individuums, ſondern auch das aller andern Menſchen und der ganzen Geſellſchaft gefördert. Indem ein ſolcher Menſch für ſein eigenes Intereſſe arbeitet, arbeitet er auch für das Intereſſe Anderer, da er ihnen die Mittel einer nützlichen Thätigkeit

Digitized by Google

verſchafft und dadurch ihre eigne Entwickelung erleichtert. Dieſer vernünftige Trieb nach Wohlſein iſt nun auch das beſte Gegengewicht gegen die Leidenſchaften, welche aus dem falſchen oder unſittlichen Glückſeligkeitstriebe entſpringen. Betrug und Lüge ſind unvereinbar mit dem Intereſſe der Gewerbthätigkeit, denn Handel und Gewerbe gründen ſich auf die Redlichkeit und das gegenſeitige Vertrauen im Verkehr. Neid und Misgunſt legen ihren gemeinen Charakter ab, wo jenes Geſetz der freien Entwickelung wirkſam iſt, und an ihre Stelle tritt der Wetteifer und die Concurrenz. Die Intrigue, die Hinterliſt und die Gewaltthat verſchwinden aus einer Geſellſchaft, wo jeder Einzelne ſich mit vollkommenſter Freiheit bewegen kann, wo Reichthum, Rang und Macht nicht perſönliche Vorrechte, ſondern die Wirkung angeſtrengter Thätigkeit ſind. Um Alles in wenigen Worten zuſammenzufaſſen, das Prinzip der freien Entwickelung dient uns gleichzeitig als Triebfeder und als Richtſchnur für unſren Willen; es erweckt unſre ſchlummernden Kräfte; es regelt deren Bewegung und leitet ſie auf den geraden Weg zurück, ſo oft ſie ſich davon verirren; es treibt uns an nicht allein zum Handeln, ſondern auch zum Rechthandeln. Das Prinzip der freien Entwickelung iſt nicht blos ein Moralprinzip, ſondern auch ein Socialprinzip, d. h. es bezieht ſich ebenſo gut auf die Verhältniſſe der Geſellſchaft, wie auf die Handlungen der Individuen.

Wir wiſſen recht wohl, was man dieſer unſerer Anſicht entgegenſetzen wird. Man wird ſagen, es falle alles Verdienſt der tugendhaften Handlungen hinweg, wenn der Menſch nicht durch ein inneres Gebot ſeines Gewiſſens, ſondern durch den ganzen Verlauf ſeiner Bildung und ſeines Lebens, durch ſeine Stellung in der Geſellſchaft, durch deren Einrichtungen und Sitten zum Rechthandeln angetrieben

Digitized by Google

werde. Man wird uns vielleicht gar vorwerfen, daß wir den Menschen nur durch äußerliche Mittel, von Seiten des Staats und der Gesellschaft, zu einer wohlanständigen, gesetzlichen und geselligen Lebensweise erziehen lassen wollen, statt ihn auf sich selbst, auf die höhere Stimme in seinem Innern hinzuweisen, die ihm befiehlt, die Tugend um der Tugend selbst willen zu üben.

Wir werden versuchen, diese Einwürfe zu widerlegen.

Fürs Erste, würde man sehr irren, wenn man leugnen wollte, daß dasjenige Prinzip des Handelns, welches wir empfehlen, ein innerliches, der menschlichen Vernunft selbst eingepflanztes sei, daß also der Einzelne, wenn er demselben gehorche, nach den wahren, innerlichen Gesetzen seiner Natur und Vernunft handle. Das Streben nach unendlicher Entwickelung und Thätigkeitsäußerung ist, wie wir dies oben ausführlicher dargethan haben, keineswegs durch bestimmte äußere Zwecke bedingt, sondern durch ein inneres, unwandelbares Gesetz der Menschennatur. Freilich darf man den Trieb der unendlichen Thätigkeit nicht verwechseln mit der Begierde nach bestimmten Gegenständen oder bestimmten Zwecken. Aber wir haben auch ausdrücklich diesen Unterschied aufgestellt und sorgfältig bestimmt. Man nennt gewöhnlich die von uns entwickelte Lehre Materialismus, auch wohl Utilismus; man wirft ihr vor, daß sie das Rechtthun nur als Mittel gebrauche, um das materielle Wohlsein und den Nutzen des Einzelnen oder der Gesellschaft zu fördern. Allein es ist nicht ein bestimmter Zustand materiellen Wohlbefindens, weder des Einzelnen noch der Gesellschaft, den wir als Zielpunkt für die Bestrebungen der Menschen hinstellen (wie es z. B. die Eudämonisten thun, die Alles auf den sinnlichen Genuß beziehen, oder wie es die römische Staatsmoral that, die alle Handlungen ihrer Bürger nur

Digitized by Google

als Mittel für die Größe und Herrschaft des römischen Staats ansah); sondern die Idee der unendlich fortschreitenden Vervollkommnung aller materiellen, intellectuellen, gesellschaftlichen und politischen Zustände nach ihrem innern, nothwendigen Zusammenhange und ihrer steten Wechselwirkung unter einander. Wir fragen, bei der Beurtheilung einer menschlichen That, nicht: Wozu ist sie nütze? sondern nur: Fördert sie in irgend einer Beziehung unsre und die allgemeinen gesellschaftlichen Zustände? enthält sie ein Prinzip des Fortschrittes, der Entwicklung in sich? und dieses Kriterium wird man doch wohl schwerlich materialistisch, egoistisch, gemein nennen wollen? Wenn Jemand redlich gegen seine Nebenmenschen handelt, so billigen wir diese Handlungsweise allerdings nicht aus Rücksicht auf ein ideales Tugendgebot, sondern als eine Wirkung des natürlichen Laufes der Dinge, als die Bethätigung des natürlichen Gesetzes des materiellen Verkehrs unter den Menschen, eines Gesetzes, welches, in seiner weitern Verfolgung, auf das allgemeine Gesetz der Entwickelung zurückführt. Wir sagen nicht, der Einzelne handle redlich oder solle redlich handeln, um sich das Vertrauen seiner Nebenmenschen, um sich den Credit zu erhalten, ohne den er im commerziellen Verkehr nicht bestehen kann; wollten wir die Redlichkeit nur auf eine solche Maxime der Klugheit gründen, so wäre allerdings unsre Ansicht materialistisch, utilistisch, unmoralisch. Allein so ist es nicht, vielmehr muß man den wahren Grund dieser Handlungsweise in einer tieferen, innerlicheren Richtung des gesammten Geistes- und Gemüthslebens eines Menschen suchen. Der Mensch hat das Streben, sich zu entwickeln und zu vervollkommnen; dieses Streben bringt ihn, in seiner Richtung auf das Materielle, auf die Bearbeitung und Aneignung der Körperwelt, in Verhältnisse zu andern Menschen. Er bemerkt, daß er dieser, daß

Digitized by Google

dieſe ſeiner bedürfen; daß ſie ſich gegenſeitig nützlich ſein können. Aber, ſo lange die Menſchen noch mehr nach beſtimmten, begrenzten Zwecken und aus Begierde handeln, ſo lange faſſen ſie auch dieſes Verhältniß der gegenſeitigen Hülfsleiſtung falſch, einſeitig auf, indem entweder der Eine den Andern nur für ſich benutzen will, ohne ihm wieder zu nützen, oder, indem ſie aus gewiſſen idealen Regungen, aus Gutmüthigkeit, Wohlwollen, Einer dem Andern ihren Vortheil aufzuopfern bemüht ſind, ohne jedoch dabei einen andren Zweck zu haben, als die Befriedigung einer pathologiſchen Leidenſchaft, wie dies Kant ſelbſt ſehr richtig auseinandergeſetzt hat. Wenn dagegen die Menſchen zu der richtigen Einſicht ihres wahren Intereſſes und ihrer wahren Beſtimmung kommen, zu der Einſicht nämlich, daß ihr Glück und der Zweck ihres Lebens nicht in der Erreichung beſtimmter Genüſſe oder einer beſtimmten Summe von materiellen Gütern beſteht, ſondern einzig und allein in einem ſolchen Freiheitsgebrauche, welcher ihnen die möglichſt unbeſchränkte Weiterentwickelung eben dieſes Freiheitsgebrauchs ſichert; dann bildet ſich bei ihnen auch eine richtigere, eine wahrhaft ſittliche Anſicht über ihr Verhältniß unter einander. Indem nämlich jeder Einzelne nicht mehr die Erreichung eines beſtimmten Genuſſes, die Befriedigung einer pathologiſchen Begierde zum Hauptzwecke ſeines Lebens macht, ſondern die Verwirklichung ſeines unendlichen Thätigkeitstriebes, ſo bildet ſich ganz von ſelbſt und ohne eine beſondre ideale Gefühlsſpannung eine Uebereinſtimmung, ein Gleichgewicht zwiſchen den Beſtrebungen der vielen Einzelnen. Der Kaufmann, der für den Erwerb erzogen iſt, der eine beharrliche Richtung auf die Erwerbsthätigkeit erhalten hat, trägt in ſich das natürliche, wir möchten ſagen, inſtinctartige Bewußtſein, daß die Erreichung ſeines Zweckes, daß ſein fortſchreitender Er-

werb von ſeiner vermehrten Thätigkeit abhange und daß wiederum dieſe Thätigkeit, der Fleiß, die Beharrlichkeit ſeines Strebens ihn zu andern Menſchen, welche daſſelbe Streben haben, in Verhältniſſe bringe, welche ſeinen Zweck fördern, d. h. die Reſultate ſeiner Thätigkeit ſteigern und dieſer ſelbſt immer neue Bahnen öffnen. Die Verſuchung zum unredlichen Erwerb, d. h. zur Erlangung von Glücksgütern ohne Aufwendung eines entſprechenden Maßes von Thätigkeit (durch Betrug, Diebſtahl, Raub u. ſ. w.) liegt ihm daher fern und um ſo ferner, je befeſtigter ſeine Verhältniſſe zu andern Menſchen ſchon ſind, je größer der Kreis iſt, den er durch ſeine Thätigkeit ſich gebildet hat und beherrſcht, je glücklicher und leichter die Reſultate eben dieſer Thätigkeit ſich entwickeln. Wollte man einem Solchem vorwerfen, er handle blos darum redlich, weil er fürchte, durch Unredlichkeit ſeinen Credit zu verlieren, ſo würde man ihm Unrecht thun. Wenn er blos nach dieſem äußerlichen Zweckbegriffe handelte, ſo würde er ebenſoſehr gegen das von uns aufgeſtellte Geſetz verſtoßen, als Derjenige, welcher aus äußern Motiven handelt, dem Kantſchen Tugendgebote nicht Genüge thut. Wenn er dagegen das Verhältniß zu ſeinen Geſchäftsgenoſſen, welches wir gewöhnlich durch den Namen: Credit, bezeichnen, aus dem höhern Geſichtspunkte auffaßt, wonach es nur die äußere Wirkung oder Erſcheinung eines allgemeinen Geſetzes iſt, nämlich, des Geſetzes der vollkommenen Gleichheit, Gerechtigkeit und Gegenſeitigkeit aller Beziehungen zwiſchen den verſchiedenen Menſchen, begründet auf das gleiche, unendliche, durch keine beſchränkende Begierde verbildete Streben Aller, — dann kann wohl ſchwerlich von einer blos äußerlichen Klugheit, von einer egoiſtiſchen Geſinnung die Rede ſein. Oder, wenn der Staatsmann ſeine Parteianſicht geltend zu machen, wenn er ſich einen Einfluß auf die öffent-

Digitized by Google

lichen Angelegenheiten zu verschaffen sucht, wird man ihm dies unbedingt als Selbstsucht, als Utilismus anrechnen dürfen? Gewiß nicht; vielmehr kommt es nur darauf an, ob seine Ansicht eine richtige, den Verhältnissen angemessene, die Interessen, nicht nur seines Staats, sondern auch, über diesen hinaus, der Gesellschaft im Allgemeinen fördernde, oder ob sie eine beschränkte, engherzige, in unentwickelten Zuständen befangene ist.

Wir sehen also, daß die Richtung unsrer Willensthätigkeit auf das Materielle, auf bestimmte äußere Objecte hin, dieselbe noch keineswegs zu einer materialistischen, egoistischen oder gar unsittlichen macht, sondern daß erst die Beschränkung derselben auf gewisse materielle Einzelzwecke ihr den Stempel des Materialismus und der Unsittlichkeit aufdrückt. Wir haben aber auch gefunden, daß das Gesetz der unendlichen Thätigkeit, in ihrer Richtung auf die materielle Außenwelt, ein vollkommen ausreichendes und fruchtbares Prinzip der Moral ist, während das rein ideale Tugendprinzip Kants eigentlich gar kein Kriterium zur Beurtheilung der Handlungsweise eines Menschen enthält und nur durch die unwillkührliche Herbeiziehung eben jener positiven Freiheitsidee eine Anwendung auf die menschlichen Verhältnisse findet.

Der Einwand, daß, bei Annahme der von uns aufgestellten Moraltheorie, das sittliche Verdienst gänzlich verschwinde, indem dann das Rechthandeln weit mehr die Folge der allgemeinen socialen, politischen und kulturgeschichtlichen Verhältnisse, in denen ein Mensch sich befindet, seiner Erziehung u. s. w. sei, als der Ausfluß seines reinen, freien Willens, dieser Einwand dürfte, recht erwogen, weit mehr für uns, als gegen uns sprechen. Die Idee des moralischen Verdienstes und der moralischen Schuld ist nicht allein (wie wir dies schon bei der Kritik des Kantschen Freiheitsbegriffes

Digitized by Google

geſehen haben) mit den unauflöslichſten theoretiſchen Widerſprüchen behaftet, indem ſie, in ihrer ganzen Strenge erfaßt, jeden Zuſammenhang des menſchlichen Willens mit den materiellen Bedingungen ſeines Wirkens, ja ſogar mit der Exiſtenz und Ausbildung ſeines eignen Körpers abſchneidet und, auf die Spitze getrieben, in ihr gerades Gegentheil, die Annahme einer unbedingten Prädeſtination durch den göttlichen Willen umſchlägt, ſondern ſie iſt auch, in ihren praktiſchen Folgen, höchſt gefährlich, indem ſie zur aſcetiſchen Schwärmerei, zur Vernachläſſigung der ſittlichen und ſocialen Erziehung des Menſchen und zu Grauſamkeiten und Vernunftwidrigkeiten aller Art in der Strafrechtspflege führt. Sie veranlaßt uns, lediglich das Individuum ins Auge zu faſſen, das Allgemeine aber, die Geſellſchaft, zu vernachläſſigen; indem wir aber die moraliſche Behandlung des Individuums als ein in ſich abgeſchloſſenes Geſchäft betrachten, ſo iſt die Folge davon die, daß die Reſultate jener Erziehung ſelten zu den allgemeinen Zuſtänden paſſen, in denen das Individuum ſich bewegen ſoll, daß die Richtung, die wir dem Einzelwillen durch unſre abſtracten Moralgebote geben, den großen Entwicklungsproceß der Geſellſchaft nicht nur nicht fördert, ſondern ſogar oft ſtört. In der Strafrechtspflege hat dieſe Idee, daß der Menſch der abſolute Schöpfer aller ſeiner Handlungen ſei, zu den unmenſchlichſten und zweckwidrigſten Droh- und Strafmitteln geführt, durch welche man die Menſchen entweder für ihre Thaten ſtrafen oder von neuen Thaten abſchrecken wollte, wobei man noch überdies mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerieth, indem alle dieſe Mittel natürlich nur gegen den ſinnlichen oder pathologiſchen Theil des Menſchen gerichtet werden konnten, während man doch eben behauptete, der Menſch, als Gegenſtand des Strafrechts, ſei ein abſolut freies, d. h. in ſeiner Willensthätigkeit nicht nothwendig von

Digitized by Google

pathologiſchen Einflüſſen abhängiges Weſen. In der That, haben ſchon ſeit geraumer Zeit die Rechtspflege und die Moral dieſe Theorie einer abſoluten Schuld und eines abſoluten Verdienſtes aufgegeben, wie denn auch Kant eine doppelte Auffaſſung der menſchlichen Thaten — nach dem Geſichtspunkte der abſoluten Freiheit und nach dem der phyſiſchen Bedingtheit — wenigſtens als Antinomie der Vernunft zugiebt. Die Erziehungslehre iſt längſt auf die Nothwendigkeit aufmerkſam geworden, auf den Menſchen nicht blos durch Ermahnungen, Strafen und Belohnungen, ſondern vorzugsweiſe durch eine allmälige Entwicklung und Veredlung ſeiner natürlichen Willensrichtungen, durch eine zweckmäßige Beſchäftigung und eine ſorgfältige Auswahl ſeiner Umgebungen, ſeines Wirkungskreiſes, ſeiner geſelligen Beziehungen bildend einzuwirken. Die Strafrechtspflege hat neuerdings der Theorie der Beſſerung der Verbrecher, einer Theorie, welche ſich gänzlich auf dem Boden des von uns aufgeſtellten praktiſchen Prinzips bewegt, neben ihren abſtracten Straftheorien, die ſich nur gegen den Verbrecher, als ausſchließlichen Träger der Schuld, richten, einen nicht unehrenhaften Platz eingeräumt, nachdem ſie ſchon früher durch die Rückſicht, welche ſie auf die Lebensumſtände des Verbrechers nahm, das unwillkührliche Geſtändniß abgelegt hatte, daß, zur Beurtheilung einer ſittlichen That, die Annahme eines abſolut freien Willensactes in dem Thäter auf keine Weiſe ausreiche.

Doch wir wollen dieſe Fragen hier nicht erſchöpfen, ſondern nur berühren, damit man erkenne, daß wir keineswegs die Einwürfe, die gegen unſer Syſtem gemacht werden können, überſehen haben. Später wird ſich zu einer erſchöpfenden Behandlung derſelben Gelegenheit bieten.

Endlich bleibt uns noch ein Einwurf zu erledigen übrig. Der Menſch, wird man nämlich ſagen, befindet ſich oft in Lagen, wo

er durchaus eines idealen Beweggrundes bedarf, um ſeinen Leidenſchaften und den Verführungen des Lebens zu widerſtehen. Die Arbeit und die freie Entwicklung unſrer Kräfte ſind allerdings treffliche Mittel, um zu verhindern, daß die Leidenſchaften über uns Gewalt bekommen; allein, wie dann, wenn der Trieb zur Arbeit nicht in uns erweckt, wenn unſre Entwicklung durch die Ungunſt der Verhältniſſe gehemmt worden iſt? bedarf es auch dann nicht eines freien Entſchluſſes unſres Willens, eines höheren Schwunges unſres Gefühls, um durch die Kraft der Tugend und der Selbſtbeherrſchung die Leidenſchaften zu beſiegen, welche ſich unſrer bemächtigt haben? Wenn ein Jüngling, welcher im Wohlleben erzogen und, ſtatt auf die Arbeit, nur auf den Genuß hingewieſen wurde, dennoch allen Verſuchungen widerſteht, muß man da nicht annehmen, er thue dies durch eine höhere, überſinnliche, rein geiſtige Kraft?

Hierauf erwidern wir Folgendes. Ohne Zweifel kann man den Leidenſchaften einen ſolchen höheren Schwung des Gefühls und der Begeiſterung entgegenſetzen, allein dann bekämpft man nur eine Leidenſchaft durch die andere. Ein Menſch, welcher ſeine Leidenſchaften lediglich deshalb unterdrückt, um die Idee der Freiheit oder Tugend zu realiſiren, welche er ſich gebildet hat, handelt aus einem ganz ähnlichen Beweggrunde, wie der Leidenſchaftliche, ſo ſehr dies auch Kant beſtreitet. Die Hingebung an eine Idee, welche ſich auf Nichts gründet, als auf eine Abſtraction unſres Denkvermögens, und welche den Geſetzen unſres natürlichen Daſeins widerſtreitet, iſt ebenſogut eine blos pathologiſche Erregung, wie die Liebe oder der Zorn, und man kann ihr daher alles Dasjenige entgegenſetzen, was Kant den materiellen Prinzipien vorwirft. Fragt man uns aber, ob nicht ein ſolches ideales Prinzip wenigſtens bei Ausnahmsfällen, der-

Digitized by Google

gleichen wir eben einen anführten, zuläſſig ſei, ſo entgegnen wir, daß dieſe Frage nicht in das Gebiet der Philoſophie, ſondern in das Gebiet der Caſuiſtik gehöre. Der Caſuiſt mag ſich bisweilen erlauben, die Moralgeſetze zu modificiren, um ſie auf die einzelnen Fälle des Lebens anzuwenden, allein der Philoſoph hat es ſtets nur mit den Prinzipien ſelbſt, ihrer Geltung und ihren Folgen zu thun.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Grundidee der Kantſchen Sittenlehre geprüft haben, glauben wir einer ſpeziellen Unterſuchung des analytiſchen Theils ſeiner Kritik uns entheben zu dürfen; denn ſowohl die Theorie der praktiſchen Ideen als die Theorie der praktiſchen Triebfedern beſchränkt ſich auf eine weitere Ausführung und Anwendung eben jener Idee der Freiheit und Sittlichkeit. Nur über die letzte Stelle dieſer Analytik müſſen wir uns eine kurze Bemerkung erlauben. An dieſer Stelle nämlich ſucht Kant die Uebereinſtimmung des Begriffs der Freiheit mit dem Begriff Gottes, als des Schöpfers aller Dinge, zu beweiſen. Dieſer Beweis iſt ihm jedoch gänzlich misglückt, dergeſtalt, daß ein neuerer Philoſoph, Beneke, die Vermuthung ausſpricht, der ernſte Kant habe ſich hier wohl einmal einen Scherz erlaubt, um zu ſehen, wie weit die Leichtgläubigkeit ſeiner Leſer gehe. In der That, kann man ſchwer daran glauben, daß Kant eine ſolche Anſicht habe im Ernſte aufſtellen können. Früher, wo es ihm darauf ankam, die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem Cauſalgeſetze darzuthun, erklärte er, der Menſch handle frei in ſeiner Eigenſchaft als Weſen an ſich; jetzt, um die menſchliche Freiheit mit der Allmacht Gottes auszugleichen, beruft er ſich darauf, daß die menſchlichen Handlungen bloße Erſcheinungen ſeien und daß daher zwiſchen ihnen und der von Gott geſchaffenen abſoluten Subſtanz des Menſchen gar keine weſentliche Beziehung ſtattfinde. Man weiß nicht, ſoll man

Digitized by Google

ſich mehr über die Verkehrtheit dieſer Beweisführung, oder über die Naivität verwundern, mit welcher der Philoſoph dieſelbe aufſtellt.

Die Dialektik der praktiſchen Vernunft enthält eine Entwickelung der Ideen des höchſten Guts, der Unſterblichkeit und Gottes.

Das höchſte Gut iſt, nach Kant, die vollkommene Einheit der Tugend und der Glückſeligkeit. Wir haben, ſagt Kant, das Bedürfniß nach Glückſeligkeit; unſre Vernunft nöthigt uns, eine natürliche Verbindung zwiſchen dem Glück und der Tugend anzunehmen. Das Glück ſoll zwar nicht der Zweck der Tugend ſein, wohl aber iſt es die nothwendige Ergänzung derſelben, denn, wenn auch die Tugend das oberſte Gut iſt, ſo iſt ſie doch nicht das vollkommene oder abſolute Gut. Da nun aber in dieſer ſinnlichen Erſcheinungswelt Glück und Tugend nicht ſtets beiſammen ſind, ſo ſind wir genöthigt, anzunehmen, daß in einem überſinnlichen Leben und unter dem Einfluſſe eines höheren Weſens das rechte Verhältniß zwiſchen Beiden wiederhergeſtellt werden müſſe.

Dies ohngefähr ſind die Anſichten Kants über das höchſte Gut. Jede dieſer Anſichten ſcheint uns, wir müſſen es offen bekennen, einen ſchroffen Widerſpruch zu enthalten. Die Tugend iſt, nach Kant, der einzige Zweck der menſchlichen Vernunft; der Menſch ſoll aus keinem andern Beweggrund handeln, als aus Gehorſam gegen das Sittengeſetz; gleichwohl ſagt er, die Idee der Glückſeligkeit ſei ebenfalls ein weſentlicher Beſtandtheil unſrer praktiſchen Vernunft. Nun beſteht aber, nach der eigenen Erklärung Kants, die Glückſeligkeit nicht in dem bloßen Gefühle der Zufriedenheit, welches eine Folge guter Handlungen iſt, ſondern in der pathologiſchen Empfindung eines äußeren, ſinnlichen Wohlbefindens. Die menſchliche Vernunft iſt alſo in ſich ſelbſt geſpalten; auf der

Digitized by Google

einen Seite, zwingt ſie uns, allen pathologiſchen Empfindungen zu entſagen; auf der andern Seite, ſtrebt ſie nach einem Glücke, welches nothwendig mit einer ſolchen pathologiſchen Empfindung verbunden ſein muß, und, um dieſe unnatürliche Verknüpfung der Tugend mit der Glückſeligkeit zu Stande zu bringen, was nach den Geſetzen der Sinnenwelt unmöglich iſt, ruft Kant die Ideen eines überſinnlichen Lebens und einer übernatürlichen Kraft zu Hülfe. Was er, in Bezug auf den Menſchen, als unmoraliſch verwarf, nämlich, die Richtung auf einen beſtimmten Zweck, auf ein äußeres Object, Das ſcheut er ſich nicht von Gott, einem rein geiſtigen Weſen, auszuſagen, indem er annimmt, der Zweck der göttlichen Allmacht ſei das Glück ihrer Geſchöpfe.

Dieſe Widerſprüche beweiſen beſſer, als irgend etwas Anderes, die Unrichtigkeit des Kantſchen Moralprinzips. Dieſes Prinzip widerſtreitet den Geſetzen der ſinnlichen Natur des Menſchen und dem ihm angeborenen Triebe nach materiellem Wohlſein. Kant ſelbſt ſah dies recht wohl ein, allein, ſtatt ſein Prinzip zu ändern und es mit den Geſetzen unſerer Natur in Einklang zu bringen, begegnete er jenem Widerſpruche durch einen neuen, noch größeren, indem er die Idee einer vollkommenen Uebereinſtimmung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit als ein Poſtulat der Vernunft aufſtellte, zu deſſen Realiſirung die Idee Gottes und der Unſterblichkeit beitragen ſoll. Wir müſſen uns hier erinnern, daß Kant, in der Kritik der reinen Vernunft, ſich verbindlich gemacht hatte, das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele mit Hülfe praktiſcher Ideen zu beweiſen; daher benutzt er jetzt die Verlegenheit, worin ſich die praktiſche Vernunft befindet, um ihr jene beiden Ideen aufzudrängen. Wir müſſen, ſagt Kant, an die Unſterblichkeit unſerer Seele und an das Daſein Gottes glauben, denn wir bedürfen einer unendlichen

Vervollkommnung, um den Anforderungen des Sittengeſetzes, wenigſtens annäherungsweiſe, zu genügen, und wir bedürfen eines allmächtigen Weſens, um die Idee des höchſten Gutes zu verwirklichen.

Wie geſagt, enthalten dieſe beiden Ideen abermals mehrfache Widerſprüche in ſich. Die Idee der unendlichen Vervollkommnung iſt unvereinbar mit der Erklärung, welche Kant von der Tugend und der Freiheit aufgeſtellt hat. Die Tugend iſt, nach Kant, eine vollkommen freie Aeußerung des menſchlichen Willens, auf welche weder Erziehung, noch Gewohnheit, noch irgend welche andern Umſtände einen weſentlichen oder bedingenden Einfluß ausüben können. Ein Menſch kann lange Zeit zur Tugend angehalten worden ſein und doch plötzlich laſterhaft werden; und ein anderer, welcher den größten Theil ſeines Lebens in Unſittlichkeit und Ausſchweifung hinbrachte, kann, durch einen freien Entſchluß ſeines Willens, zur Tugend zurückkehren. Dieſer Begriff von Freiheit aber verträgt ſich durchaus nicht mit der Idee einer fortſchreitenden Vervollkommnung, denn der Zweck einer ſolchen fortſchreitenden Vervollkommnung könnte kein anderer ſein, als der, dem menſchlichen Willen eine feſte und ſtetige Richtung auf die Tugend hin zu geben, ihn zum Rechthandeln zu gewöhnen, ſo daß dieſes ihm gleichſam zur andern Natur würde und er aus einer innern Nothwendigkeit recht handelte; kurz, eine ſtetige Vervollkommnung ſetzt einen nothwendigen Cauſalnexus zwiſchen den verſchiedenen Graden oder Stadien dieſer Vervollkommnung voraus, eine Idee, welche offenbar dem Begriffe der abſoluten Freiheit widerſtreitet. Ferner, iſt aber auch dieſe Idee einer fortſchreitenden Vervollkommnung unvereinbar mit der Idee der Identität und Unveränderlichkeit der menſchlichen Seele, wie ſie Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufſtellte, denn, wenn die menſchliche Seele ſich

fortwährend vervollkommnet und entwickelt, so ist sie nicht ein unveränderliches und absolutes Wesen. Mit einem Worte also, die Idee der Unsterblichkeit, als einer stetigen Vervollkommnung, hebt alle die Grundsätze auf, aus welchen sie Kant ableiten will.

Eben so ist es mit der Idee Gottes. Die Stellung, welche Kant Gott zutheilt, indem er annimmt, daß Gott die Tugend durch einen ihr entsprechenden Grad von Glückseligkeit belohne, ist eines so heiligen und erhabenen Wesens gänzlich unwürdig; denn entweder besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem Glück und der Tugend, dann aber bedarf es der Dazwischenkunft Gottes nicht, um Beides zu verknüpfen; oder das Glück ist etwas der Tugend Fremdes und Entgegengesetztes, allein dann spielt Gott die sehr zweideutige Rolle eines Vermittlers zwischen der geistigen und der sinnlichen Natur des Menschen. Kurz, die Art, wie Kant die Idee Gottes begründet und erklärt, befriedigt weder den Verstand, noch das religiöse Gefühl.

Wir hätten jetzt nur noch anzugeben, wie wir selbst, mittelst unsres Moralprinzips, das Dilemma zu lösen gedenken, in welches sich Kant so unrettbar verstrickt hat. Von unsrem Standpunkt aus betrachtet, bietet die Frage nach dem höchsten Gute gar keine Schwierigkeit dar. Nach unsrer Ansicht nämlich, besteht die Tugend in der Entwicklung unsrer Kräfte und in dem freien Gebrauch unsrer Thätigkeit; die wahre Glückseligkeit aber kann ebenfalls nichts Anderes sein, als das Gefühl oder Bewußtsein dieser stetigen Entwicklung und dieser freien Thätigkeit. Statt also sich zu bekämpfen oder um den Vorrang zu streiten, sind Tugend und Glückseligkeit unmittelbar Eins; es ist dieselbe Thatsache, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet; jeder Fortschritt unsrer Entwickelung erhöht unser Wohlsein und unsre Zufriedenheit,

Digitized by Google

und dieses Gefühl wirkt wieder auf unsern Willen zurück und treibt uns vorwärts. Um also die Idee der Glückseligkeit zu realisiren, bedürfen wir weder eines übersinnlichen Lebens, noch einer übernatürlichen Kraft. Allerdings ist dieses Glück niemals ganz vollkommen, weil unsre Entwickelung niemals an einen absoluten Zielpunkt gelangt; aber ist denn die Idee eines absoluten Glücks wirklich in unsrem Bewußtsein begründet? Können wir uns wohl ein Glück denken, welches alle unsre Wünsche befriedigte? Oder würde überhaupt ein solcher Zustand von Ruhe, ein solcher Zustand, in welchem alle Bewegung, alles Streben, aller Fortschritt aufgehoben wäre, für uns ein Glück sein? Gewiß nicht; es wäre dies vielmehr die schrecklichste Qual. Der Mensch ist geschaffen für die Arbeit und den Fortschritt, für den Wunsch und die Hoffnung. Ein Mensch, welcher aufhörte, thätig zu sein, zu wünschen und zu hoffen, wäre das unglücklichste aller Wesen.

Aber, wendet man uns ein, ist wohl eine solche unendliche Entwicklung möglich, bei der Begrenztheit unsres endlichen Daseins? Müssen wir nicht eine unendliche Fortdauer des Menschen annehmen, damit er die, durch den irdischen Tod unterbrochene Ausbildung in einem höhern Leben fortsetzen könne? Allerdings, erwidern wir, schließt die Idee einer unendlichen Entwickelung die Idee einer unendlichen Fortdauer in sich. Allein diese Idee einer unendlichen Fortdauer bezieht sich nicht auf das Individuum, sondern auf die Gattung. Wenn wir eine Unsterblichkeit des Individuums annehmen, so versetzen wir das Individuum, nach dem Aufhören seiner sinnlichen Existenz, in ein Leben, welches außerhalb dieser Sinnenwelt steht. Dann müssen wir aber auch den Menschen als ein rein geistiges Wesen, als ein Ding an sich betrachten und seine natürliche Entwickelung auf der Erde als etwas blos Aeußerliches und Unwesentliches, mit seinem

Digitized by Google

wahren, ewigen Leben nicht Zuſammenhängendes anſehn. Wenn wir dagegen der Menſchheit eine unendliche Fortdauer zuſchreiben, ſo führt uns dieſe Idee keineswegs zu der Annahme einer zweifachen Exiſtenz des Menſchen. Die Menſchheit erhält und erneuert ſich durch die natürliche Fortpflanzung; junge Geſchlechter treten an die Stelle derer, welche an die Natur ihren Tribut entrichten, und jedes neue Geſchlecht iſt der Erbe der Erfahrungen und Erfolge aller vorangegangenen Geſchlechter. Der Vater vererbt ſeine Kenntniſſe und Erfahrungen auf den Sohn; dieſer verwahrt den überkommenen Schatz und hinterläßt ſo ſeiner Nachkommenſchaft ein noch reicheres Erbe, und auf dieſe Weiſe wachſen und entfalten ſich die Keime der Kultur und der Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts in einer unendlichen und immer geſteigerten Entwicklung. Der Einzelne nimmt zwar an dieſer Entwicklung und ihren Reſultaten nur einen beſchränkten Antheil und genießt ſelten die vollen Früchte ſeiner Arbeit; allein er findet ſein Glück und den Zweck ſeines Strebens in der Idee, er arbeite für ſeine Kinder, für ſeine Nachkommen, für die geſammte Menſchheit, von der er ein Theil iſt. Kann es wohl eine edlere und wirkſamere Triebfeder der Arbeit geben?

Digitized by Google

Kritik der Urtheilskraft.

Die Natur und der Menſch, das Gebiet der Nothwendigkeit und das Gebiet der Freiheit, das Endliche und das Unendliche, die Sinnenwelt und die Welt des Geiſtes, Das ſind die beiden Sphären, in welche Kant das geſammte All der Dinge ſpaltet. Was der Natur oder dem Gebiete des Endlichen und Materiellen angehört, fällt in den Bereich der Kritik der theoretiſchen Vernunft; was ſich auf den Menſchen, als auf ein moraliſches Weſen, und auf die überſinnliche Welt bezieht, iſt Gegenſtand der Kritik der praktiſchen Vernunft. Der Verſtand giebt uns Regeln für die Erkenntniß des Natürlichen an die Hand; die praktiſche Vernunft beſtimmt unſren Willen durch unwandelbare Geſetze.

Welches iſt nun wohl die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft? Wo finden wir die Geſetze, wo den Gegenſtand dieſes Vermögens unſres Bewußtſeins?

Die allgemeine Unterſuchung unſres Bewußtſeins lehrt uns, daß die Urtheilskraft ein mittleres Vermögen zwiſchen dem Verſtand und der Vernunft iſt, d. h. zwiſchen der rein theoretiſchen und der rein praktiſchen Thätigkeit.

Dieſe Urtheilskraft iſt nun theils beſtimmend, theils reflectirend. Die beſtimmende Urtheilskraft befaßt blos das Einzelne der empiriſchen Anſchauung unter die allgemeinen Regeln des Verſtandes. Der Gebrauch der reflectirenden Urtheilskraft erſtreckt ſich viel weiter; die reflectirende Urtheils-

Digitized by Google

kraft begnügt sich nicht damit, die Gesetze des Verstandes anzuwenden, sondern sie sucht dieselben zu vervollständigen, weiter auszuführen und zu entwickeln. Der Verstand, mit seinen Regeln a priori, beschreibt nur gleichsam die äußersten Umrisse der Dinge; erst die reflectirende Urtheilskraft faßt deren Einzelheiten in ihrer gegenseitigen Beziehung und Verknüpfung auf. Der Verstand läßt uns die strenge Regelmäßigkeit in allen Wirkungen der Natur erkennen; die reflectirende Urtheilskraft führt uns zu der Anschauung einer vollkommenen Harmonie aller Theile dieses großen Ganzen. Der Verstand endlich unterwirft die Natur seinen eigenen Gesetzen, weil diese die allgemeinen Gesetze für alle Erscheinungen sind; die Reflexion dagegen erhebt sich zu der Vorstellung eines höheren Verstandes, dessen Ideen sie als die Ursache der in der Natur herrschenden Harmonie betrachtet. Die Prinzipien des Verstandes sind objective Gesetze a priori, d. h. alle Subjecte müssen sich dieser Prinzipien bedienen, wenn sie die Naturerscheinungen erkennen wollen; die Regeln der Reflexion sind blos subjectiv, d. h., die Idee der Harmonie, nach welcher die Reflexion alle Verhältnisse in der Natur beurtheilt, ist kein allgemeines Gesetz, sondern jedes Individuum faßt diese Idee unter einem besondern, subjectiven Gesichtspunkte auf. Nichtsdestoweniger jedoch haben auch diese subjectiven Regeln eine gewisse Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit; denn, da alle Individuen, mit wenigen Ausnahmen, gleich organisirt sind, so haben sie auch dieselben Begriffe von Dem, was regelmäßig oder unregelmäßig, schön oder unschön ist.

Dies sind die hauptsächlichsten Beziehungspunkte zwischen der reflectirenden Urtheilskraft und dem Verstande. In anderer Hinsicht nähert sich jedoch die Urtheilskraft auch der praktischen Thätigkeit. Gegenstand der praktischen Vernunft ist die

Digitized by Google

Freiheit; die Freiheit aber besteht in der Hervorbringung eines äußeren Objects durch eine Idee, oder, mit andern Worten, in der Realisirung des Zweckbegriffs. Die Reflexion nun sucht überall in der Natur die Spuren einer solchen Freiheit auf; sie glaubt zu entdecken, daß die Naturproducte, die einen mehr, die andern weniger, Wirkungen einer solchen Zweckursache sind; daß sie die Hand eines allmächtigen und allweisen Künstlers verrathen, durch dessen schöpferische Ideen die rohe Materie Bildung und Leben angenommen hat und den mechanischen Bewegungen der Naturkräfte ein höheres Gesetz der Regelmäßigkeit und der Freiheit mitgetheilt worden ist.

Die reflectirende Urtheilskraft äußert sich unter zwei verschiedenen Formen, nämlich, als ästhetische und als teleologische Urtheilskraft.

Die ästhetische Urtheilskraft betrachtet die Harmonie in der Natur unter einem subjectiven und empirischen Gesichtspunkte, mit andern Worten, sie forscht nach den psychologischen Gesetzen, wonach der Mensch sich die Begriffe der Schönheit und Regelmäßigkeit bildet; die teleologische Urtheilskraft dagegen sucht den Beweis zu führen, daß gewisse Naturproducte sich gar nicht anders erklären lassen, als durch den Begriff der Zweckmäßigkeit, d. h. einer, nach höheren Gesetzen verfahrenden, organischen Thätigkeit. Die ästhetische Urtheilskraft wendet sich also an unser subjectives Gefühl und an unsre Einbildungskraft; die teleologische Urtheilskraft hat es mit den logischen Operationen unsres Denkens zu thun.

So Viel im Allgemeinen über Wesen, Gegenstand, Zweck und die verschiedenen Aeußerungen der reflectirenden Urtheilskraft. Die Kritik der Urtheilskraft wird, nach dieser Darstellung, zwei Haupttheile enthalten, wovon der eine die ästhetische Urtheilskraft, der andere die teleologische be-

Digitized by Google

handelt; jeder dieser Theile wird wieder in eine Analytik und in eine Dialektik zerfallen.

Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

Analytik.

Die Analytik der ästhetischen Urtheilskraft hat die Natur und die Formen dieser Thätigkeit zu bestimmen. Die beiden Gegenstände der ästhetischen Urtheilskraft sind das Schöne und das Erhabene; die Analytik hat folglich die Aufgabe, über das Wesen und die Erscheinungsformen des Schönen und des Erhabenen Aufschluß zu geben.

Analyse des Schönen.

Kant giebt eine vierfache Definition von dem Schönen, indem er alle ästhetische Urtheile nach den vier bekannten Kategorien eintheilt.

Erste Definition des Schönen. Schön, sagt Kant, nennen wir Dasjenige, was in uns ein reines und uninteressirtes Vergnügen erweckt. Das Schöne ist weder Gegenstand einer theoretischen Erkenntniß, noch eines praktischen Begehrens; es ist lediglich ein Gegenstand der Lust. Die Lust am Schönen unterscheidet sich sowohl von dem Gefühl des Angenehmen, welches eine rein pathologische Empfindung ist, als auch von der Idee des Guten, welche auf Gesetzen der praktischen Vernunft beruht. Das Angenehme und das Gute erwecken in uns ein Interesse oder ein Streben; das Vergnügen dagegen oder die Lust, welche wir bei der Betrachtung des Schönen empfinden, ist gänzlich uninteressirt. Ein leckeres Mahl erregt unsre Begierde; eine edle Handlung erweckt unser Interesse; allein weder jene Begierde, noch dieses Interesse hat Etwas gemein

Digitized by Google

mit der Luſt, welche wir bei dem Anblick eines ſchönen Gebäudes oder einer ſchönen Statue empfinden.

Zweite Definition des Schönen. Schön iſt, was ohne Begriff allgemein gefällt. Das Gefühl des Angenehmen iſt völlig individuell, denn, was für den Einen angenehm iſt, iſt vielleicht für den Andern unangenehm. Die logiſchen und metaphyſiſchen Begriffe dagegen ſind zwar allgemeingültig, allein ſie haben keine Beziehung auf das Gefühl. Der Geſchmack am Schönen vereinigt in ſich Beides, die Allgemeingültigkeit, wie ſie ſonſt nur den Begriffen zukommt, und die Innerlichkeit der ſubjectiven Empfindung. Wir ſetzen bei einem jeden Menſchen Geſchmack für das Schöne voraus, d. h. die Fähigkeit, das Schöne auf dieſelbe Weiſe, wie wir, zu empfinden, wenn gleich dieſe Empfindung ſich nicht in einem objectiven Begriffe fixiren läßt. Der Grund dieſer allgemeinen Empfänglichkeit der Menſchen für das Schöne beſteht darin, daß durch die Anſchauung des Schönen unſre Einbildungskraft lebhaft erregt und überhaupt ein freies und harmoniſches Spiel aller unſrer geiſtigen Kräfte erzeugt wird.

Dritte Definition des Schönen. Schönheit iſt Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie ohne Vorſtellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird, d. h. mit andern Worten, ein Gegenſtand erſcheint uns ſchön durch die zweckmäßige Verknüpfung ſeiner Theile zu einem Ganzen, welche gleichwohl keinerlei Abſicht oder Rückſicht auf einen äußeren Zweck verräth, ſondern ſich lediglich als das Product eines freien Zuſammenwirkens aller Elemente des Gegenſtandes kundgiebt. Unſer Verſtand betrachtet die Dinge mit Bezug auf einen beſtimmten Zweck, für welchen ſie verwendet werden ſollen; ſo z. B. iſt der Bau eines Hauſes abhängig von dem

Digitized by Google

Gebrauch, den wir davon zu machen gedenken. Unſer Geſchmack dagegen abſtrahirt von allen ſolchen beſtimmten Zwecken und faßt die Dinge nur unter dem allgemeinen Begriffe der Zweckmäßigkeit, Regelmäßigkeit oder Harmonie auf. Oder, um es mit einem Worte zu ſagen, unſer Geſchmack betrachtet jedes Ding als Selbſtzweck. Eine Blume iſt ſchön, weil alle ihre Theile ſo geordnet und verknüpft ſind, daß ſie ein organiſches und in ſich vollendetes Ganzes bilden. Die Idee der Zweckmäßigkeit, welche ſich uns in dieſer Verbindung der Theile zu einem Ganzen ankündigt, deutet gleichwohl nicht auf einen äußeren Zweck hin, z. B. auf den Gebrauch, den wir von der Pflanze etwa machen könnten, ſondern die Pflanze iſt ſich ſelbſt Zweck. Bisweilen betrachten wir zwar die Dinge gleichzeitig in Bezug auf ihre formale Zweckmäßigkeit und in Bezug auf einen äußeren Zweck, welchem ſie dienſtbar ſind; (ſo kann z. B. ein Gebäude zugleich ſchön und nützlich ſein) allein die reine Empfindung des Schönen darf nie mit der Idee des Vollkommenen oder des Nützlichen vermiſcht werden.

Vierte Definition des Schönen. Schön iſt, was ohne Begriff als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Die Geſchmacksurtheile oder die Urtheile über das Schöne ſind, ihrer Modalität nach, nothwendig, weil ſie ihren Grund in dem Gemeinſinn der Menſchen haben, welcher in ſeiner Sphäre dieſelbe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthält, wie die Vernunft in der ihrigen.

Analyſe des Erhabenen.

Es giebt zwei Arten des Erhabenen, das mathematiſch Erhabene und das dynamiſch Erhabene. Das mathematiſch Erhabene iſt Dasjenige, was ſchlechthin oder

über allen Vergleich groß iſt. Unter den Gegenſtänden unſrer Sinne findet ſich nun allerdings ein ſolches abſolut Großes nicht, da ein jeder ſinnlich wahrnehmbare Gegenſtand die Vergleichung mit einem andern Gegenſtande zuläßt, welchen wir uns unendlich größer, als ihn, denken können. Das Erhabene iſt alſo vielmehr ein Gegenſtand unſrer Vernunft, welche die Idee einer abſoluten Totalität aufſtellt, im Vergleich zu welcher jede Vorſtellung des Verſtandes unzureichend und unvollſtändig erſcheint. Daher nennen wir alles Dasjenige in der Natur mathematiſch oder extenſiv erhaben, was durch ſeine Größe jene Idee des Unendlichen in uns erweckt und uns die Beſchränktheit unſrer Einbildungskraft empfinden läßt, die ſich vergeblich bemüht, einen ſolchen Gegenſtand in einer einzigen Anſchauung zu umfaſſen und zu begrenzen. Die Erhabenheit iſt alſo weniger eine Eigenſchaft an den Gegenſtänden ſelbſt, als vielmehr die Wirkung derſelben auf unſer eigenes Bewußtſein, welches durch die Anſchauung eines ſolchen Gegenſtandes lebhaft bewegt und in Aufregung verſetzt wird, indem unſer ſinnliches Vermögen ſeine Ohnmacht und Nichtigkeit empfindet, unſre Vernunft dagegen ſich in ihrer vollen Freiheit und Würde über dieſe Schranken der Sinne und der Einbildungskraft erhebt.

Dynamiſch erhaben nennen wir Dasjenige, was durch ſeine Macht unſre eigene Kraft überwältigt und daher, bei dem Gedanken einer Einwirkung auf uns, Furcht in uns erregt. Das Wohlgefallen am dynamiſch Erhabenen beſteht darin, daß, während unſre ſinnliche Natur vor dem überwältigenden Eindrucke jener Naturmacht erzittert, unſre Vernunft demſelben durch die Ueberlegenheit ihrer moraliſchen Kraft widerſteht. So z. B. bewundern wir als erhaben den Helden, welcher ſein Leben auf dem Schlachtfelde wagt; die Vorſtellung der Gefahr, welcher wir denſelben ausgeſetzt

ſehen, macht uns, in der Einbildung, für unſre eigene phyſiſche Exiſtenz zittern; allein zugleich fühlen wir in uns die Kraft, ſelbſt dieſer Gefahr zu trotzen und unſer Leben für den Ruhm oder die Freiheit hinzugeben.

Nachdem Kant auf dieſe Weiſe die Natur des Schönen und des Erhabenen erörtert hat, ſtellt er noch eine allgemeine Vergleichung zwiſchen beiden Klaſſen der äſthetiſchen Urtheile an. Das Schöne und das Erhabene haben Das gemein, daß ſie in uns ein unintereſſirtes Wohlgefallen erzeugen, welches weder dem Vergnügen, deſſen wir beim Genuß des Angenehmen theilhaftig werden, noch dem Intereſſe am Guten gleicht; dagegen unterſcheiden ſie ſich darin, daß das Schöne ein Gefühl der Ruhe, des Behagens, der innern Befriedigung in uns hervorbringt, während das Gefühl des Erhabenen ſtets mit einer heftigen Bewegung und Aufregung unſrer Seele verbunden iſt. Ferner iſt das Wohlgefallen am Schönen poſitiv oder unmittelbar, d. h. eine directe Befriedigung unſrer Sinnlichkeit oder unſrer Einbildungskraft; das Erhabene dagegen erweckt in uns nur ein indirectes Wohlgefallen, eine Art von negativer Luſt, indem es, durch Unterdrückung unſrer Sinne, den freien Aufſchwung unſrer höheren geiſtigen Vermögen befördert. Endlich, bezieht ſich die Idee des Schönen unmittelbar auf den äußern Gegenſtand; die Idee des Erhabenen dagegen drückt vielmehr den Zuſtand oder die Bewegung aus, welche durch den Einfluß eines äußern Gegenſtandes in unſrem Bewußtſein entſtanden iſt. Die Idee des Schönen ſo wie die des Erhabenen gehören gleichermaßen der reflexiven Urtheilskraft an und haben ihren Grund weder in den logiſchen Begriffen des Verſtandes, noch in den praktiſchen Prinzipien der Vernunft. Indeſſen findet doch eine gewiſſe Beziehung zwiſchen der Idee des Schönen und den ſpeculativen Begriffen des Verſtandes ſtatt, denn jene Idee

Digitized by Google

enthält eine Entwickelung des Begriffs der Regelmäßigkeit in der Natur. Andrerſeits, iſt die Idee des Erhabenen aufs Engſte mit den Ideen der Moral verknüpft, da ſie das Gefühl der Freiheit belebt und kräftigt. Endlich, enthalten beide Arten von äſthetiſchen Urtheilen Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit; allein die erſtere Art, nämlich, die Urtheile über das Schöne, haben ihren Grund in einem allgemeinen äſthetiſchen Sinne der Menſchen, dem ſogenannten Geſchmack; die über das Erhabene dagegen ſtützen ſich auf das, allen Menſchen inwohnende, moraliſche Gefühl.

Dies iſt, im Allgemeinen, die Natur des Schönen und des Erhabenen; dies ſind die Hauptgeſichtspunkte, unter denen ſich die Verſchiedenheit und die Aehnlichkeit dieſer beiden Gebiete der äſthetiſchen Urtheilskraft darſtellt. Wir wollen Kant nicht weiter zu den Einzelheiten ſeiner äſthetiſchen Erörterungen folgen, ſondern uns begnügen, deſſen Anſichten über die ſchönen Künſte darzuſtellen.

Die Kunſt, ſagt Kant, iſt das Reſultat einer freien, aber regelmäßigen Bewegung unſrer Geiſteskräfte. Die Kunſt und die Natur bringen ſchöne Gegenſtände hervor; allein die Producte der Natur ſind das Erzeugniß einer willenloſen Bewegung ihrer Kräfte oder Elemente, während ſich in den Werken der Kunſt vernünftige Abſicht und Ueberlegung kundgiebt. Die Natur wirkt inſtinctmäßig, nach Regeln, deren ſie ſelbſt ſich nicht bewußt iſt; ſo z. B. bilden die Bienen ihre regelmäßigen Zellen nach einem bloßen Inſtincte oder Kunſttriebe. Auch die menſchliche Kunſt gehorcht einem gewiſſen Inſtincte, welcher macht, daß ſie in ihren Productionen die allgemeinen Geſetze der Schönheit beobachtet; allein dieſer Inſtinct gehört doch einem freien, mit Willen und Vernunft begabten Weſen an. Wir nennen dieſen künſtleriſchen Inſtinct das Genie. Durch den Geſchmack empfinden

und beurtheilen wir die Schönheiten der Natur; durch das Genie ſchaffen wir ſelbſt ſchöne Geſtalten, Werke der Kunſt. Die beiden Fähigkeiten unſerer Seele, welche das Genie in Bewegung ſetzt, ſo oft es ein Kunſtwerk hervorbringen will, ſind: der Verſtand und die Einbildungskraft. Der Verſtand bietet dem Künſtler den Begriff des Kunſtwerkes dar; die Einbildungskraft zeigt ihm, wie er dieſen Begriff durch äſthetiſche Ideen, d. h. durch gewiſſe ſymboliſche oder allegoriſche Merkmale, darſtellen und anſchaulich machen kann. Wenn der Dichter die Güte Gottes unter dem Bilde der Sonne darſtellt, welche überall Wärme und Licht verbreitet, ſo bekleidet er den einfachen oder urſprünglichen Begriff mit Merkmalen, welche denſelben zwar nicht mit logiſcher Schärfe beſtimmen oder begrenzen, welche uns aber die tiefe Bedeutung dieſes Begriffs ahnen laſſen, indem ſie eine Menge anderer, gleichartiger und mit ihm in Beziehung ſtehender Vorſtellungen in uns erwecken. Es giebt in allen Ideen unſrer Vernunft etwas Unausſprechliches und Unbegreifliches, welches keine logiſche Definition und keine kritiſche Forſchung zu enthüllen vermag; dieſes Unberechenbare und Geheimnißvolle in unſrem Denken iſt das wahre Gebiet des Genies. Das Genie rückt uns durch das Gefühl Dasjenige näher, was weder unſer Verſtand, noch unſre Sinnlichkeit zu erfaſſen vermag; das Genie verknüpft dieſe beiden Vermögen unſrer Seele, welche gewöhnlich getrennt handeln, zu einer einzigen, harmoniſchen Aeußerung, und, während es uns auf dieſe Weiſe das reinſte Wohlgefallen bereitet, erhebt es zugleich unſer Gemüth durch die Idee einer freien und geſetzmäßigen Entwickelung aller unſrer geiſtigen Kräfte. Das Genie iſt originell; es hat kein anderes Vorbild, als ſeine eigenen Ideen; es iſt frei, es iſt ſein eigener Geſetzgeber. Doch hält Kant es für nothwendig, daß das Genie ſich der Aufſicht des Ge-

ſchmackes oder der äſthetiſchen Urtheilskraft unterwerfe, weil es ſonſt leicht in ſeinem kühnen Schwunge die Grenzen des Schönen und des Angemeſſenen überfliege und ſich in der Fülle ſeiner erhabenen, aber oft unklaren Ideen verirre. Es gehört zwar, ſagt Kant, Genie dazu, ein Kunſtwerk hervorzubringen; allein zur Beurtheilung eines Kunſtwerkes genügt es, Geſchmack zu haben. Somit hat Kant die alte Frage, ob der Kritiker über den Poeten urtheilen dürfe, oder ob das Genie nur von dem Genie gerichtet werden könne — eine Frage, welche noch neuerdings von der jungen Litteratur wieder angeregt worden iſt — zu Gunſten der Kritik und des Geſchmacks entſchieden.

Kant theilt die ſchönen Künſte in drei Klaſſen, nach den dreierlei Mitteln, durch welche wir unſre Gefühle mittheilen, nämlich, der Sprache, der Geberde und dem Ton. Die Künſte, welche ſich bei ihren Productionen der Sprache bedienen, ſind: die Beredſamkeit und die Dichtkunſt; diejenigen, welche die Idee des Schönen unter ſichtbaren Formen darſtellen, ſind: die Bildhauerkunſt und die Malerei; die Kunſt endlich, welche blos durch die Modulationen des Tones zu uns ſpricht, iſt die Muſik. Dieſe verſchiedenen Künſte können ſich nun aber unter einander zu gemeinſamen Productionen verbinden; ſo entſteht aus der Verknüpfung der Dichtkunſt mit der Muſik der Geſang; ſo iſt der Tanz das gemeinſame Product eines plaſtiſcheu Geberdenſpiels und der Muſik u. ſ. w.

Der erſte Rang unter den Künſten gebührt, nach Kant, der Dichtkunſt. Die Dichtkunſt geſtattet dem Genie die freiſte und unbegrenzteſte Bewegung; hier öffnet ſich ihm ein ſchrankenloſes Gebiet; hier ſteht ihm eine unendliche Mannigfaltigkeit von Formen und Vorſtellungen zu Gebote. Zunächſt nach der Dichtkunſt kommt die Muſik, inſofern dieſe ebenfalls

Digitized by Google

unmittelbar auf das Gefühl wirkt. Wenn wir jedoch den Werth der Künste nach ihrem Einfluß auf die Bildung des Geistes bestimmen wollen, so können wir der Musik nur eine sehr untergeordnete Stellung einräumen, weil die Empfindungen, welche sie hervorbringt, blos pathologischer Art sind; wogegen die plastischen Künste darin den Vorzug haben, daß sie Verstand und Gefühl gleichzeitig anregen.

Dialektik.

Der dialektische Theil der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft hat die Aufgabe, die widerstreitenden Ansichten der Menschen über die Allgemeingültigkeit und den Grund der ästhetischen Urtheile unter sich auszugleichen. Nach der einen Ansicht nämlich, gründen sich die ästhetischen Urtheile auf ein Prinzip a priori; denn, sagen die Anhänger dieser Ansicht, wären die ästhetischen Urtheile etwas rein Subjectives, so ließe sich über Sachen des Geschmacks gar nicht streiten. Dagegen berufen sich die Gegner dieser Meinung eben auf die unendliche Verschiedenheit der ästhetischen Urtheile und auf die factische Unmöglichkeit, in Sachen des Geschmacks allgemeine Einstimmigkeit zu erzielen, und ziehen daraus den Schluß, daß den Urtheilen über das Schöne kein Prinzip a priori zu Grunde liege.

Diese beiden Ansichten sucht Kant auf folgende Weise zu vermitteln. Allerdings, sagt er, giebt es ein Prinzip a priori für die ästhetischen Urtheile; allein dieses Prinzip ist lediglich ideal oder subjectiv; es ist nämlich nichts Anderes, als die Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur oder der göttlichen Weisheit. Allein wir haben keine bestimmte Kenntniß von den Absichten dieses allweisen Wesens und von den Gesetzen, nach welchen dasselbe die verschiedenen Naturproducte geschaffen hat, und aus diesem Grunde sind wir oft in Zweifel, ob

Digitized by Google

ein Ding ſchön ſei, oder nicht, d. h. ob es dem allgemeinen Geſetze der Zweckmäßigkeit in der Natur entſpreche, oder nicht. Wohl aber ſind alle Menſchen darüber einig, daß ein ſolches Geſetz in der Natur beſtehe, daß alle Gegenſtände ſchön ſeien, welche dieſem Geſetze entſprechen, alle diejenigen aber unſchön, welche demſelben widerſtreiten.

Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft.

Die teleologiſche Urtheilskraft unterſcheidet ſich von der äſthetiſchen darin, daß die letztere die Zweckmäßigkeit in der Natur als etwas blos Subjectives betrachtet, während die teleologiſche Urtheilskraft darin ein objectives Geſetz erblickt. Das äſthetiſche Urtheil bezieht ſich auf die Aehnlichkeit gewiſſer Naturproducte mit den freien Handlungen unſres eigenen Willens; allein es betrachtet dieſes Verhältniß nicht in Bezug auf ſeine Realität oder ſeine objective Urſache, ſondern blos in Bezug auf ſeine ſubjectiven oder pſychologiſchen Wirkungen, d. h. auf die Empfindungen, welche die Wahrnehmung dieſes Verhältniſſes in uns ſelbſt hervorbringt. Die teleologiſche Urtheilskraft dagegen ſtellt ſich die Aufgabe, dieſe Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur zu einem objectiven Prinzip, zu einem Naturgeſetze zu erheben; oder, mit andern Worten, die äſthetiſche Urtheilskraft ſtellt blos ſubjective Regeln auf für unſre Einbildungskraft; die teleologiſche Urtheilskraft iſt bemüht, allgemeine Prinzipien für die Erkenntniß der äußeren Gegenſtände aufzufinden.

Der analytiſche Theil der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft hat nun dieſe teleologiſchen Prinzipien aufzuſuchen und die Gegenſtände zu beſtimmen, auf welche dieſelben Anwendung finden; der dialektiſche Theil dagegen muß die

Digitized by Google

Grenzen ihres Gebrauchs, so wie die möglichen Verirrungen der teleologischen Urtheilskraft angeben.

Analytik.

Kant erklärt sich zuerst im Allgemeinen über den Begriff einer Naturwirkung nach Zweckursachen, im Gegensatze zu den Wirkungen nach blos mechanischen Ursachen, dergleichen alle Gegenstände unsrer Verstandeserkenntniß sind. Er sagt hierüber Folgendes: „Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sei, d. h. die Causalität seines Ursprungs nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert, daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können; sondern daß selbst ihr empirisches Erkenntniß, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze. Diese Zufälligkeit seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derselben erkennen muß, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form diese Nothwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Causalität desselben anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei: diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Object, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.

Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt scheinenden Lande eine geometrische Figur, allenfalls ein reguläres

Digitized by Google

Sechseck, im Sande gezeichnet wahrnähme, so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Prinzips der Erzeugung desselben, wenn gleich dunkel, vermittelst der Vernunft inne werden und so, dieser gemäß, den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fußtritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose Ursache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurtheilen, weil ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammenzutreffen, so unendlich groß scheinen würde, daß es eben so gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gäbe, daß folglich auch keine Ursache in der blos mechanisch wirkenden Natur, sondern nur der Begriff von einem solchen Object, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand vergleichen kann, auch die Causalität zu einer solchen Wirkung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der Kunst, angesehen werden könne (vestigium hominis video)."

„Um aber Etwas, was man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck, zu beurtheilen; dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es sich von selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist; denn hierin liegt eine Causalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann."

Dergleichen Wesen nun, welche sich uns als Naturzwecke darstellen, nennen wir organisirte Wesen. In einem jeden organisirten Wesen ist jeder Theil sowohl durch alle

Digitized by Google

übrige, als auch um aller übrigen und um des Ganzen willen da; mit andern Worten, jeder Theil ist ein Organ, welches die andern Theile mit hervorbringen hilft, so daß das Ganze sich selbst organisirt, indem die Verknüpfung der wirkenden Ursachen sich zugleich als eine Wirkung durch Endursachen darstellt. Betrachten wir z. B. einen Baum! Ein Baum zeugt, erstlich, einen andern Baum, nach einem bekannten Naturgesetze; der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung, und so erzeugt er sich selbst, der Gattung nach, indem er, einerseits, als Wirkung, andrerseits, als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und eben so oft sich selbst hervorbringend sich als Gattung beständig erhält. Zweitens, erzeugt ein Baum sich selbst als Individuum; diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum, aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist. Der Baum verarbeitet die Materie, die er zu sich hinzusetzt, vorher zu einer solchen specifisch eigenthümlichen Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus vermittelst eines Stoffes, der, seiner Mischung nach, sein eigenes Product ist; denn, wenn er auch die Bestandtheile seines Organismus von der Natur außer ihm erhält, so ist doch in der Scheidung und Wiederzusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, daß alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält, oder aus dem Stoff, den die Natur zu ihrer Nahrung liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzustellen. Drittens, erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch

Digitized by Google

sich selbst, so daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stoffe ein Gewächs von seiner eigenen Art hervor, und ebenso das Pfropfreis auf einem andern Stamm. Daher kann man auch jeden Zweig oder jedes Blatt an einem Baum als blos auf diesen gepfropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten, und sein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab.

Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben als möglich gedacht werden müssen, die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objective Realität verschaffen, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie legen, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besondern Prinzip, dergleichen man in sie einzuführen sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde. Dieses Prinzip heißt: Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist; Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben. Dieser Begriff der Zweckursachen führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genugthun will; eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zu Grunde liegen; weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt daß die Materie eine Vielheit der

Digitized by Google

Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammenfassung an die Hand geben kann, so muß, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund a priori eines Naturgesetzes der Causalität für eine solche Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden. Denn, wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund, über den blinden Mechanismus der Natur hinaus, beziehen, so müssen wir sie auch ganz nach diesem Prinzipe beurtheilen, und es ist kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil als von mechanischen Ursachen abhängig anzusehen, da bei einer solchen Vermischung ungleichartiger Prinzipien gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde. Es mag also immer sein, daß z. B. in einem thierischen Körper manche Theile, z. B. Häute, Knochen, Haare, als Concretionen nach blos mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten; doch muß die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modificirt, formt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so daß Alles in ihm als organisirt betrachtet wird und Alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.

Dieser Begriff einer organisirten Materie oder einer Reihe von Naturproducten, welche zugleich Naturzwecke sind, führt nun aber, in seiner weitern Entwickelung, auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, einer Idee, welcher aller Mechanismus der Natur untergeordnet werden muß. Unsre Vernunft spricht es als einen Grundsatz oder als eine Maxime ihrer Naturbetrachtung aus: Alles in der Welt ist irgend wozu gut; Nichts in ihr ist umsonst, und man ist durch das Beispiel, welches die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von

Digitized by Google

ihren Geſetzen Nichts, als was im Ganzen zweckmäßig iſt, zu erwarten. Dieſer Grundſatz unſrer Vernunft iſt jedoch nicht ein Prinzip für die beſtimmende, ſondern nur für die reflectirende Urtheilskraft, mit andern Worten, er iſt nur regulativ und nicht conſtitutiv. Wir erhalten dadurch nur einen Leitfaden für eine andere Art der Nachforſchung über Dinge der Natur, als die nach mechaniſchen Geſetzen iſt, um die Unzulänglichkeit dieſer letztern zu ergänzen. Allein es ſoll durch dieſes Prinzip der teleologiſchen Beurtheilung nicht ein beſonderer Grund der Cauſalität in die Natur eingeführt, es ſoll nicht eine übernatürliche Urſache zur Erklärung der Naturerſcheinungen herbeigezogen werden; daher abſtrahirt die Teleologie gänzlich von der Frage, ob die Naturzwecke abſichtliche oder unabſichtliche ſeien, und wenn ſie von der Zweckmäßigkeit der Natur in einer Weiſe ſpricht, welche eine Abſicht dabei vermuthen laſſen könnte, ſo legt ſie doch dieſe Abſicht lediglich der Natur bei, um dadurch anzudeuten, daß ſie nicht einen beſonderen, ſelbſtſtändigen Grund dieſer Zweckmäßigkeit aufſtellen wolle. Die teleologiſche Naturbetrachtung unterſcheidet ſich alſo noch weſentlich von der theologiſchen Erklärung der Naturwirkungen, d. h. von der Annahme eines übernatürlichen Weſens, als der Urſache der Zweckmäßigkeit in der Natur. Wohl aber bildet die Teleologie den Uebergang zur Theologie und ſteht außerhalb der eigentlichen theoretiſchen Naturwiſſenſchaft, weil dieſe Letztere lediglich an Demjenigen feſthalten muß, was nach den ſtrengen Geſetzen der Cauſalität vor ſich geht, während die Betrachtung eines organiſirten Weſens niemals nach dieſen ſtrengen Geſetzen der Cauſalität, ſondern nur nach den ſubjectiven Maximen unſrer teleologiſchen Urtheilskraft, d. h. nach der Analogie mit unſren eignen Zweckhandlungen oder den Productionen unſrer Kunſt vor ſich geht.“

Digitized by Google

Alſo, das teleologiſche Prinzip oder die Idee einer Zweckurſache läßt eine doppelte Anwendung auf die Naturerſcheinungen zu. Wir bedienen uns dieſer Idee in Beziehung auf die Natur im Ganzen, als einen großen Organismus, indem wir ſagen, jedes Naturweſen entwickele ſich in Uebereinſtimmung mit dem allgemeinen Zweck der Natur, von der es ein Theil iſt. Allein wir wenden dieſe Idee auch noch in einer beſonderen Bedeutung an, nämlich auf die organiſchen Naturweſen, indem wir einem jeden organiſchen Weſen ein eigenthümliches Syſtem der Entwickelung, der Production und der Reproduction zuſchreiben.

Dialektik.

Der dialektiſche Theil der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft beſchäftigt ſich mit der Löſung der Antinomie oder des Widerſpruchs, welcher zwiſchen der teleologiſchen Urtheilskraft und dem Verſtand, d. h. mit andern Worten, zwiſchen dem Prinzip der Zweckurſachen und dem Prinzip der mechaniſchen Urſachen ſtattfindet. Der Verſtand will Alles aus mechaniſchen Urſachen ableiten; die teleologiſche Naturbetrachtung dagegen glaubt in gewiſſen Fällen ihre Zuflucht zu Zweckurſachen nehmen zu müſſen. Wir finden, ſagt Kant, gewiſſe Naturproducte von einer ſo wunderbaren Regelmäßigkeit und Vollkommenheit, daß es unmöglich erſcheint, dieſelben als eine bloße Wirkung mechaniſcher Urſachen anzuſehen. Betrachten wir z. B. den künſtlichen Bau des Auges, ſo erſcheint es uns unbegreiflich, wie die bloße mechaniſche Verknüpfung der einzelnen Körpertheilchen oder die chemiſche Miſchung gewiſſer Flüſſigkeiten ein ſo kunſtvolles Organ habe hervorbringen können, welches abſichtlich zu dem Zwecke gemacht zu ſein ſcheint, unſrem geiſtigen Vermögen als Werkzeug zu dienen.

Digitized by Google

Die Philoſophen haben dieſe ſchöpferiſche Kraft der Natur unter ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten betrachtet. Manche derſelben, wie Epikur, ſchrieben Alles dem Zufall zu; man nennt ſie Caſualiſten. Andere ſehen in den mannigfaltigen Erſcheinungen der Natur Nichts, als die Aeußerungen einer einzigen, unendlichen Subſtanz, — Aeußerungen, zwiſchen denen ein ſtreng nothwendiger Zuſammenhang ſtattfinde; der berühmteſte unter dieſen Fataliſten iſt Spinoza. Noch Andere nehmen an, die Natur entwickle ſich durch ein inneres Lebens- und Bildungsprinzip; ſie ſcheiden ſich aber wieder in zwei Parteien, je nachdem ſie dieſes Lebensprinzip der Natur als Eins mit der Materie betrachten, oder daſſelbe unter der Form eines ſelbſtſtändigen, außerweltlichen Weſens perſonificiren; das erſtere dieſer beiden Syſteme iſt unter dem Namen des Hylozoismus, das andere unter dem Namen des Theismus bekannt.

So haben wir denn vier verſchiedene naturphiloſophiſche Syſteme: den Caſualismus, den Fatalismus, den Hylozoismus und den Theismus. Die beiden erſten von dieſen Syſtemen, der Caſualismus und der Fatalismus, weiſen die Idee einer organiſchen und freien Entwicklung der Natur gänzlich von ſich und ſehen in dem All der Erſcheinungen entweder das Spiel des Zufalls, die Wirkung eines regelloſen Zuſammentreffens einfacher Körpertheilchen, oder das ſtarre Geſetz einer von Ewigkeit her vorausbeſtimmten Verknüpfung von Urſachen und Wirkungen. Die beiden andern Syſteme erkennen die Nothwendigkeit an, bei der Erklärung der Naturerſcheinungen auf die Mitwirkung einer freien, vernünftigen Thätigkeit Rückſicht zu nehmen; allein über das Weſen dieſer Thätigkeit ſind ſie nicht einig, indem der Hylozoismus der Materie ſelbſt die Kraft zuſchreibt, den rohen und formloſen Stoff zu geſtalten, zu organiſiren und zu beleben, wäh-

Digitized by Google

rend der Theismus als die Urſache der Ordnung und Harmonie in der Welt ein vernünftiges Weſen annimmt, welches durch ſeine Ideen Alles aufs Zweckmäßigſte eingerichtet habe.

Kant findet keines dieſer vier Syſteme befriedigend, und zwar deswegen, weil ſie insgeſammt die Natur von einem dogmatiſchen und einſeitigen Standpunkte aus betrachten. Die, welche eine mechaniſche Urſache annehmen, wollen Alles lediglich aus dieſem Prinzipe erklären und ſchließen die Mitwirkung von Zweckurſachen gänzlich aus. Diejenigen dagegen, welche ein ſolches Prinzip der Zweckmäßigkeit an die Spitze ihrer Naturbetrachtung ſtellen, nehmen gar keine Rückſicht auf die mechaniſchen Naturgeſetze, und glauben genug gethan zu haben, wenn ſie überall einen Zweck oder die Spur eines vernünftigen Willens nachgewieſen haben. Kant glaubt die Wahrheit in der Vermittelung beider Prinzipien, des teleologiſchen und des mechaniſchen, zu finden. Nach ſeiner Anſicht, muß man zwar jedes Mal die mechaniſchen oder natürlichen Urſachen einer Erſcheinung aufſuchen; allein, wo dieſe nicht hinreichen, eine Thatſache zu erklären, da tritt die Idee eines Zwecks als ein höheres ergänzendes Moment der Naturerklärung ein. So z. B. ſuchen wir die chemiſchen Geſetze aufzufinden, nach denen unſer Körper die ihm gebotene Nahrung verarbeitet und in Blut oder Nervenſaft verwandelt; ebenſo die mechaniſchen Geſetze der Bewegung unſres Arms oder unſres Fußes; allein zu gleicher Zeit müſſen wir uns doch eingeſtehen, daß dieſe Verſtandeserkenntniß auf keine Weiſe ausreicht, um die wunderbaren Verrichtungen unſres Körpers zu erklären, auf deren Zuſammenwirken die Erreichung des Zwecks unſres körperlichen Daſeins, die Erhaltung und Ausbildung unſres Körpers beruht. Wir müſſen alſo jene beiden Erklärungsweiſen, die mechaniſche und die teleologiſche, nicht auf eine ſolche abſolute Weiſe

Digitized by Google

trennen und ſich entgegenſetzen, wie es die oben genannten Syſteme thun, ſondern wir müſſen vielmehr beide unter ſich verbinden und uns abwechſelnd der einen und der andern bedienen, indem wir die Naturerſcheinungen bald nach dem Geſetze der Cauſalität und der Nothwendigkeit, bald nach der Idee der Freiheit und der Zweckmäßigkeit beurtheilen.

Wir können uns, ſagt Kant, den Begriff eines Verſtandes bilden, welcher zur Erreichung ſeiner Zwecke der Mitwirkung mechaniſcher Kräfte nicht bedürfte, ſondern durch ſeine bloßen Ideen die Objecte dieſer Ideen hervorbrächte. Ein ſolcher Verſtand würde alle Dinge unmittelbar in ihrem Werden anſchauen, nicht, wie wir, mittelbar, durch Beobachtung ihrer äußeren Erſcheinungen, ihrer mechaniſchen Verhältniſſe. Ein ſolcher Verſtand, den wir, im Gegenſatze zu unſrem reflectirenden oder discurſiven Verſtande, recht wohl einen intuitiven nennen können, würde alſo durch ſeine Ideen nicht blos das Allgemeine an den Dingen erkennen, wie es bei uns der Fall iſt, ſondern zugleich alle die beſonderen Modificationen, in welche dieſes Allgemeine, ſeinen innern Geſetzen nach, eingehen muß; bei ihm würde alſo auch die Uebereinſtimmung der mechaniſchen Urſachen mit den Zweckideen nicht blos äußerlich und zufällig ſein, ſondern für ſeine Anſchauung würde ſich das Wirken der Natur als ein Eines, Ungetheiltes und in allen ſeinen Beziehungen Gleichartiges darſtellen.

Dies iſt der Inhalt der Elementarlehre der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft. In der Methodenlehre dieſer Kritik handelt Kant von der teleologiſchen Methode, d. h. von dem Gebrauche, welchen die Naturphiloſophie von den teleologiſchen Begriffen machen kann. Beſonders beſpricht er in dieſem Theile die verſchiedenen Theorien, welche man über die Organiſation oder die Zeugung in der Natur aufgeſtellt

Digitized by Google

hat, z. B. den Occaſionalismus, den Präſtabilismus, die Evolutionstheorie, die Theorie der Epigeneſie, und erklärt ſich endlich für dieſe letztere, welche zuerſt von Blumenbach entwickelt worden iſt. Sodann unterſucht er die verſchiedenen Zwecke, welche die Natur bei ihren Bildungen zu verfolgen ſcheine, und faßt zuletzt, als den höchſten Naturzweck, die Glückſeligkeit und die Vollkommenheit des Menſchengeſchlechts auf.

So beginnt die Teleologie mit der Naturbetrachtung, erhebt ſich ſodann zu moraliſchen Unterſuchungen und gelangt endlich ebenfalls zu der Idee Gottes; denn nur durch die Weisheit, Güte und Macht Gottes wird es erklärlich, wie die Natur in allen ihren Wirkungen den moraliſchen Endzweck des menſchlichen Lebens befördern könne.

Wir bedauern, daß der Zweck unſres Werks uns nicht geſtattet, eine ausführlichere Darſtellung der Betrachtungen Kants über die Gegenſtände der äſthetiſchen und der teleologiſchen Urtheilskraft zu geben, Betrachtungen, welche in mehr als einer Hinſicht von dem höchſten Intereſſe ſind. Die äſthetiſchen und teleologiſchen Anſichten Kants unterſcheiden ſich auf eine bemerkenswerthe Weiſe ſowohl von ſeinen metaphyſiſchen, als auch von ſeinen praktiſchen Unterſuchungen. In der Kritik der Urtheilskraft ſcheint der Geiſt des Philoſophen eine ganz neue Richtung zu nehmen; müde der trockenen Abſtractionen der Metaphyſik, ſowie des allzuhohen Schwunges der moraliſchen Ideen, ſucht er Ruhe und Erholung am Buſen der Natur, athmet er den balſamiſchen Odem der Frühlingslüfte und den Duft der Blumen, lauſcht er der erhabenen Muſik der Stürme und der Waſſerſtürze, dem melodiſchen Gemurmel der Bäche und den muntern Geſängen der Vögel, und berauſcht ſich in allen den Wundern der Natur und der Kunſt. In der Kritik der reinen Vernunft erblicken

Digitized by Google

wir Kant als den ſcharfſinnigen Denker; in der Kritik der praktiſchen Vernunft, als den ſtrengen Moraliſten; in der Kritik der Urtheilskraft dagegen iſt er der begeiſterter Beobachter der Natur und der Kunſt. Hier ſiegt ſein Geſchmack, ſein Gefühl und ſeine Phantaſie über ſeinen nüchternen Verſtand und über ſeine allzuſpröde Abneigung gegen das Natürliche und Sinnliche; die Wahrheit und die Tugend erſcheinen ihm hier unter der reizenderen und gewinnenderen Form der Schönheit. Statt die Natur mit ſeinem anatomiſchen Meſſer zu zerfleiſchen, ſucht er die Seele dieſes großen Organismus zu erfaſſen; er wagt in die geheimnißvolle Werkſtätte der Natur einzudringen, um den Keim alles Lebens zu ſchauen, wie er aus der Schöpfershand, der Natur, dieſer Allmutter, hervorgeht, um zu ſehen, wie er wächſt, ſich entfaltet, Leben und Geſtalt annimmt. Statt die Vernunft von allem Verkehr mit den Sinnen abzuziehen, ſucht er Beide durch ein feſtes Band zu verknüpfen, indem er die unbeſtimmten, geſtaltloſen Begriffe der Moral und der Religion mit den ſchönen Formen der Einbildungskraft und der Sinnlichkeit überkleidet.

So groß und unleugbar jedoch dieſes Verdienſt der Kritik der Urtheilskraft iſt, ſo darf man es doch auch nicht zu hoch anſchlagen, wie dies von Seiten einiger der Nachfolger Kants geſchehen iſt. Allerdings zeugen die Betrachtungen Kants über das Schöne und das Erhabene in der Natur und der Kunſt von einer genauen Kenntniß des Gegenſtandes und von einem ausgebildeten Geſchmack; allerdings ſind ſeine teleologiſchen Anſichten das Reſultat eines tiefen Gefühls und einer lebhaften Einbildungskraft; allein man darf Das, was dem Genie des Philoſophen angehört, nicht mit Dem verwechſeln, was ſeinem Syſtem, als ſolchem, zukommt; man darf ſich nicht durch einzelne geiſtreiche Ideen über die Mängel der Prinzipien täuſchen laſſen. Welches ſind dieſe

Prinzipien? Worauf beruhen ſie? Stimmen ſie mit den andern Prinzipien des Syſtems überein oder findet zwiſchen beiden ein Widerſpruch ſtatt? Dies ſind die Fragen, welche eine kritiſche Unterſuchung dieſes Theils der Kantſchen Philoſophie ſich ſtellen muß.

Die Grundlage aller Ideen der reflectirenden Urtheilskraft iſt, nach Kant, der Begriff einer Analogie der Natur mit dem freien Willen des Menſchen, d. h. mit andern Worten, die Idee, die Natur handle mit einer gewiſſen Freiheit oder Zweckmäßigkeit. Dieſe Verbindung der Freiheit mit der Regelmäßigkeit ſpricht ſich, nach der Behauptung Kants, in der Natur unter zwei verſchiedenen Formen aus, unter der Form der Schönheit und unter der Form der organiſchen Einheit und Entwicklung der Naturweſen. Wir werden daher zu unterſuchen haben

1) den allgemeinen Begriff der Freiheit oder der Zweckmäßigkeit in der Natur;
2) die äſthetiſchen Ideen;
3) die teleologiſchen Ideen.

Um uns einen deutlichen Begriff von der Grundanſicht der Kritik der Urtheilskraft zu verſchaffen, müſſen wir hauptſächlich zwei Ideen ins Auge faſſen, nämlich, die Idee des Zwecks oder der Zweckurſache, und die Idee der mechaniſchen oder bewegenden Urſache; mit andern Worten, wir müſſen unterſuchen, welcher Unterſchied zwiſchen den freien Handlungen des Menſchen und den mechaniſchen Bewegungen in der Natur, z. B. der Bewegung der Luft oder des Waſſers oder der feſten Körper, beſtehe.

Hier machen wir nun zunächſt die Bemerkung, daß Kant den Begriff der Freiheit in der Kritik der Urtheilskraft in einem andern Sinne gebraucht, als in der Kritik der praktiſchen Vernunft. In der Kritik der praktiſchen Vernunft

Digitized by Google

nämlich, nannte er diejenigen Handlungen freie Handlungen, welche durch keinen objectiven Zweck bestimmt werden; hier dagegen versteht er unter freien Handlungen solche, durch welche ein bestimmter Zweck verwirklicht werden soll. Die Erbauung eines Hauses z. B. soll eine freie Handlung sein, weil die Idee des Hauses, welches wir bauen wollen, unsrer Handlung vorangeht und sie bestimmt. Diese Verschiedenheit in dem Gebrauch des Begriffs: Freiheit, erklärt sich dadurch, daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft die freien Handlungen den durch materielle Beweggründe oder durch äußere Zwecke bestimmten Handlungen entgegensetzt, während er hier sie nur mit den mechanischen Naturwirkungen vergleicht. Lassen wir daher diese kleine Inconsequenz Kants bei Seite und prüfen wir die Natur dieser Zweckhandlungen.

Die Bestimmung einer Handlung durch einen Zweckbegriff läßt sich auf zweierlei Weise denken; entweder nämlich giebt uns der Zweckbegriff blos den ersten Anstoß zum Handeln, oder er dient uns gleichzeitig als Richt- und Zielpunkt. Wenn wir z. B. den Zweck haben, unsren Geist auszubilden, so treibt uns allerdings diese Idee zum Handeln an; allein sie bestimmt nicht das Ziel dieses Handelns; sie sagt uns nicht, bis zu welchem Punkte diese Vervollkommnung unsrer Kräfte gehen solle. Wenn wir uns dagegen die Vorstellung eines bestimmten Zwecks, ein Ideal bilden, so ist unser Handeln nicht blos in Bezug auf seinen Ausgangspunkt, sondern auch in Bezug auf seinen Endpunkt bestimmt. Wir haben z. B. den Zweck, dem Cäsar oder dem Sokrates nachzuahmen. Hier muß sich unsre Handlungsweise streng nach ihrem Ideal oder Vorbilde richten, d. h. nach der Idee, welche wir uns von der Handlungsweise jener Männer machen. Dieselbe Idee also, welche uns zum Handeln veranlaßt, bestimmt auch zugleich die Richtung und das Ziel unsres Handelns.

Digitized by Google

Offenbar ſind dieſe beiden Arten zu handeln weſentlich verſchieden. In dem erſtern Falle iſt der Beweggrund unſres Handelns nicht eigentlich ein beſtimmter Zweckbegriff, ſondern vielmehr der innere Trieb des Handelns und der Thätigkeit ſelbſt. Wir ſtreben nach Ausbildung, heißt nichts Weiteres, als, wir ſtreben nach freier Entwickelung unſrer Kräfte, oder vielmehr, wir entwickeln unſre Kräfte kraft eines unmittelbaren, uns inwohnenden Triebes. In dem andern Falle dagegen, handeln wir in der That unter dem Einfluſſe einer beſtimmten Richtung, eines beſtimmten, äußeren Beweggrundes, nicht blos durch einen innern Antrieb unſrer Natur. Indem wir dem Sokrates oder dem Cäſar nachzuahmen ſuchen, richten wir unſre Kräfte auf einen einzigen Punkt, ſtatt ſie frei zu entwickeln. Um unſer Vorbild zu erreichen, um zu werden, wie Cäſar oder Sokrates war, müßten wir gänzlich aus der Bewegung der Gegenwart heraustreten und zu der Denk- und Handlungsweiſe der griechiſchen oder römiſchen Welt zurückkehren.

Nun ſchließt freilich eine jede ſolche beſtimmte Handlung immer noch einen gewiſſen Grad von freier Entwicklung in ſich; ſie kann uns ſogar als völlig frei erſcheinen, ſo lange wir ſie nicht mit der Idee der unendlichen Entwicklung vergleichen. So iſt z. B. der wiſſenſchaftliche Standpunkt des Sokrates das Reſultat einer ziemlich freien und vorgeſchrittenen Entwicklung des philoſophiſchen Denkens, und wir handeln daher, indem wir ſtreben, es dem Sokrates gleich zu thun, in gewiſſer Hinſicht ganz gemäß dem innern Triebe der freien Entwicklung, wenn ſchon, andrerſeits, dadurch, daß wir für dieſe Entwicklung im Voraus einen feſten und höchſten Zielpunkt annehmen, jener innere Trieb nicht zu ſeiner vollkommnen freien Bethätigung gelangt. Mit einem Worte, jede Zweckhandlung läßt ſich von zwei verſchiedenen Seiten

betrachten; einerſeits, enthält ſie, als Handlung eines freien Weſens, nothwendig einen gewiſſen Grad von Entwickelung in ſich; andrerſeits jedoch, iſt dieſe Entwickelung keine völlig freie, ſondern eine begrenzte und bedingte.

So Viel in Bezug auf die menſchlichen Handlungen; wir haben nun noch das Weſen derjenigen Bewegungen und Wirkungen zu unterſuchen, welche wir mechaniſche nennen. Wenn der Stein, den wir in die Luft werfen, auf die Erde zurückfällt, ſo nennen wir dies eine mechaniſche Bewegung. Warum ſagen wir hier nicht auch, der Stein habe den Zweck, auf die Erde zurückzufallen? Ohne Zweifel deshalb, weil der Stein keine Freiheit hat, weil ſein Entwickelungstrieb nur ſehr begrenzt iſt und ſeine Bewegungen folglich größtentheils von äußeren Eindrücken abhängen. Jede Veränderung an einem Körper iſt bekanntlich das Product eines äußeren Einfluſſes auf den Körper und einer innern Thätigkeit deſſelben, durch welche er dem Eindrucke widerſteht. Diejenigen Körper nun, welche nur eine geringe Selbſtthätigkeit beſitzen, können den Einwirkungen anderer Körper nur bis auf einen gewiſſen Grad widerſtehen; daher kommt es, daß ihre Bewegungen von uns vorzugsweiſe oder ausſchließlich als Wirkungen ſolcher äußeren Eindrücke betrachtet und deshalb mechaniſche Bewegungen genannt werden. So z. B. nennen wir die Bewegung des Steins nach der Erde zu eine mechaniſche Bewegung, weil ſie die Wirkung der Schwere iſt, d. h. des Einfluſſes einer andern Subſtanz, der Erde, auf den Stein. Auch dieſe niederen und begrenzten Subſtanzen entwickeln jedoch eine gewiſſe Selbſtthätigkeit, kraft deren ſie nicht allein den Eindrücken anderer Subſtanzen widerſtehen, ſondern auch dieſelben umgeſtalten und ſich aneignen. Der Stein z. B. ſetzt der Einwirkung der Erde oder dem Prinzip der Schwere das Prinzip der Cohäſion entgegen, welches

Digitized by Google

das ihm eigene Bildungsprinzip ist und durch welches er die einfachen Elementartheile dergestalt um sein eigenes Centrum zusammenfaßt, daß sie der Anziehung des Centrums der Erde Widerstand leisten. Hier haben wir ohne Zweifel eine Art von Entwickelung, ein Analogon von freier Thätigkeit. Allein freilich ist diese Thätigkeit, wie schon bemerkt, in den niedern Substanzen keine vollkommene und unbegrenzte; ihre Entwickelung ist keine freie, unendliche, sondern eine bedingte und beschränkte; sie entwickeln sich nicht, um sich zu entwickeln, sondern sie entwickeln sich, um einen bestimmten Zustand oder ein bestimmtes Ziel zu erreichen, welches ihre besondere Natur ihnen vorschreibt.

Fassen wir das bisher Gesagte in folgenden Betrachtungen zusammen:

1) Der Mensch handelt frei, insofern er aus einem inneren Triebe handelt, aus einem Triebe, welcher keinen bestimmten Grenz- oder Zielpunkt in sich schließt.

2) Der Mensch handelt nach einem Zweckbegriff oder durch eine Zweckursache, wenn er sich durch einen äußern Eindruck oder durch einen Beweggrund bestimmen läßt, welcher nicht unmittelbar in dem ihm angeborenen Triebe nach Entwickelung enthalten ist. In einem solchen Falle, handelt der Mensch zwar nicht frei, denn er wird durch eine äußere Ursache und nicht durch den bloßen Trieb seiner inneren Natur bestimmt; allein er glaubt dennoch frei zu handeln, weil er gleichzeitig auch jenen Trieb in sich fühlt und daher sich überredet, demselben allein zu folgen, während er doch nur einem äußeren Anstoße gehorcht; mit andern Worten, der Mensch wendet den Begriff der freien Handlungen auch auf diejenigen Formen seiner Thätigkeit an, welche nicht eigentlich frei, sondern äußerlich bedingt und begrenzt sind; er befindet sich also in einer Täuschung oder Illusion.

Digitized by Google

3) Die übrigen Naturwesen besitzen gleichfalls einen inneren Trieb der Entwicklung, ähnlich dem des Menschen, doch nicht, wie dieser, unendlich, sondern von Natur endlich und begrenzt. Ihre Entwicklung oder Bewegung verfolgt daher eine bestimmte Richtung; jede Substanz bringt nur diejenige Daseinsform hervor, welche durch den ihr eigenthümlichen Grad von Thätigkeit und durch die Einwirkungen der sie umgebenden Substanzen bedingt ist. Wir bedienen uns daher, in Bezug auf diese Naturwirkungen, nicht des Begriffs: Zweckhandlung, und zwar deswegen, weil dieser Begriff jederzeit voraussetzt, daß das Wesen, welchem wir eine Zweckhandlung zuschreiben, das Prinzip einer freien und unendlichen Thätigkeit in sich trage. Die Wirkungen der endlichen Substanzen haben also blos eine gewisse Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit denjenigen Handlungen des Menschen, welche die Folge einer Zweckbestimmung sind.

4) Endlich schreiben wir den niederen Substanzen eine mechanische Bewegung zu, und zwar deswegen, weil wir ihre Thätigkeit nicht anders erkennen und messen können, als durch die Eindrücke, welche andere Substanzen auf sie machen, und weil überhaupt in den bei Weitem meisten Fällen diese äußeren Eindrücke als das Ueberwiegende und Bedingende in den Veränderungen jener Substanzen erscheinen.

Hiermit hätten wir eine allgemeine Auseinandersetzung der Ideen: Zweck, Freiheit, Zweckursachen und mechanische Ursachen, vom kritischen Standpunkte aus, gegeben. Um jedoch diese Ideen uns vollkommen anschaulich zu machen, müssen wir sie noch unter zwei besonderen Gesichtspunkten betrachten, nämlich, in ihrer Anwendung auf die Theorie des Schönen und des Erhabenen, und in ihren teleologischen Beziehungen.

Digitized by Google

Was zunächſt die Theorie des Schönen betrifft, ſo liegt dieſer, wie wir geſehen haben, die Idee einer Analogie der Naturwirkungen mit den freien Handlungen des Menſchen zum Grunde. Ein Gegenſtand iſt ſchön, ſagt Kant, wenn alle ſeine Theile nach demſelben Prinzip der Einheit und Harmonie verbunden ſind, welches wir ſelbſt bei unſren Handlungen befolgen. Der Gedanke, daß die Natur denſelben Geſetzen gehorche, welche auch wir beobachten, erweckt in uns ein reines und unintereſſirtes Wohlgefallen, und daher kommt es, daß das Schöne uns auch dann gefällt, wenn es einen unmittelbar praktiſchen Zweck für uns nicht hat.

Um dieſe Ideen Kants zu verſtehen, müſſen wir zu unſrer Theorie der freien Handlungen und der Zweckhandlungen unſre Zuflucht nehmen. Wir haben geſehen, daß es zweierlei Arten von Zwecken giebt, nämlich, abſolute und relative. Abſolut iſt eine Zweckhandlung dann, wenn wir dieſelbe als vollendet und abgeſchloſſen betrachten, ſobald ſie dieſen beſtimmten Zweck erreicht hat; relativ dann, wenn der Zweck, den wir verfolgen, nur als Mittel für einen andern Zweck betrachtet wird, wenn eine Handlung nicht für ſich allein ſteht, ſondern Theil eines größeren Syſtems von Handlungen, einer größeren Entwicklungsreihe iſt. Vom praktiſchen Geſichtspunkte aus, müſſen wir jede Handlung als eine relative, jeden Zweck als Mittel für einen andern Zweck betrachten. Die Natur, andere Menſchen, unſer eigener Körper, unſre Talente, unſre Ideen, Alles dient uns nur als Mittel zu unſrer eigenen Weiterentwicklung. Vom äſthetiſchen Geſichtspunkte aus dagegen, erſcheint uns jede Handlung, jeder Gegenſtand, jede Daſeinsform als ein abſoluter oder Selbſtzweck, als eine vollendete, harmoniſch in ſich abgeſchloſſene Totalität. So z. B. iſt der menſchliche Körper, vom praktiſchen Geſichtspunkte aus angeſehen, nichts

Digitized by Google

Weiteres, als ein Werkzeug für die freie Thätigkeit unſres Geiſtes, d. h. mit andern Worten, die Bewegung und Entwicklung unſrer Organe und Körperformen iſt blos ein unvollſtändiger Theil unſrer geſammten, unendlichen Entwicklung. Vom äſthetiſchen Geſichtspunkte aus dagegen, iſt der Körper ein Ganzes an ſich; ſtatt alſo die verſchiedenen Theile deſſelben in Bezug auf den Nutzen zu betrachten, den ſie für unſre freie Thätigkeit haben, betrachten wir ſie an ſich und unabhängig von ihrer praktiſchen Beſtimmung. Die Schönheit eines Körpers hängt nicht blos von ſeiner praktiſchen Brauchbarkeit ab, ſondern von der Symmetrie oder Harmonie ſeiner Theile. Dies iſts, was Kant ausdrücken will, wenn er ſagt, das Schöne enthalte den Begriff eines Zweckes, aber gleichwohl nicht den eines beſtimmten Zweckes; mit andern Worten, das Schöne iſt Selbſtzweck. Auf ganz gleiche Weiſe können wir eine menſchliche Handlung, eine hiſtoriſche Thatſache, eine Perſönlichkeit zu einem Gegenſtande des äſthetiſchen Wohlgefallens erheben, wenn wir ſie aus den natürlichen Beziehungen zu dem allgemeinen Proceſſe der Entwicklung herausreißen und als etwas Abſolutes, als Selbſtzweck hinſtellen. So iſt das Mittelalter, vom philoſophiſchen oder hiſtoriſchen Geſichtspunkt aus betrachtet, eine blos relative Vorſtufe der modernen Civiliſation. Als Gegenſtand einer äſthetiſchen Anſchauung dagegen, erſcheint es uns als eine Zeit der vollendetſten Lebensgeſtaltung, der erhabenſten Begeiſterung, der ſchwungvollſten Thatkraft. Faſt zu allen Zeiten hat ſich die Einbildungskraft der Dichter vorzugsweiſe für vergangene Zuſtände begeiſtert, als läge das Ziel der Menſchheit in ihren Anfängen und als wären wir, das gegenwärtige Geſchlecht, nur die Epigonen eines goldenen Zeitalters, welches die Dichter und die Künſtler in ihren Liedern und in ihren Bildern wieder auferwecken müßten.

Digitized by Google

Derſelbe Fall iſt es mit den Schöpfungen der Natur. Vom praktiſchen Geſichtspunkte aus betrachtet, ſind dieſe ebenfalls bloße Mittel für das Daſein und die Thätigkeit des Menſchen; allein unſre Einbildungskraft faßt jedes Naturproduct als ein in ſich abgeſchloſſenes Ganzes auf oder verknüpft höchſtens mehrere ſolcher Producte zu einer einzigen Einheit; niemals aber beurtheilt ſie dieſelben nach der Stellung, die ſie zu der geſammten Entwicklungsreihe der Weſen haben, nach ihrer praktiſchen Nützlichkeit für den Verkehr und die Induſtrie. Der Mann der Praxis lichtet die alten Forſten, um den Boden urbar zu machen; der Dichter bewundert die impoſanten Formen und das wechſelnde Grün dieſer rieſigen Bäume. Jener ſchifft über Flüſſe und Meere, um ſeine Waaren fremden Ländern zuzuführen; dieſer läßt ſich unter ſüßen Träumereien im leichten Kahne von den Wellen ſchaukeln und bevölkert dieſe Seen und dieſe Ströme mit den Geſchöpfen ſeiner Phantaſie, mit Göttern und Göttinnen, mit Feen und Undinen. Jener ſieht in der Natur nichts Weiteres, als das Werkzeug des Menſchen, in dem Menſchen den Herrn der Natur; der Dichter dagegen verehrt und vergöttert die Natur in ihrer Schönheit und Erhabenheit.

Verſuchen wir jetzt, die Reſultate dieſer Analyſe des Schönen auf die Anſichten Kants über denſelben Gegenſtand anzuwenden. Zunächſt nun behauptet Kant, das äſthetiſche Urtheil ſei blos ſubjectiv, enthalte jedoch nichtsdeſtoweniger einen gewiſſen Grad von Allgemeingültigkeit. Wir erklären uns dieſe Thatſache folgendermaßen. Nach dem objectiven Geſetze der Entwicklung, iſt keine Daſeinsform abſolut und in ſich vollendet; vielmehr dient jede einer neuen Form zur Baſis. Wenn wir alſo gewiſſen Daſeinsformen den Charakter der Vollkommenheit und Abgeſchloſſenheit beilegen (wie wir dies bei einem jeden äſthetiſchen Urtheile thun), ſo geſchieht

Digitized by Google

dies nicht zufolge eines objectiven Geſetzes, ſondern durch eine ſubjective Beſtimmung unſres Gefühls, eine Beſtimmung, welche jedoch ebenfalls einen ziemlichen Grad von Allgemeingültigkeit erlangen kann, indem die Bedingungen, worauf ſie beruht, im Allgemeinen faſt dieſelben bei allen Menſchen ſind. Alle Menſchen ſind geneigt, von Zeit zu Zeit die ermüdende Anſtrengung ihrer praktiſchen Entwicklung zu unterbrechen, von ihrer Arbeit auszuruhen, mit ſtillem Behagen die Reſultate zu überblicken, welche die Entwicklung ihrer eigenen Kräfte und die Kräfte der Natur hervorgebracht hat, und ſich an den heiteren Spielen der Phantaſie zu ergötzen und zu erholen. Alle Menſchen haben alſo, wie dies auch Kant ausgeſprochen hat, einen Gemeinſinn für das Schöne, eine mehr oder minder ſtarke Empfänglichkeit für äſthetiſche Eindrücke. Dieſes allgemeine Wohlgefallen der Menſchen am Schönen hebt jedoch die Verſchiedenheit und ſogar den Gegenſatz der einzelnen äſthetiſchen Urtheile keineswegs auf; denn das äſthetiſche Urtheil gründet ſich, wie wir eben geſehen haben, nicht auf ein objectives Kriterium, ſondern auf eine pſychologiſche und, wenn man will, pathologiſche Anlage des Individuums. Wenn wir wiſſen wollen, ob eine Handlung gut oder böſe ſei, ſo brauchen wir uns nur zu fragen, ob ſie unſre Freiheit und unſre Entwickelung fördere oder hemme. Die Empfindung des Schönen dagegen hat das Eigenthümliche, daß ſie ſich dieſem Geſetz der Entwicklung entzieht. Ein Gegenſtand erſcheint uns ſchön gerade dann, wenn wir ihn als vollendet, abgeſchloſſen, einer weitern Entwicklung unfähig betrachten. Haben wir aber einmal dieſes Prinzip der fortſchreitenden Entwicklung aufgegeben, ſo iſt die Beſtimmung darüber, welche Gegenſtände in Bezug auf ihre Form vollendet ſeien, welche nicht, d. h. mit andern Worten, über die Schönheit der Gegenſtände,

Digitized by Google

lediglich in die Hand des Individuums gelegt und von deſſen ſubjectiven Stimmungen und Neigungen abhängig. Der Eine z. B. ergötzt ſich an einer wilden Gegend voll undurchdringlicher Wälder, rieſiger Felſen und ſchäumender Kataraкte; ein Anderer zieht die heitere Schönheit einer fruchtbaren, lachenden Landſchaft vor; der Eine bewundert die Helden des Alterthums; ein Anderer fühlt ſich durch die Romantik der Ritterzeiten hingeriſſen und ein Dritter intereſſirt ſich für die moderne Geſellſchaft und deren Helden.

Zweitens, hat Kant ſehr richtig bemerkt, daß es unmöglich ſei, die Schönheit eines Gegenſtandes durch logiſche Begriffe zu beweiſen. Wir können zwar mit vollkommener Gewißheit darthun, daß eine bebaute Gegend, in Bezug auf praktiſche Zwecke, einer unbebauten vorzuziehen ſei, oder, daß die moderne Regierungsform ſich beſſer mit dem Prinzip der Freiheit und des Fortſchrittes vertrage, als die Einrichtungen des Mittelalters; allein wir können nicht auf dieſelben Beweiſe ein äſthetiſches Urtheil gründen, denn, um es noch einmal zu wiederholen, das äſthetiſche Urtheil hat keine andere Baſis, als den Eindruck, welchen die Gegenſtände auf unſre Einbildungskraft und unſre Sinnlichkeit machen. Temperament, Körperbeſchaffenheit, Gewohnheit, Nationalgeiſt und ſelbſt die Mode üben einen ſtarken und bedingenden Einfluß auf das Urtheil des Menſchen über das Schöne aus. Der Lebensluſtige gefällt ſich am Beſten in belebten Umgebungen; der Melancholiſche dagegen ſucht die Stille und Einſamkeit auf; der mit ſcharfen Sinnen Begabte liebt ſchöne Formen und melodiſche Töne; ein Anderer, deſſen Sinnlichkeit weniger reizbar iſt, findet deſtomehr Vergnügen in den ſtillen Träumereien ſeiner innern Gefühlswelt; dem Bergbewohner behagt es nicht in der Ebene, wenn dieſe auch noch ſo fruchtbar iſt, und die Bewohner des flachen Landes begreifen

Digitized by Google

wiederum nicht, wie man ſich in dieſen engen Thälern und auf dieſen kahlen Felſen wohlbefinden könne. Der Franzoſe liebt geiſtreiches Weſen; der Deutſche, Ernſt und Empfindſamkeit. Was im vorigen Jahrhundert für ſchön galt, iſt es großentheils für uns nicht mehr; mit einem Worte, der Geſchmack, da er nicht auf objectiven Geſetzen, ſondern nur auf ſubjectiven, empiriſchen, zum Theil zufälligen und veränderlichen Bedingungen beruht, hat auch nur eine ſehr relative Gemeingültigkeit und kann ſich in dieſer Hinſicht weder mit den praktiſchen Ideen, noch mit den Begriffen der exacten Wiſſenſchaften meſſen.

Dieſe Bemerkungen können uns zugleich dienen, die Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft aufzulöſen. Alle Menſchen haben den Sinn für das Schöne, ſagt Kant, und dennoch ſtimmen ſie in ihren Urtheilen über Das, was ſchön ſei, nur ſelten überein. Kant erklärt dieſen Widerſpruch daraus, daß der Zweckbegriff, auf welchem alle äſthetiſche Urtheile beruhen, kein beſtimmter ſei, d. h., daß wir nicht die einzelnen Formen beſtimmen können, unter denen ſich in der Natur das Geſetz der Zweckmäßigkeit oder Harmonie darſtelle, ſo ſehr wir auch im Allgemeinen von dem Daſein eines ſolchen Geſetzes überzeugt ſind. Um dieſe Ideen Kants uns deutlich zu machen, müſſen wir uns erinnern, daß der Sinn für das Schöne, von welchem Kant ſpricht, keine eigentlich poſitive Thätigkeit unſres Bewußtſeins iſt, ſondern mehr ein negatives oder paſſives Vermögen. Wir nennen Dasjenige ſchön, was ſich uns unter einer vollendeten Form darſtellt, was keine weitere Vervollkommnung oder Entwicklung zuzulaſſen ſcheint. Der Sinn für das Schöne enthält alſo gewiſſermaßen eine Beſchränkung des Prinzips der Entwicklung oder der unendlichen Thätigkeit. Nun liegt zwar in allen Menſchen, oder wenigſtens in der bei Weitem größeren

Digitized by Google

Mehrzahl derſelben, das Vermögen und die Neigung, eine ſolche Beſchränkung der unendlichen Thätigkeit in gewiſſen Fällen und zu gewiſſen Zeiten eintreten zu laſſen und folglich auch gewiſſe Daſeinsformen als vollendete oder ſchöne anzuſchauen. Allein, in Bezug auf die Auswahl dieſer Formen und auf die Art jener Beſchränkung, folgt jeder Einzelne ſeinem eigenen Geſchmacke und den Eindrücken, welche auf ſein Gefühl gemacht werden. Haben mehrere Individuen dieſelben Eindrücke empfangen und iſt dadurch ihrer Sinnlichkeit, ihrer Einbildungskraft die gleiche Richtung gegeben worden, ſo wird auch ihr Geſchmack in den meiſten Fällen derſelbe ſein; ſind dagegen die inneren und äußeren Bedingungen ihrer Entwicklung verſchiedene geweſen, ſo haben ſie ſicherlich auch eine verſchiedene Empfänglichkeit für das Schöne. Daher ſpricht man auch wohl von dem Geſchmacke einer gewiſſen Zeit oder eines gewiſſen Volks, als einem, wenigſtens relativ, allgemeingültigen Geſetze des äſthetiſchen Urtheils. Noch müſſen wir die Bemerkung hinzufügen, daß die Uebereinſtimmung der äſthetiſchen Urtheile um ſo größer iſt, je einfacher der Gegenſtand, auf welchen ſie ſich beziehen; daß dagegen die zuſammengeſetzteren Objecte auch eine größere Verſchiedenheit der Anſichten und Empfindungen herbeiführen. Ueber die Schönheit einer Blume werden die meiſten Menſchen einerlei Meinung ſein; weniger ſchon über die Schönheit einer Gegend. Wenn es ſich aber gar darum handelt, vom äſthetiſchen Standpunkte aus ein Urtheil über den Charakter eines Menſchen, über die Sitten und Gewohnheiten eines Volks, über den Geiſt einer Zeit zu fällen, ſo werden die mannigfachſten Anſichten zu Tage kommen. Der Grund hiervon ſcheint der zu ſein, daß die einfachen Naturproducte weniger Beziehungen zu unſren praktiſchen Ideen haben, während die äſthetiſchen Urtheile über die freien Handlungen der

Digitized by Google

Menſchen und über alles Dasjenige, was damit in Berührung ſteht, faſt immer durch praktiſche Reflexionen verwirrt und getrübt werden.

Endlich müſſen wir auch noch unterſuchen, worin jenes reine und intereſſeloſe Wohlgefallen beſtehe, welches wir, nach der Behauptung Kants, bei der Betrachtung eines ſchönen Gegenſtandes empfinden. Kant ſagt, der Menſch finde eine gewiſſe Befriedigung in der Uebereinſtimmung der Naturwirkungen mit ſeinen eigenen Handlungen. Wir bemerken, ſagt er, in allen Theilen eines ſchönen Gegenſtandes eine ſo vollkommene Harmonie, daß wir nicht umhin können, anzunehmen, die Natur wirke nach denſelben Geſetzen, nach welchen wir handeln; und gleichwohl nehmen wir wahr, daß dieſe Harmonie lediglich das Reſultat einer abſichtloſen Wirkung der Naturkräfte iſt, daß die künſtliche Zuſammenſetzung eines ſolchen Naturproductes keinen andern Zweck hat, als den, ein in ſich vollendetes Ganzes darzuſtellen. Dieſe Betrachtungen Kants beziehen ſich ausſchließlich auf die Naturproducte; allein die Handlungen des Menſchen können ebenſogut Gegenſtand unſrer äſthetiſchen Urtheile ſein; das Kriterium, welches wir für das Schöne aufſtellen wollen, muß alſo auch auf ſie paſſen. Was nun zunächſt unſre freien Handlungen betrifft, d. h. diejenigen Handlungen, welche wirklich aus unſrem innern Triebe nach unendlicher Entwickelung hervorgehen, ſo gewähren uns dieſe niemals eine ſolche vollkommene Befriedigung, wie wir ſie beim Anſchauen des Schönen empfinden; denn, ſtatt die Reſultate unſrer Thätigkeit in Ruhe zu genießen, gebrauchen wir ſie nur als Mittel einer neuen und erhöhten Thätigkeit. Ebenſowenig aber finden wir eine harmoniſche Luſt bei unſern Zweckhandlungen, d. h. in den Fällen, wo unſre Thätigkeit durch ein äußeres Object beſtimmt und zugleich begrenzt wird, alſo

Digitized by Google

z. B. da, wo wir aus Leidenſchaft oder Begierde handeln; denn wir fühlen uns dann immer gedrungen, dieſe beſchränkten Aeußerungen unſrer Thätigkeit mit dem Prinzip der unendlichen Thätigkeit ſelbſt zu vergleichen, und, indem wir ſie dieſem unangemeſſen finden, fühlen wir einen innern Zwieſpalt. Allein dieſelben Handlungen, ſobald ſie außer Beziehung zu unſrem moraliſchen Bewußtſein geſetzt werden und blos noch Gegenſtand einer müßigen und unintereſſirten Anſchauung ſind, gewähren uns eine gewiſſe Befriedigung, welche ihren Grund eben darin hat, daß keinerlei directes Intereſſe uns mit dieſen Gegenſtänden unſres Wohlgefallens verknüpft. Indem wir einen andern Menſchen oder die Natur ihre Kräfte in einer endlichen und begrenzten Wirkung concentriren ſehen, glauben wir uns dadurch berechtigt, ebenfalls von unſrer beſtändigen Anſtrengung einmal abzulaſſen, uns auszuruhen, uns zu erholen. Dies iſt der Grund und das Weſen jenes reinen Wohlgefallens, welches die Schönheit in uns erzeugt. Wir erfreuen uns an der Betrachtung einer Blume, weil unſere Einbildungskraft ſich mit hinlänglicher Freiheit in der Auffaſſung und Verknüpfung der verſchiedenen Theile dieſer Blume ergehen kann, während gleichzeitig die höhere Thätigkeit unſres Geiſtes von ihrer gewöhnlichen Anſpannung ausruht. Wir ſehen mit Wohlgefallen das Bild eines patriarchaliſchen Stilllebens, weil dieſe friedliche Exiſtenz, dieſe beſchränkte Thätigkeit, dieſe Mäßigkeit der Bedürfniſſe und der Intereſſen einen ergreifenden Gegenſatz zu unſrem Leben bildet, welches in ſteter Bewegung und in athemloſer Haſt von nie befriedigten Wünſchen und Bedürfniſſen vorwärts getrieben wird, und weil wir, bei jenem Anblick, uns gern der ſüßen Täuſchung hingeben, wir ſelbſt wären es, die ein ſolches ſtilles und zufriedenes Leben führen.

Digitized by Google

Das Gefühl des Erhabenen iſt, nach Kant, darin begründet, daß unſre Sinnlichkeit durch einen außerordentlich heftigen Eindruck gänzlich unterdrückt wird, während dieſer Eindruck zugleich unſre Vernunft erhöht. Die Idee des unendlichen Raumes iſt erhaben, ſagt Kant, weil unſre Sinne nicht im Stande ſind, dieſe Idee zu faſſen, und deshalb die Vernunft zu Hülfe rufen müſſen. Der Gedanke an den Tod iſt ebenfalls erhaben, weil unſre ſinnliche Natur vor einem ſolchen Gedanken erzittert, während unſer Geiſt die Kraft in ſich fühlt, im freien Entſchluß das ſinnliche Daſein aufzugeben und zu ſeinem geiſtigen Urquell zurückzukehren.

Wie man ſieht, gründet ſich dieſe Erklärung der Idee des Erhabenen auf den Grundgedanken des Kantſchen Syſtems, nämlich, die Theilung des Menſchen in ein ſinnliches und ein geiſtiges Weſen. Da wir nun dieſes Prinzip der Kantſchen Philoſophie ſchon an einer andern Stelle aufgehoben und den Menſchen für ein durch und durch natürliches und ſinnliches Weſen erklärt haben, ſo müſſen wir uns nach einer andern Grundlage für die Idee des Erhabenen umſehen.

Nach unſrer Anſicht nun, beruhen die Empfindungen des Schönen und des Erhabenen auf denſelben pſychologiſchen Bedingungen und unterſcheiden ſich blos dem Grade nach. Wir nennen einen Gegenſtand ſchön, wenn er unſre praktiſche Thätigkeit aufhebt, indem er ein begrenztes Vermögen unſres Bewußtſeins, nämlich unſre Einbildungskraft, in Wirkſamkeit verſetzt; wir nennen einen Gegenſtand erhaben, wenn er dieſelbe negative Wirkung auf unſre Thätigkeit dadurch hervorbringt, daß er einen überwältigenden Einfluß auf unſer Gefühl ausübt. Beide Arten von Gegenſtänden haben alſo dies gemein, daß ſie unſre unendliche Thätigkeit in gewiſſer Weiſe hemmen und beſchränken; allein die ſchö-

nen Gegenstände setzen zugleich ein Vermögen in Bewegung, welches wenigstens in einiger Hinsicht unsrer freien Thätigkeit analog ist; die erhabenen Gegenstände dagegen geben unsern geistigen Kräften eine Richtung, welche ihrer natürlichen Entwickelung geradezu entgegengesetzt ist. Dies hat Kant wahrscheinlich ausdrücken wollen, indem er sagt, das Erhabene erzeuge in uns eine lebhafte Aufregung und erwecke uns zugleich das Gefühl einer Beraubung der Freiheit unsrer Einbildungskraft. Die Idee des Unendlichen z. B. ist erhaben, weil sie uns zwingt, von unsrem individuellen Dasein und von dem Dasein aller Einzelwesen zu abstrahiren; weil sie sich also dem natürlichen Gesetze unsres Bewußtseins, dem Gesetze der Individualität und der Entwickelung, geradezu entgegenstemmt. Wenn man uns sagt: „Du bist ein Nichts, und Alles, was du siehst, Alles, was du thust und was du besitzest, ist ebenfalls ein Nichts, ein bloßer Schein ohne Wesen; nur das Unendliche, das Grenzen- und Formlose ist wirklich;" wenn man uns dies sagt, so bringt ein solcher Gedanke im ersten Augenblicke eine unbeschreibliche Aufregung in unsrem Innern hervor, sodann aber beginnt in uns ein Kampf widerstreitender Richtungen. Ist unser praktisches Bewußtsein kräftig und entwickelt genug, so vermag diese Idee des Unendlichen keinen festen Boden darin zu gewinnen; wir wenden uns von ihr ab, wie von einer bloßen Täuschung unsrer Einbildungskraft. Wenn dagegen diese Idee über unsren Trieb nach Entwickelung und Thätigkeit das Uebergewicht erhält, so nimmt unser ganzes Thun und Denken eine veränderte Richtung an; statt zu handeln, versenken wir uns in diesen Gedanken des Unendlichen; statt unser individuelles Dasein und unsre Beziehungen zu der sinnlichen Außenwelt auszubilden, verachten wir diese Mannigfaltigkeit des Sinnlichen und Aeußerlichen, ziehen uns in die geheimnißvollen

Digitized by Google

Tiefen unſrer innern Gefühlswelt zurück und verlieren uns in den unbeſtimmten Vorſtellungen unſrer Abſtraction. Auf dieſe Weiſe äußert ſich das Gefühl des Erhabenen, welches mehr oder weniger allen metaphyſiſchen Ideen beigemiſcht iſt. Auch mehrere der praktiſchen Ideen ſind mit einem ſolchen Erhabenheitsgefühle verſetzt, z. B. die Idee des Heroismus. Der Heros verachtet das Leben, welches Andere um jeden Preis zu erhalten trachten; er verachtet die Künſte des Friedens, die Wiſſenſchaften und die Induſtrie, nur auf ſeine rohe Kraft pochend, und, um dieſe Kraft zu erproben, ſetzt er ſich allen Gefahren aus, bekämpft er Rieſen und Ungeheuer. Dieſer Heroismus erweckt nun in uns das Gefühl des Erhabenen; und warum wohl? Offenbar deswegen, weil der Heros ſeine Kräfte auf eine Weiſe und in einer Richtung ausbildet und äußert, welche unſrem wahren Vernunftprinzipe, dem Prinzipe der unendlichen Entwickelung, entgegengeſetzt iſt. Der Eroberer, welcher durch die Idee des Ruhms eine ganze Nation zu elektriſiren weiß, ſo daß ſie ihre Aecker, ihre Werkſtätten, ihren häuslichen Heerd und ihr Vaterland verläßt, um mit ihm in den Kampf zu ziehen und zu ſiegen oder zu ſterben, dieſer-Eroberer iſt noch weit erhabener, als jener Heros, denn der Contraſt zwiſchen den Wirkungen, welche er hervorbringt, und der Handlungsweiſe, welche das Geſetz unſrer Natur und die Idee der Freiheit uns vorſchreibt, iſt noch weit ſtärker und ſtaunenerregender, und, iſt einmal unſer Urtheil durch die impoſante Größe einer ſolchen Erſcheinung hingeriſſen und befangen gemacht, ſo findet unſre Bewunderung des Genies, welches ſich zum Mittelpunkt einer Welt zu machen und alle Geſetze der menſchlichen Natur und der Freiheit zu verrücken weiß, nirgends mehr eine Grenze. Wird denn die Menſchheit niemals aufhören, Diejenigen zu bewundern, anzubeten, zu vergöttern, welche ſie von ihrer

Digitized by Google

natürlichen Bestimmung abtrünnig machen, ihre wahren Interessen vernichten und sie durch eine falsche Begeisterung irre leiten?

Das Gefühl des Erhabenen ist also, gleichwie das des Schönen, mit einer Illusion verknüpft, d. h. indem wir uns diesen Gefühlen hingeben, glauben wir unsre Kräfte mit der größten Freiheit zu entwickeln, während wir doch unter dem Einflusse eines äußeren Eindrucks handeln. Allein die Wirkungen des Gefühls für das Schöne sind doch wenigstens in gewisser Hinsicht productiv; das Gefühl des Erhabenen dagegen ist rein negativ und zerstörend. Das Wohlgefallen, welches wir an dem Schönen empfinden, lenkt zwar unsre Aufmerksamkeit für den Augenblick von der praktischen Thätigkeit ab; allein es giebt uns doch keine so ausschließliche Richtung auf seinen Gegenstand hin, als dies bei dem Gefühl des Erhabenen der Fall ist, welches, wenn es einmal das Uebergewicht über die praktische Thätigkeit erlangt hat, gänzlich in uns das Bewußtsein unsrer Individualität und Freiheit austilgt.

Die Empfindungen und Vorstellungen des Schönen treten in der Gestalt eines besonderen Systems, einer selbstständigen Welt von Erscheinungen auf, unter der Form der Kunst; die erhabenen Ideen dagegen bilden zwar einen Theil dieses Systems und stehen insofern gewissermaßen unter der Oberherrschaft des Schönen; allein zu gleicher Zeit entwickeln sie ihre destructive Gewalt auch in ihren unmittelbaren Beziehungen zum praktischen Leben. Der abstracte Spiritualismus; die Vorliebe für vergangene Zustände; die falsche Begeisterung für Heldengröße und Kriegsruhm; dies sind die verführerischen Formen, unter denen sich das Gefühl des Erhabenen in das praktische Leben, in den Staat und die Gesellschaft einschleicht; dies sind die Täuschungen, durch

welche es der wahren Entwickelung des Menſchen von allen Seiten hemmend in den Weg tritt. Zwar führt auch der Geſchmack für das Schöne häufig bedenkliche Illuſionen mit ſich und erzeugt eine vornehme Verachtung der Beſchäftigungen des Alltagslebens; allein er übt doch keinen ſo directen Einfluß auf unſre praktiſche Thätigkeit aus. Wir können uns von den Mühſeligkeiten unſrer Arbeit durch die Anſchauung des Schönen erholen, ohne durch deſſen Zauber verweichlicht oder verführt zu werden; allein wir können uns dem Gefühl des Erhabenen nicht hingeben, ohne daß in unſrer geſammten Bewußtſeinsrichtung eine entſchiedene und folgereiche Wendung vor ſich gehe.

Kant ſetzt die äſthetiſchen Ideen in enge Beziehung zu den ſittlichen Begriffen und theilt der Kunſt die ruhmvolle Aufgabe zu, den Geiſt auszubilden, das Gemüth zu erheben, mit einem Worte, die moraliſche und intellectuelle Vervollkommnung des Menſchen, die allgemeine Kulturentwickelung des Menſchengeſchlechts zu fördern.

Wir geben zu, daß die Kunſt ein wirkſames Mittel ſein könne, um die Sitten eines rohen Volkes zu mildern, die niederen Leidenſchaften zu bändigen, den Geiſt auszubilden und zu veredeln. Allein, andrerſeits, können wir nicht verhehlen, daß der überwiegende Einfluß, welchen man ſo häufig den Künſten zugeſteht, uns mehr als bedenklich erſcheint. Das Beſtreben unſrer ſittlichen Bildung geht darauf aus, die Leidenſchaften möglichſt zu unterdrücken; allein beſchäftigt ſich nicht gerade die Kunſt mit der Darſtellung und zwar der reizenden und verſchönernden Darſtellung von Leidenſchaften, die um ſo verführeriſcher ſind, weil ſie den Charakter der Erhabenheit und Größe tragen? Wir wollen die Menſchen für die Arbeit, für die Induſtrie und den Verkehr bilden; aber die Kunſt verleidet dem Menſchen dieſe gemeinen und proſai-

Digitized by Google

ſchen Beſchäftigungen und lockt ihn, mit ihrer Sirenenſtimme, in die ruhige Abgeſchiedenheit ihrer Idealwelt. Wir wollen den liberalen und demokratiſchen Intereſſen die Oberhand über die ariſtokratiſchen und abſolutiſtiſchen verſchaffen; und doch iſt die Kunſt, ihrer Natur nach, ariſtokratiſch und abſolutiſtiſch; der Künſtler iſt der natürliche Gegner der demokratiſchen Einrichtungen, welche die geheiligten Monumente der Vergangenheit niederreißen und die Zauber des alten Königthums, den Schimmer eines glänzenden Hofes, die ritterlichen Huldigungen der Vaſallen, die religiöſe Hingebung der Maſſen mit unerbittlichem Ernſte vernichten.

Dies ſind die Gründe, welche uns zwingen, uns gegen den zu unbeſchränkten Einfluß der Künſte auf die Geſellſchaft zu erklären, und zu verlangen, daß dieſelben einer ſtrengen Aufſicht von Seiten des praktiſchen Bewußtſeins unterworfen werden. Gewiß iſt es äußerſt ſchwer, anzugeben, bis zu welchem Punkte man ſich dem Zauber der Kunſt hingeben könne, ohne Gefahr zu laufen, davon geblendet zu werden; welche Macht man dem Genie einräumen dürfe, ohne ſich einem Misbrauch derſelben auszuſetzen. Dies iſt, nach unſrer Anſicht, die ſchwierige, aber ehrenvolle Aufgabe der Philoſophen; ihnen kommt es zu, dieſes ſociale Problem nach den beſondern Bedingungen einer beſtimmten Zeit und einer beſtimmten Nationalität zu löſen, und die Entwickelung der Künſte, ſowie deren Einfluß auf das ſociale Leben und den Kulturfortſchritt der Menſchheit, mit gewiſſenhafter Strenge zu überwachen.

Unſre Kritik der teleologiſchen Ideen Kants wird ſich auf wenige Bemerkungen beſchränken, denn, da wir mit ihm über die Grundidee ſeiner Theorie einig ſind, nämlich, über

Digitized by Google

das Vorhandenſein eines bildenden und organiſirenden Prinzips in der Natur, ſo bedarf es nur einer Verſtändigung über die Anwendung dieſes Prinzips, d. h. über ſein Verhältniß zu den Verſtandeserkenntniſſen und zu den praktiſchen Ideen unſrer Vernunft.

Kant betrachtet die Harmonie und Regelmäßigkeit in der Natur unter zwei verſchiedenen Geſichtspunkten, nämlich, einmal, mit Hinſicht auf die einzelnen Subſtanzen und deren in ſich abgeſchloſſenes Daſein; das andere Mal, in Beziehung auf die Natur oder die Welt, als ein organiſches Ganzes. In erſterer Hinſicht, ſind die teleologiſchen Ideen ein weſentlicher Theil der theoretiſchen Naturerkenntniß; in letzterer, hängen ſie aufs Genaueſte mit den praktiſchen Prinzipien zuſammen.

Die exacten Wiſſenſchaften, ſagt Kant, erklären die Naturerſcheinungen durch die nothwendige Verknüpfung mechaniſcher Urſachen. Nun giebt es aber Erſcheinungen, welche ſich auf keine Weiſe durch die bloße Wirkung mechaniſcher Urſachen erklären laſſen; auf dieſe alſo muß man die teleologiſchen Ideen anwenden.

Dieſe Behauptung Kants bedarf einer zweifachen Berichtigung. Einerſeits nämlich, hat Kant, wie uns ſcheint, ſeinem teleologiſchen Prinzip ein zu enges Gebiet angewieſen; andrerſeits, hat er die Wirkungen deſſelben innerhalb dieſes Gebiets zu weit ausgedehnt. Nach unſrer Anſicht, ſind es nicht blos die organiſchen Naturweſen, welche ein Prinzip der Entwicklung, eine, der Reflexion unzugängliche und unberechenbare Bildungskraft enthalten; eine ſolche iſt vielmehr, wenn auch in verſchiedenen Graden, allen Naturweſen eigen. Zwar iſt allerdings das organiſche Leben der höchſte Ausdruck und die vollendetſte Darſtellung dieſes Bildungsprinzips in der Natur; allein auch in dem Geſetze, wonach das Flüſſige

Digitized by Google

ſich kryſtalliſirt; in der Adhäſion und Cohäſion, welche die zerſtreuten Körpertheilchen zu einer einzigen Totalität verbindet; in der Ausdehnung oder Stetigkeit der Luft und des Waſſers äußert ſich jene bildende Naturkraft oder, wenn man ſo will, jene Zweckurſache; die Vorſtellung, welche wir uns von dem Weſen der Ausdehnung, der Cohäſion oder der Kryſtalliſation machen, giebt uns ebenſowenig einen vollſtändigen Begriff dieſes Naturproceſſes, als der iſt, welchen wir von dem Leben und der Bewegung organiſcher Körper haben. Wir meſſen zwar die Seiten des Kryſtalls und den Raum, welchen ein feſter Körper oder eine Flüſſigkeit einnimmt, allein weder die Anſchauung, noch die Reflexion, noch die mathematiſche Berechnung können uns begreiflich machen, welches die innere Kraft ſei, vermöge deren eine Flüſſigkeit zum Kryſtall anſchießt, bald ein Sechseck, bald ein Achteck bildend; vermöge deren der Magnet das Eiſen anzieht; vermöge deren Sauerſtoff und Waſſerſtoff, in ihrer Verbindung und gegenſeitigen Durchdringung, ein neues Element, das Waſſer, hervorbringen u. ſ. w. Mit einem Worte, überall in der Natur ſehen wir Nichts, als vollendete Thatſachen, abgeſchloſſene Formen, fertige Reſultate; niemals aber ſehen wir die Kraft ſelbſt, d. h. die Kraft im Momente ihres Wirkens. Wir verſuchen zwar, die ſchaffende Natur mitten in ihrem raſchen und ſtetigen Laufe zu erfaſſen; allein, ſo oft wir wähnen, ſie mit unſerer Hand zu erreichen, iſt ſie uns ſchon wieder entſchlüpft und wir ſehen nur die Spuren, welche ſie zurückgelaſſen hat.

Wir können alſo jetzt, nachdem wir das teleologiſche Prinzip Kants in der oben bemerkten Weiſe weiter ausgedehnt haben, demſelben folgende Faſſung geben. Jede beſondere Daſeinsform oder Exiſtenz iſt das Reſultat eines eigenthümlichen Bildungstriebes; dieſen Bildungstrieb ver-

Digitized by Google

mögen wir jedoch nicht unmittelbar zu erkennen, ſondern blos annäherungsweiſe, nämlich, durch Beobachtung und Berechnung der Wirkungen, welche derſelbe auf die übrigen Subſtanzen äußert, und des Widerſtandes, welchen er ihren Einwirkungen entgegenſetzt. So z. B. meſſen wir die Kraft des Magnets durch das Gewicht des Eiſens, welches er an ſich zieht; d. h. wir vergleichen die höhere Kraft der Adhäſion mit der niedern Kraft der Gravitation, und bilden uns dadurch eine mittelbare, annähernde Vorſtellung von jener erſtern Kraft. Allein die eigentliche Natur der Anziehungskraft vermögen wir nicht zu erklären, und darum erſcheint ſie uns als das Unberechenbare in der Natur, als Dasjenige, was nach blos mechaniſchen Geſetzen nicht begreiflich iſt. Je höher nun und vollkommener dieſes Prinzip der Entwicklung in einem Weſen iſt, deſto größer wird der Abſtand zwiſchen dieſem innern Leben deſſelben, deſſen Vorhandenſein wir ahnen, und den äußeren Formen oder Wirkungen dieſer Kraft, welche allein wir ſinnlich zu erkennen und zu berechnen vermögen; deſto mehr ſind wir daher auch geneigt, dieſes Prinzip als ein den Bildungsgeſetzen der einfacheren, niederen Subſtanzen Ungleichartiges, einer höhern, geiſtigen Ordnung der Dinge Angehöriges zu betrachten. Die Analyſe eines Sandkornes zeigt uns eine Maſſe gleichartiger Theilchen, zu einer Einheit verbunden; das Prinzip dieſer Einheit iſt alſo auch nur ein einziges und einfaches. Wenn wir dagegen eine Pflanze zerlegen, ſo finden wir eine Menge verſchiedenartiger Stoffe, welche uns auf die Idee von eben ſo vielen verſchiedenen Bildungsacten oder Bildungsprinzipien führen, aus denen wir dann erſt wieder, durch Vergleichungen und Verknüpfungen mancherlei Art, ein höchſtes Bildungsprinzip, die eigentliche Subſtanz der Pflanze, gewinnen müſſen. Daher geſchieht es nun, daß wir in jenem

Digitized by Google

erſtern Falle das Prinzip der Entwicklung oder der Verknüpfung der einzelnen Theilchen kaum als etwas Beſonderes, von dieſen Theilchen ſelbſt Unterſchiedenes anſehen, daß wir die Bildung des Sandkornes als eine rein mechaniſche Naturwirkung betrachten; während wir dagegen die Bildung der Pflanze, weil dieſe auf einem minder einfachen Prinzipe beruht, einem andern, als einem blos mechaniſchen Geſetze, nämlich, einem teleologiſchen Prinzipe zuſchreiben. Recht erwogen, iſt dieſer ganze Unterſchied doch nur ein Unterſchied des Grades, denn in beiden Fällen iſt eine Wirkung oder Kraft vorhanden, welche wir auf dem Wege der blos mechaniſchen oder quantitativen Berechnung nicht zu reproduciren und zu erklären im Stande ſind; die Anziehungskraft, vermöge deren die einzelnen Theilchen eines Sandkornes ſich um einen gemeinſamen Mittelpunkt zu einem Ganzen gruppiren, iſt ebenſowenig für uns begreiflich, d. h. durch ihre ſinnlich wahrnehmbaren Wirkungen berechenbar, als die organiſirende Kraft der Pflanze; wir können daher mit demſelben Rechte, mit welchem wir das organiſche Leben der Pflanze durch die Idee der Zweckmäßigkeit erklären, auch die Bildung des Sandkornes auf eben dieſe Idee beziehen.

Dies iſt, nach unſrer Anſicht, die Bedeutung des teleologiſchen Prinzips in den Naturwiſſenſchaften. Dieſes Prinzip iſt, um es nochmals zu wiederholen, nichts Anderes, als das allgemeine Geſetz der Entwicklung, welches in allen Naturweſen, wenn auch unter verſchiedenen Formen, thätig iſt und welches allerdings mit dem Prinzipe unſrer formalen oder quantitativen Erkenntniß in einem natürlichen, niemals auszugleichenden Widerſpruche ſteht. Kant hat alſo Unrecht, wenn er dieſes Prinzip ausſchließlich den organiſchen Naturweſen zueignet; er hat aber auch darin Unrecht, daß er es als eine beſondere, gewiſſermaßen übernatürliche Kraft be-

trachtet, während es doch gerade das wahre Weſen aller Naturdinge iſt.

Allein daſſelbe teleologiſche Prinzip tritt auch bei Kant unter einem praktiſchen Geſichtspunkte auf. Die ganze Natur, ſagt er, verfolgt einen großen Zweck; dieſer Zweck iſt: die Vervollkommnung und das Glück des Menſchen. Dieſer Gedanke iſt unſtreitig erhaben und eines Philoſophen würdig; nur liegt darin eine Zweideutigkeit verborgen, die wir heben müſſen. Die Natur ſoll das Mittel für einen Zweck ſein, welcher in der Vollkommenheit und dem Glück des Menſchen beſteht. Dies kann auf zweierlei verſchiedene Weiſen ſtattfinden. Entweder, iſt die Beziehung der Natur auf den Menſchen und der gemeinſame Zweck, welchen Beide verfolgen, das Werk eines beſonderen Weſens, welches über Beiden ſteht und Beiden die Richtung vorſchreibt, die ſie nehmen ſollen; oder, der Menſch bedient ſich der Natur als eines Mittels zu ſeinem Glücke und zu ſeiner Vervollkommnung, lediglich durch den Antrieb und unter Leitung ſeines inneren Geſetzes der Entwickelung, der freien Thätigkeit. Kant nimmt das Erſtere an, nämlich, daß der Menſch und die Natur einen gemeinſamen Zweck verfolgen, welcher ihnen durch einen höhern Willen vorgezeichnet ſei. Nach der Anſicht Kants, hat Gott die Natur und den Menſchen in der Abſicht geſchaffen, dieſen Letzteren glücklich zu machen, und die ganze Welt iſt Nichts, als ein Abbild der Ideen oder Zweckbegriffe Gottes. Allein dieſe Annahme hebt die menſchliche Freiheit völlig auf. Wenn der Menſch nicht nach den Geſetzen ſeiner Freiheit handelt, ſondern lediglich die Ideen eines andern Weſens ausführt, ſo iſt er ein bloßes Werkzeug deſſelben, ein Automat. Alſo auch in praktiſcher Hinſicht fällt das teleologiſche Prinzip mit der Idee einer ſtetigen Entwicklung der Menſchheit zuſammen, wie wir dieſes ſchon oben, in der

Digitized by Google

Kritik der praktiſchen Vernunft, weitläuftiger auseinandergeſetzt haben; die Vorſtellung eines beſondern, durch einen fremden Willen den Menſchen vorgezeichneten Zwecks muß gänzlich davon ausgeſchieden werden.

So haben wir denn den Verſuch gewagt, die teleologiſchen Anſichten Kants zu verdeutlichen und zu berichtigen. Wie mangelhaft indeſſen auch hierbei deſſen Theorie erſchien, ſo hat ſie doch das unbeſtrittene Verdienſt, daß ſie zuerſt die Idee einer fortſchreitenden Entwicklung aller Naturweſen in die Philoſophie eingeführt und die geiſtloſen, unfruchtbaren Abſtractionen der alten Teleologie vernichtet hat. Früher nämlich, war das teleologiſche Prinzip in der Philoſophie ein Univerſalmittel, um alle ſchwierige Probleme der Naturwiſſenſchaft, der Moral und der Geſchichte mit einem Worte zu löſen. Der Naturforſcher, welcher eine Erſcheinung nicht zu erklären wußte, berief ſich auf die göttliche Weisheit, welche es für gut befunden habe, ein ſolches Naturereigniß herbeizuführen oder einem Weſen gewiſſe unbekannte Kräfte und Eigenſchaften zu verleihen. Der Geſchichtsforſcher, ſtatt die natürlichen Urſachen eines hiſtoriſchen Factums aufzuſuchen, machte die Menſchen und die Natur zu Werkzeugen für irgend einen angeblichen Zweck der Vorſehung, den er ſich willkührlich bildete. Der Moralphiloſoph endlich betrachtete gleichfalls alle Wirkungen der Natur und alle Handlungen des Menſchen als bloße Mittel zur Vollziehung eines göttlichen Rathſchluſſes, welcher dem Menſchen in der Natur und ſeinem eigenen Bewußtſein offenbar werde. Dieſe Willkühr in der Anwendung der teleologiſchen Begriffe hat Kant für immer aufgehoben, indem er denſelben die Idee einer progreſſiven Entwicklung zur Grundlage gab und es dem Verſtand zur Pflicht machte, überall nach den mechaniſchen Urſachen, nach den äußeren, formalen Bedingungen jener

Digitized by Google

Entwicklung zu forſchen, indem er alſo, um uns ſeines eigenen Ausdrucks zu bedienen, den conſtitutiven Gebrauch der teleologiſchen Begriffe aufhob und ihnen blos die Geltung regulativer Ideen zugeſtand. Zugleich erhielt die teleologiſche Betrachtung bei Kant, ſtatt des früheren, religiös beſchaulichen, einen mehr praktiſchen Charakter, da er den höchſten Zweck der geſammten Natur und aller ihrer Entwicklungen in die ſtetige und unbeſchränkte Vervollkommnung des Menſchen ſetzte.

Die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik der praktiſchen Vernunft und die Kritik der Urtheilskraft ſind die drei Hauptwerke Kants und die drei Haupttheile ſeines Syſtems; ſie beziehen ſich auf die drei Hauptvermögen des menſchlichen Bewußtſeins, den Verſtand, die Vernunft und die Urtheilskraft. Zwar nimmt Kant eigentlich nur zwei ſolcher Vermögen an, nämlich, die theoretiſche und die praktiſche Vernunft, wovon die erſtere uns allgemeine Begriffe für unſre Erkenntniſſe, die letztere aber höchſte Geſetze für unſre Handlungen darbietet. Dieſe beiden Vermögen theilen ſomit unter ſich das ganze Gebiet der Objecte, indem der Verſtand alle Gegenſtände der Erfahrung umfaßt, die Vernunft aber ſich auf das Ueberſinnliche bezieht. Die Urtheilskraft iſt alſo blos ein mittleres Vermögen, ein Vermögen, welches bald unter ſelbſtſtändigen Formen auftritt, als poetiſches Gefühl oder als Einbildungskraft, bald ſich mit dem einen oder dem andern jener beiden Grundvermögen verbindet, indem ſie ihren teleologiſchen Begriffen theils die Kategorien des Verſtandes, theils die praktiſchen Prinzipien der Vernunft zur Grundlage giebt. Die äſthetiſchen Empfindungen ſtehen am Wenigſten in Beziehung zu den ſtrengen Regeln der beiden anderen Vermögen und

Digitized by Google

bilden gleichsam ein neutrales Gebiet, auf welchem sich zwar bisweilen Verstand und Vernunft begegnen, doch ohne sich zu bekämpfen oder um den Vorrang zu streiten. Die teleologischen Begriffe dagegen bilden in gewisser Hinsicht den Uebergang von den theoretischen zu den praktischen Prinzipien; die Vernunft, welche, als theoretisches Vermögen, überall in der Natur nur eine mechanische Nothwendigkeit oder einen blinden Zufall erblickt, fühlt sich durch die teleologischen Ideen über den engen Kreis dieser mechanischen und formalen Kenntnisse hinausgeführt und in den Stand gesetzt, das ganze System der Naturwesen ihren eigenen praktischen Zwecken unterzuordnen. Wie der Mensch der Herr der Natur ist, so herrscht in dem Menschen sein moralisches oder geistiges Theil über alle andere Richtungen seines Bewußtseins, den Verstand, die Einbildungskraft, das Gefühl. Die moralische Vervollkommnung und Entwicklung des Menschen ist der letzte und höchste Zweck der Welt; es ist auch der höchste Zweck der Philosophie.

Digitized by Google

Darstellung und Kritik der übrigen Werke Kants, der Anthropologie, der Pädagogik, der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten, der Philosophie der Geschichte und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Außer jenen drei Hauptwerken Kants, welche wir eben analysirt haben, giebt es noch viele andere, welche theils die Grundideen des Philosophen entwickeln und auf die Einzelheiten der Erfahrung anwenden, oder auch blos dazu dienen, das System der philosophischen Lebensanschauung zu vervollständigen und diejenigen Theile der menschlichen Erkenntniß abzuhandeln, welche sich für eine streng logische Deduction weniger eignen. Unter denjenigen Schriften, welche diese letztere Aufgabe verfolgen, müssen wir vor allen die Anthropologie und die Pädagogik nennen. Die Anthropologie Kants betrachtet den Menschen in seinen mannigfachen Beziehungen zur Natur und zur Gesellschaft; die Pädagogik handelt von der physischen, moralischen und intellectuellen Ausbildung desselben. Beide Werke sind voll von geistreichen Bemerkungen und praktischen Erfahrungen, beide behandeln ihren Gegenstand von einem freien Standpunkte aus mit Gründlichkeit und Klarheit. Das Talent der Beobachtung, welches Kant bei dieser Gelegenheit entwickelt, ist um so bewundernswerther, als ihm die meisten der Mittel fehlten, durch welche in der Regel ein solches Talent gebildet wird. Kant hat niemals große Reisen gemacht, ja er ist kaum über den Umkreis

Digitized by Google

von Königsberg hinausgekommen; er hat keinen Theil an dem öffentlichen Leben genommen; er ist nie Familienvater, nie verheirathet gewesen. Bei einer solchen abgezogenen Lebensweise hat, er gleichwohl eine tiefe Kenntniß nicht nur der Natur, sondern auch des Menschen und der Gesellschaft zu erlangen gewußt. Begabt mit einer lebhaften Einbildungskraft und mit einem Geist, welcher ebenso scharf zu beobachten, als tiefsinnig zu combiniren verstand, nahm er jede Gelegenheit wahr, seine Ideen zu entwickeln und seine Kenntnisse zu bereichern, und suchte sich abwechselnd durch Lectüre, durch geselligen Umgang und durch eine ausgebreitete Correspondenz zu bilden. Die Umgebungen, in denen er lebte, waren hierfür äußerst günstig; Königsberg, ein wohlhabender und belebter Handelsplatz, durch seine Verbindungen mit der See in mannigfachem Verkehr mit den entferntesten Ländern, besaß außerdem noch von den Zeiten her, wo es Mittelpunkt eines eigenen Reichs und Sitz einer Hofhaltung gewesen war, reiche Elemente einer höheren geistigen und geselligen Bildung und ein höher entwickeltes öffentliches Leben, als man es in jenen Gegenden suchen sollte — Vorzüge, welche es bis auf die neueste Zeit erhalten und noch unlängst auf so glänzende Weise bewährt hat.

Demnächst haben wir von den naturphilosophischen Schriften Kants zu sprechen. Kant hat die exacten Wissenschaften gründlich studirt; allein, damit nicht zufrieden, glaubte er den empirischen Beobachtungen eine festere Grundlage durch die Ideen der Metaphysik geben zu müssen; er suchte eine Philosophie der Natur zu begründen. Diese Idee findet sich besonders ausgeführt in einem größeren Werke Kants, unter dem Titel: „Metaphysik der Natur.“ In dieser Metaphysik der Natur versucht Kant die Prinzipien seiner Kritik auf die Naturerscheinungen anzuwenden, und mit

Digitized by Google

Hülfe derſelben das Weſen und die Geſetze der Bewegung, der Materie u. ſ. w. zu entwickeln. Die Philoſophie der Natur umfaßt, nach Kant, vier Theile: die Phoronomie, die Dynamik, die Mechanik und die Phänomenologie. Die Phoronomie handelt von den allgemeinen und quantitativen Bedingungen der Bewegung; die Dynamik betrachtet die Bewegung als das bildende Prinzip der Materie; die Mechanik beſtimmt die Verhältniſſe der verſchiedenen in Bewegung befindlichen Körper; die Phänomenologie endlich ſpricht von der Modalität der Bewegung, d. h. von den Formen, unter denen die Bewegung uns erſcheint. Die Materie erklärt Kant für das Product zweier entgegengeſetzter Kräfte, der Anziehung und der Abſtoßung, oder der Centripetal- und der Centrifugalkraft.

Der Metaphyſik der Natur entſpricht die Metaphyſik der Sitten als das Hauptwerk Kants für die praktiſche Philoſophie. Die Metaphyſik der Sitten, welche den Zweck hat, die Prinzipien der praktiſchen Vernunft zu entwickeln, theilt ſich in zwei Theile: die Tugendlehre und die Rechtslehre. Die Tugendlehre entwickelt die Ideen der Tugend und der Pflicht; ihre vier Hauptabtheilungen ſind: die Dogmatik, die Caſuiſtik, die Didaktik oder Katechetik und die Ascetik.

Die Rechtslehre befaßt unter ſich das Privatrecht und das öffentliche Recht. Das öffentliche Recht zerfällt wieder in drei Theile, nämlich: das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Es ſei uns erlaubt, aus dieſer Theorie des öffentlichen Rechts die wichtigſten Sätze anzuführen.

Der Staat gründet ſich, nach Kant, auf den Geſellſchaftsvertrag und auf die Souverainität des Volks. Die Urrechte aller Bürger ſind: die perſönliche Freiheit, die

Digitized by Google

politiſche Freiheit und die Gleichheit. Es beſtehen im Staate drei öffentliche Gewalten: die geſetzgebende, die vollziehende und die richterliche Gewalt. Die geſetzgebende Gewalt iſt beim Volke; die vollziehende liegt in der Hand eines Individuums oder einer Mehrheit von Individuen, kraft eines Mandats des Volks; das Volk kann die Beſchlüſſe des Monarchen vernichten und ihn abſetzen, allein nicht ihn ſtrafen; der Monarch iſt unverletzlich. Die richterliche Gewalt wird durch eine Jury ausgeübt, deren Mitglieder vom Volke erwählt werden. Auf dieſer Theilung der drei Gewalten und auf ihrem geſetzmäßigen Zuſammenwirken beruht die Wohlfahrt des Staats.

Dies ſind die politiſchen Grundſätze, zu denen ſich Kant in dem angeführten Werke bekennt. Wie man ſieht, enthält dieſe Theorie im Weſentlichen nichts Anderes, als die, ſchon lange in England in praktiſcher Geltung beſtehenden, damals aber eben durch zwei große Revolutionen, die nordamerikaniſche und die franzöſiſche, zur allgemeinen Anerkennung gelangten conſtitutionellen Prinzipien. In der That hatten namentlich die franzöſiſchen Ideen auch in Deutſchland Eingang gefunden und fingen an, die Grundfeſten des alten Feudalrechts zu erſchüttern. Kant hatte den Muth, dieſe Ideen unter einer wiſſenſchaftlichen Form aufzuſtellen und zu vertheidigen, und auf dieſe Weiſe den Anſtoß zu einer Umgeſtaltung des öffentlichen Rechts in Deutſchland zu geben. Allein die deutſchen Verhältniſſe waren für ein ſolches Unternehmen noch nicht reif; die abſolute Regierungsform beſtand noch in Deutſchland in ihrer ganzen Strenge und mit allen ihren hiſtoriſchen und feudalen Attributen; die Nation gehorchte dieſer Gewalt, mehr noch aus einem angeborenen Inſtincte und einer Art religiöſer Hingebung an das Beſtehende, als durch äußeren Zwang. Die Ideen von Freiheit

Digitized by Google

und Gleichheit, mit wie lebhafter Begeiſterung man ſie auch anfangs aufgenommen, ſchreckten doch bald den geſetzlichen und friedliebenden Geiſt der Deutſchen ab durch den blutigen Ausgang, welchen man die Revolution nehmen ſah. Auch Kant ward durch dieſen Ausgang der von ihm mit ſo großen Erwartungen begrüßten Revolution aufs Aeußerſte betroffen, und wenn er gleich den politiſchen Prinzipien, welche durch dieſelbe zur Geltung gelangt waren, ſeine Beiſtimmung fortwährend nicht verſagen konnte, ſo empörte ſich doch ſein ſtrenges Rechtsgefühl und ſeine legitime Geſinnung gegen den Grundſatz der Selbſthülfe des Volks wider die Ungerechtigkeiten ſeiner Obrigkeit, wie ihn die Revolution proclamirt hatte. Aus ſolchen Stimmungen entſtand der „Anhang zur Rechtslehre," welcher ſomit eigentlich nur gegen die Ausſchweifungen der politiſchen Freiheit, die Anarchie, gerichtet war, allein freilich dabei nicht ſtehen blieb, ſondern auch manche der in der Rechtslehre vertheidigten politiſchen Prinzipien beſchränkte und theilweiſe widerrief.

Das Volk, heißt es in dieſem Anhange, hat nicht das Recht, ſich den Anordnungen des Staatsoberhaupts zu widerſetzen, ſelbſt dann nicht, wenn dieſe Anordnungen geſetzwidrig und despotiſch ſein ſollten; es hat blos das Recht, bei dem Monarchen über die Misbräuche der Regierung Beſchwerde zu führen und um Abſtellung dieſer Misbräuche auf dem Wege einer, von dem Regenten ausgehenden Reform zu bitten; niemals aber darf es ſeine verletzten Rechte durch eine Revolution wiederherzuſtellen ſuchen. Iſt jedoch eine Revolution ausgebrochen, iſt die herrſchende Dynaſtie entſetzt und eine neue Regierung, mit einer neuen Verfaſſung, an die Stelle der alten getreten, ſo muß auch die nunmehr beſtehende Ordnung der Dinge heilig gehalten und der neu eingeſetzten Gewalt derſelbe Gehorſam geleiſtet werden,

wie der früheren. Jedoch verliert der entthronte Monarch dadurch keineswegs seine Ansprüche auf die Krone, wenn er denselben nicht durch einen freiwilligen Act der Abdankung entsagt.

Die Volksvertreter, sagt Kant weiter, denken in der Regel wenig daran, die Rechte und Freiheiten ihrer Committenten zu vertheidigen, sondern suchen vielmehr nur Aemter für sich und ihre Verwandten und machen sich zu willigen Werkzeugen der despotischen Absichten der Regierung. Daher sind die repräsentativen Formen eine bloße Täuschung und begünstigen weit mehr den Despotismus, als die Freiheit, indem sie die Regierungshandlungen mit der Autorität der Volksvertretung decken.

An einer andern Stelle erklärt sich allerdings Kant für die Republik, als die beste aller Regierungsformen, und zwar aus dem Grunde, weil in der Republik das Gesetz selbst herrsche, nicht der Wille einer einzelnen Person oder einer Körperschaft.

Das Völkerrecht handelt von dem Kriege, den Friedensschlüssen, der Neutralität und der Idee eines allgemeinen Völkercongresses, durch welchen ein ewiger Friede verbürgt sein soll.

Das Weltbürgerrecht endlich beruht auf dem Handelsverkehr der verschiedenen Nationen unter einander. Der Verkehr, d. h. der gegenseitige Austausch der Producte der verschiedenen Länder ist, nach der Ansicht Kants, ein Postulat des Rechts. Denn, sagt Kant, jede Nation hat ein gewisses Recht auf den Mitgebrauch der Erzeugnisse aller andern Länder. Die mächtigen Hebel dieses internationalen Verkehrs sind die Schifffahrt und die Kolonisation; doch darf die Letztere nicht mit Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit verknüpft sein, sie darf nicht die Eingeborenen der Landstriche,

Digitized by Google

welche man in Beſitz nimmt, rechtlos vertreiben oder gar ausrotten. Auch der größte Vortheil, der dadurch für die Civiliſation gewonnen wird, kann nicht die kleinſte Ungerechtigkeit entſchuldigen, welche man unter dieſem Vorwande übt.

Kant hat ſeine politiſchen Ideen, welche er hier im unmittelbaren Zuſammenhange mit dem Ganzen ſeiner praktiſchen Philoſophie darſtellt, auch noch in andern Schriften auf mehr aphoriſtiſche Weiſe entwickelt. Ein vollſtändiges Syſtem der Politik, von philoſophiſchem Standpunkte aus, zu bearbeiten, ſcheint längere Zeit hindurch eine Lieblingsidee Kants geweſen zu ſein, deren Ausführung jedoch durch ſein vorgerücktes Alter verhindert ward. Von den kleineren politiſchen Abhandlungen erwähnen wir hier vorzugsweiſe den Aufſatz: „Zum ewigen Frieden," einen zweiten, welcher über den Gemeinſpruch: „Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis," namentlich in ſeiner Anwendung auf das Recht und die Politik, ſich verbreitet, und hauptſächlich gegen Hobbes die Theorie vom ſtaatsbürgerlichen Vertrage, gegen Moſes Mendelsſohn die Idee einer fortſchreitenden Entwickelung der Menſchheit und der Möglichkeit eines ewigen Friedens vertheidigt; endlich auch die Abhandlung: „Was iſt Aufklärung?" Ohne uns hier auf eine eigentliche Analyſe und Kritik dieſer Schriften einzulaſſen (da die in denſelben entwickelten Prinzipien keine andere ſind, als die auch in der Rechtslehre dargeſtellten), glauben wir doch, einzelne Stellen daraus anführen zu müſſen, worin ſich Kants politiſche Geſinnung beſonders klar abſpiegelt oder welche zur Beurtheilung der Richtigkeit und Fruchtbarkeit ſeiner philoſophiſchen Prinzien, in ihrer Anwendung auf die allgemeinen ſocialen Verhältniſſe, beitragen können.

In der Schrift: „Zum ewigen Frieden," entwickelt

Digitized by Google

Kant zuerſt die ſtaatsrechtlichen und namentlich völkerrechtlichen Grundſätze, welche die praktiſche Vernunft, das Rechtsgeſetz, enthält. Er ſtellt dieſelben dar unter der Form von „Präliminar- und Definitivartikeln zum ewigen Frieden unter den Staaten.“ Die Präliminarartikel heißen:

1) Es ſoll kein Friedensſchluß für einen ſolchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.

2) Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.

3) Stehende Heere ſollen mit der Zeit ganz aufhören.

4) Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.

5) Kein Staat ſoll ſich in die Verfaſſung und Regierung eines andern Staates gewaltthätig einmiſchen.

6) Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem andern ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen, als da ſind, Anſtellung von Meuchelmördern, Giftmiſchern, Brechung der Capitulationen, Anſtiftung des Verraths in dem bekriegten Staate.

Hierauf folgen drei Definitivartikel, nämlich:

1) „Die bürgerliche Verfaſſung in jedem Staate ſoll republikaniſch ſein,“ d. h. ſie ſoll die Freiheit, Gleichheit und Selbſtſtändigkeit aller Staatsbürger, folglich auch deren entſcheidende Mitwirkung bei allen öffentlichen Angelegenheiten zum Prinzipe haben. Kant meint, der Bürger, auf welchen alle Laſten und Uebel des Kriegs zurückfallen, werde ſich wohl bedenken, ſeine Einwilligung dazu zu geben, während das Staatsoberhaupt, wenn dieſem allein die Entſchei-

Digitized by Google

dung über Krieg und Frieden anheimgegeben sei, weit unbedenklicher Krieg anfange, „da der Monarch, der (bei einer solchen Verfassung) nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dergl. m. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüße, diesen also wie eine Art von Lustparthie aus unbedeutenden Ursachen beschließen und, der Anständigkeit halber, dem, dazu allezeit fertigen, diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben überlassen könne.“

2) „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalism freier Staaten gegründet sein.“

3) „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“

Das Interessanteste in dieser Abhandlung ist die Art und Weise, wie Kant die Ausführbarkeit jener idealen Vernunftgesetze in der Wirklichkeit der gegebnen Staatenverhältnisse nachzuweisen versucht. Wohl einsehend, daß Das, was sein *soll*, deshalb noch nicht immer und überall wirklich *ist*, forscht er nach einer „Garantie des ewigen Friedens,“ und findet dieselbe in nichts Andrem, als dem, nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit eingerichteten *Naturmechanismus*. Diese Idee, welche eine Anwendung der in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft aufgestellten Prinzipien auf die Politik enthält, findet sich in folgenden Sätzen entwickelt:

„Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin, *Natur*, aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht, selbst wider ihren Willen, emporkommen zu lassen und darum, gleich als Nöthigung einer, ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, *Schicksal*, bei Erwägung aber ihrer Zweck-

Digitized by Google

mäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache, Vorsehung genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf sie schließen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen, einen Begriff zu machen; deren Verhältniß und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist."

Was hat nun die Natur gethan, wodurch eine Gewährleistung für die Herstellung eines rechtlichen Verhältnisses unter den Menschen auf der ganzen Erde gegeben wäre?

Die Natur hat für den Menschen, gemäß den Zwecken seiner thierischen Existenz, die Erde so eingerichtet, daß derselbe überall leben und sich erhalten kann.

Sie hat aber auch, um alle Gegenden der Erde zu bevölkern, die Menschen durch den Krieg (der in dem menschlichen Wesen begründet ist) in die entferntesten und selbst unwirthbarsten Theile der Erde getrieben.

Aber auch den Vernunftzwecken der Menschen kommt die Natur durch ihre mechanischen Gesetze entgegen.

Sie zwingt die Menschen durch ihre eignen selbstsüchtigen Meinungen zur Beschränkung dieser Neigungen, zur Unterordnung unter ein allgemeines Rechtsgesetz und eine bürgerliche Verfassung, und bereitet dadurch den Zustand der

Digitized by Google

Gesetzlichkeit, Gleichheit und Freiheit Aller vor, den die Vernunft in der Idee anstrebt.

Sie sichert die Selbstständigkeit der Staaten gegen die Eroberungspläne herrschsüchtiger Staatsoberhäupter, gegen die Verschmelzung in eine Universalmonarchie (welche stets einen seelenlosen Despotismus erzeugt, der zuletzt in Anarchie übergeht), und zwar bedient sie sich hierzu zweier Mittel, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen, „die zwar," sagt Kant, „den Hang zum wechselseitigen Hasse und den Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch, bei anwachsender Kultur und allmäliger Annäherung der Menschen, zu größerer Einstimmung in den Prinzipien, zum Einverständniß in einen Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus, durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaften Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird."

„So wie nun die Natur (fährt Kant fort) weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich, durch List oder Gewalt, vereinigen möchte, so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege zusammen nicht bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volk bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (freilich nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn

große Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, sich nur höchst selten zutragen und noch seltner glücken.

Auf diese Art garantirt die Natur, durch den Mechanism in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt, und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht blos chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.''

Gestützt auf diese Idee, daß nämlich die Naturordnung selbst, in ihrer höhern Zweckmäßigkeit, mit dem Vernunftgesetz oder der Rechtsidee übereinstimme, behauptet nun Kant auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer mit den strengen Moral- und Rechtsbegriffen einhelligen, einer wahrhaft moralischen Politik, welche also nicht, als bloße Klugheitslehre (wie die gewöhnliche Politik allerdings thut), die Menschen und die Verhältnisse nach ihren willkührlichen Zwecken zu lenken trachtet, sondern lediglich auf die Erfüllung des Vernunftgebots ausgeht, in der sichern Ueberzeugung, daß dieser Vernunftzweck erreichbar sein müsse. Höchst bedeutsam — auch noch für unsre Zeit — ist der Grundsatz, welchen Kant als Unterscheidungsmerkmal der sittlichen und der unsittlichen Politik aufstellt. Er heißt:

1) ,,Alle, auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht.''

2) ,,Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, um ihren Zweck nicht zu verfehlen, stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen.''

Zu diesen Sätzen müssen wir eine kurze Bemerkung machen. Vollkommen stimmen wir dem letztern Satze bei, daß Maßregeln, welche das Licht der Publicität, das Urtheil der öffentlichen Meinung nicht nur nicht scheuen, sondern

Digitized by Google

ſogar ſuchen und dadurch erſt rechte Kraft gewinnen, daß ſolche Maßregeln dem Prinzip einer ſittlichen Politik angemeſſen und für das wahre Wohl des Staats und aller ſeiner Bürger erſprießlich ſein müſſen.

Dagegen möchten wir nicht unbedingt die in dem erſtern Satze ausgeſprochene Anſicht theilen. Kant führt als Beweis für dieſelbe an, daß, wenn z. B. die Unterthanen eines Staats gegen das Staatsoberhaupt ſich empören wollten, die öffentliche Bekanntmachung dieſes Entſchluſſes ihr Vorhaben ſogleich vereiteln würde, woraus folge, daß dieſes Vorhaben ſelbſt unrecht ſei. Dies ſcheint uns in doppelter Hinſicht unrichtig. Einmal nämlich, könnte wohl ein Aufruhr gleich von Anfang an ſo allgemein und folglich ſo übermächtig ſein, daß die Theilnehmer daran recht gut wagen dürften, ihre Abſichten öffentlich auszuſprechen; ja es könnte ſogar dies für ihre Zwecke nothwendig ſein, um nämlich Sympathien unter dem Volke zu erregen und noch mehr Theilnehmer an ſich zu ziehen (wir erinnern hierbei nur an die franzöſiſche Revolution von 1830, welche keineswegs eine Folge geheimer Machinationen war, denn die Journale predigten ganz öffentlich die Nothwendigkeit eines Widerſtandes gegen die Ordonnanzen); ſodann aber müßte man, nach dieſer Maxime, noch weiter gehen, wo man dann zuletzt auf Abſurditäten kommen würde. Wenn z. B. in einem Staate ein allmächtiger Miniſter despotiſch regierte, ſo würde doch gewiß, ſelbſt nach Kants Theorie, jeder Unterthan das vollkommenſte Recht haben, ſich über dieſen Despotismus beim Staatsoberhaupte zu beklagen. Gleichwohl aber dürfte Keiner dieſe Abſicht laut werden laſſen, denn, ſobald der Miniſter davon erführe, würde er wahrſcheinlich den Beſchwerdeführer, ehe derſelbe zum Monarchen gelangte, auf eine oder die andere Weiſe beſeitigen und alſo die Ausführung ſeines Vorhabens hindern. Ebenſo falſch

Digitized by Google

iſt die Behauptung, daß die Vereinigung mehrerer Staaten zum Angriff auf einen übermächtigen, der ihre Selbſtſtändigkeit durch ſeine Uebermacht bedroht, — doch ohne vorhergegangene wirkliche Beleidigung von Seiten dieſes letztern — darum unrecht ſei, weil, wenn dieſer Plan vorher bekannt würde, der große Staat die kleineren, vor ihrer Vereinigung, verſchlingen würde. Denn, angenommen, daß eine Beleidigung gegen einen dieſer kleinern Staaten von Seiten des größern ſtattgefunden hätte, ſo würde gleichwohl, wenn der beleidigte Staat die Abſicht merken ließe, ſich mit andern zur Erwiderung dieſer Beleidigung und zum Schutz gegen den Beleidiger zu verbinden, aller Wahrſcheinlichkeit nach, das Verfahren des Letztern ganz das nämliche ſein, wie in dem von Kant geſetzten Falle, woraus deutlich erhellt, daß eine ſolche Politik des kleinen Staates, ſich nämlich gegen einen großen offen aufzulehnen, zwar in jedem Falle höchſt unklug, aber doch keineswegs in allen den Fällen ungerecht ſein würde, in welchen wir, nach dem von Kant angegebenen Kriterium, dies anzunehmen befugt wären.

Allerdings aber iſt die größtmögliche Oeffentlichkeit aller Staatsmaximen und Staatsacte das ſicherſte Mittel zur Herſtellung eines wahrhaft rechtlichen, ſittlichen und ſocialen Verhältniſſes ſowohl zwiſchen den verſchiedenen Theilen eines und deſſelben Gemeinweſens, als auch unter den getrennten Gemeinweſen ſelbſt, und wenn Kant die ganze, ungeheure Macht und die ſittliche Bedeutung der öffentlichen Meinung noch nicht hinlänglich klar begriff, ſo iſt es immer ein großer Vorzug ſeines politiſchen Syſtems, zumal wenn man es mit denen ſpäterer Philoſophen, die alſo der Neuzeit näher ſtanden, vergleicht, daß er die Publicität, die Offenheit, Geradheit und Wahrhaftigkeit als die ſicherſten Grundlagen einer weiſen und ſittlichen Politik erkannte.

Auch in der zweiten der angeführten Abhandlungen erklärt sich Kant für die unbedingte Preßfreiheit oder, wie er es nennt, „die Freiheit der Feder," als eine Forderung der Vernunft, als ein unverlierbares Recht jedes Staatsbürgers, und zugleich als das einzige Mittel, um den Unterthanen vor Rechtsverletzungen durch das Staatsoberhaupt sicher zu stellen. Man muß sich hierbei erinnern, daß Kant das Recht des offnen Widerstandes gegen das Staatsoberhaupt für durchaus unstatthaft erklärte. Die gesetzlichen Bürgschaften aber, welche in der Trennung der Gewalten, in der Zustimmung der Volksvertretung zu den Gesetzen, in der Verantwortlichkeit der Minister u. a. m. liegen, wenn sie auch unserm Philosophen, der Theorie nach, nicht unbekannt waren (er erwähnt die meisten derselben ausdrücklich in seiner Rechtslehre), mochten ihm doch, eben weil er sie nur in der Theorie oder aus einer entfernten und unvollständigen Beobachtung ihrer Folgen kannte, unzureichend oder gar bedenklich erscheinen, wie dies seine Bemerkung über die Volksvertretung in dem Anhange zur Rechtslehre bestätigt. So blieb ihm allerdings, zum Schutze gegen Misbrauch der Oberherrschaft, Nichts übrig, als die Forderung unbedingter Redefreiheit. Er begründet diese Forderung in folgenden Sätzen.

„Der nichtwiderspenstige Unterthan muß annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin, da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist, das Unrecht aber, welches ihm, seiner Meinung nach, widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht; so muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniß zustehen, seine Meinung über Das, was

von den Verfügungen deſſelben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Weſen zu ſein ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren oder einer Sache unkundig ſein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten (und darin beſchränken ſich auch die Federn einander ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo Viel, als, ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem Letzteren, deſſen Wille blos dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen, als Bürgern, Befehle giebt, alle Kenntniß von Dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniſſe einzuflößen, daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staat erregt werden dürften, heißt ſo Viel, als, ihm Mistrauen gegen ſeine eigene Macht oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken.

Es muß in jedem gemeinen Weſen ein Gehorſam unter dem Mechanismus der Staatsverfaſſung nach Zwangsgeſetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geiſt der Freiheit ſein, da Jeder in Dem, was allgemeine Menſchenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu ſein verlangt, daß dieſer Zwang rechtmäßig ſei, damit er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Der Erſtere, ohne den Letzteren, iſt die veranlaſſende Urſache aller geheimen Geſellſchaften. Denn es iſt ein Naturberuf der Menſchheit, ſich, vornämlich

in Dem, was den Menſchen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Geſellſchaften alſo würden wegfallen, wenn dieſe Freiheit begünſtigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung Kenntniſſe kommen, die ihre eigene, weſentliche Abſicht befördern, als dadurch, daß ſie den in ſeinem Urſprung und in ſeinen Wirkungen ſo achtungswürdigen Geiſt der Freiheit ſich äußern läßt?"

Wir fügen endlich noch eine Stelle aus der Abhandlung Kants über die Aufklärung bei, worin die Denk- und Schreibfreiheit beſonders in Beziehung auf Religionsſachen vertheidigt und ſomit eine Frage berührt wird, welche eben jetzt die öffentliche Meinung in Deutſchland in ſo lebhafte Bewegung geſetzt hat. Kant ſagt daſelbſt:

„Ein Publicum kann nur langſam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von perſönlichem Depotism und gewinnſüchtiger oder herrſchſüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen, ſondern neue Vorurtheile werden ebenſowohl, als die alten, zum Leitfaden des gedankenloſen großen Haufens dienen.

Zu dieſer Aufklärung aber wird Nichts erfordert, als Freiheit; und zwar die unſchädlichſte unter Allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die, von ſeiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räſonnirt nicht! Der Officier ſagt: räſonnirt nicht, ſondern exercirt! Der Finanzrath: räſonnirt nicht, ſondern bezahlt! Der Geiſtliche: räſonnirt nicht, ſondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt ſagt: räſonnirt, ſo Viel Ihr wollt und worüber Ihr wollt; aber gehorcht!) Hier iſt überall Einſchränkung der Freiheit. Welche Einſchränkung aber iſt der Aufklärung hinderlich? welche nicht, ſondern ihr wohl

gar beförderlich? Ich antworte: der öffentliche Gebrauch ſeiner Vernunft muß jederzeit frei ſein, und der allein kann Aufklärung unter Menſchen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derſelben aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſein, ohne doch darum den Fortſchritt der Aufklärung ſonderlich zu hindern. Ich verſtehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche ſeiner Vernunft denjenigen, den Jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leſewelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewiſſen, ihm anvertrauten bürgerlichen Poſten oder Amte von ſeiner Vernunft machen darf. Nun iſt zu manchen Geſchäften, die in das Intereſſe des gemeinen Weſens laufen, ein gewiſſer Mechanism nothwendig, vermittelſt deſſen einige Glieder des gemeinen Weſens ſich blos paſſiv verhalten müſſen, um durch eine künſtliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet oder wenigſtens von der Zerſtörung dieſer Zwecke abgehalten zu werden. Hier iſt es nun freilich nicht erlaubt, zu räſonniren, ſondern man muß gehorchen. Sofern ſich aber dieſer Theil der Maſchine zugleich als Glied eines gemeinen Weſens, ja ſogar der Weltbürgergeſellſchaft anſieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der ſich an ein Publicum im eigentlichen Verſtande durch Schriften wendet, kann er allerdings räſonniren, ohne daß dadurch die Geſchäfte leiden, zu denen er zum Theil als paſſives Glied angeſetzt iſt. So würde es ſehr verderblich ſein, wenn ein Officier, dem von ſeinem Obern Etwas anbefohlen wird, im Dienſte über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieſes Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienſte Anmerkungen zu machen und dieſe dem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann ſich nicht weigern, die

Digitized by Google

ihm auferlegten Abgaben zu leiſten; ſogar kann ein vorwitziger Tadel ſolcher Auflagen, wenn ſie von ihm ſelbſt geleiſtet werden ſollen, als ein Scandal, das allgemeine Widerſetzlichkeiten veranlaſſen könnte, beſtraft werden. Eben derſelbe handelt deſſenungeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unſchicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit ſolcher Ausſchreibungen öffentlich ſeine Gedanken äußert. Ebenſo iſt ein Geiſtlicher verbunden, ſeinen Katechismusſchülern und ſeiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, ſeinen Vortrag zu thun, denn er iſt auf dieſe Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja ſogar den Beruf dazu, alle ſeine ſorgfältig geprüften und wohlgemeinten Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorſchläge wegen beſſerer Einrichtung des Religions- und Kirchenweſens, dem Publicum mitzutheilen. Es iſt hierbei auch Nichts, was dem Gewiſſen zur Laſt gelegt werden könnte. Denn, was er zufolge ſeines Amts, als Geſchäftsträger der Kirche, lehrt, Das ſtellt er als Etwas vor, in Anſehung Deſſen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, ſondern das er nach Vorſchrift und im Namen eines Andern vorzutragen angeſtellt iſt. Er wird ſagen: unſere Kirche lehrt Dieſes oder Jenes; Das ſind die Beweisgründe, deren ſie ſich bedient. Er zieht alsdann allen praktiſchen Nutzen für ſeine Gemeinde aus Satzungen, die er ſelbſt nicht mit voller Ueberzeugung unterſchreiben würde, zu deren Vortrag er ſich gleichwohl anheiſchig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich iſt, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigſtens doch nichts der innern Religion Widerſprechendes darin angetroffen wird. Denn, glaubte er das Letztere darin zu finden, ſo würde er ſein Amt mit Gewiſſen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Ge-

Digitized by Google

brauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist blos ein Privatgebrauch, weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so große Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er, als Priester, nicht frei, und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, genießt einer unbeschränkten Freiheit, sich seiner Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn, daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber, sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, berechtigt sein, sich eidlich auf ein gewisses, unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und, vermittelst dieser, über das Volk zu führen, und diese sogar zu verewigen? Ich sage: Das ist ganz unmöglich. Ein solcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlecht abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig, — und sollte er auch durch die obere Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbinden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiterzuschreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmtheit gerade in diesem Fortschreiten besteht, und die Nachkommen sind also vollkommen

Digitized by Google

dazu berechtigt, jene Beſchlüſſe, als unbefugter und frevelhafter Weiſe genommen, zu verwerfen. Der Probirſtein alles Deſſen, was über ein Volk als Geſetz beſchloſſen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk ſich ſelbſt wohl ein ſolches Geſetz auferlegen könnte? Nun wäre Das wohl, gleichſam in der Erwartung eines Beſſeren, auf eine beſtimmte, kurze Zeit möglich, um eine gewiſſe Ordnung einzuführen, indem man es zugleich jedem der Bürger, vornehmlich dem Geiſtlichen, frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. h. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung ſeine Anmerkungen zu machen, indeſſen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einſicht in die Beſchaffenheit dieſer Sachen öffentlich ſo weit gekommen und bewährt worden, daß ſie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorſchlag vor den Thron bringen könnten, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die ſich etwa, nach ihren Begriffen der beſſeren Einſicht, zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden laſſen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfaſſung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menſchen, ſich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menſchheit zur Verbeſſerung gleichſam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenſchaft nachtheilig zu machen, iſt ſchlechterdings unerlaubt.

Wenn der Monarch nur darauf ſieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbeſſerung mit der bürgerlichen Ordnung zuſammen beſtehe, ſo kann er ſeine Unterthanen übrigens machen laſſen, was ſie um ihres Seelenheils willen zu thun für nöthig finden; Das geht ihn Nichts an, wohl aber, zu verhüten, daß Einer den Andern gewaltthätig hindere, an

der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinem Vermögen zu arbeiten. Es thut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierein mischt, sowohl wenn er Dies aus eigner höchster Einsicht thut, als auch, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Unterthanen zu unterstützen.“

In einem andern Werke, betitelt: „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit vom weltbürgerlichen Standpunkte aus,“ erklärt sich Kant folgendermaßen über die Entwickelung des Menschengeschlechts: Jeder Mensch, sagt er, hat die Bestimmung, seine Kräfte und Talente zu vervollkommnen. Diese Bestimmung kann jedoch der Einzelne nur sehr unvollkommen erreichen; denn Mancher hat kaum seine Ausbildung begonnen, so wird dieselbe durch den Tod unterbrochen. Folglich, schließt Kant, bedarf es für das große Werk der Kulturentwickelung der vereinigten Kräfte des ganzen menschlichen Geschlechts. Es bedarf einer Fortpflanzung der Mittel und Ideen der Civilisation von Individuum zu Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht, damit jedes Individuum und jede Zeit die Resultate der vorhergegangenen Kulturstufe aufnehme und vervollständige. Die Einzelnen sterben, die Menschheit stirbt nicht aus.

Die Natur hat dem Menschen den Trieb der Selbsterhaltung gegeben, durch welchen er instinctartig sein sinnliches Dasein fristet und fortpflanzt; allein weise hat sie es so eingerichtet, daß er für die Befriedigung der höhern Bedürfnisse seines Lebens den freien Gebrauch seiner geistigen Kräfte nöthig hat. Um ihn zur Entwickelung dieser Kräfte anzuspornen, hat sie zwei mächtige Triebfedern in ihn gelegt: die Eigenliebe und den Trieb der Geselligkeit. Als geselliges Wesen, sucht der Mensch die Verbindung mit andern Men-

Digitized by Google

ſchen, und vermöge ſeiner Eigenliebe ſtrebt er, der Erſte unter ſeines Gleichen zu ſein. Dies Streben treibt ihn zur Thätigkeit an und ſetzt alle Federn ſeines Geiſtes in Bewegung.

Um jedoch das Gleichgewicht unter dieſen beiden, ſich bekämpfenden Trieben herzuſtellen, bedarf die Geſellſchaft beſtimmter Bürgſchaften und Einrichtungen, öffentlicher Gewalten und einer zugleich ſtarken und freiſinnigen Regierung. Auch müſſen die äußeren Beziehungen der verſchiedenen Staaten zu einander in demſelben Geiſte geordnet ſein, und, ſtatt ſich zu bekämpfen, müſſen die Nationen ſich vereinigen und ein allgemeines Völkerbündniß auf der Grundlage des Rechts und der Civiliſation bilden. Dieſe Verbrüderung aller Nationen iſt der große Weltzweck, den die Natur oder, richtiger, die Vorſehung dem menſchlichen Geſchlechte vorgezeichnet hat, und welchen dieſes mit täglich erhöhter Kraft zu erreichen ſtrebt. Die Geſchichte lehrt uns, daß die Menſchheit ſich dieſem Ziele in einem ſtetigen Fortgange genähert hat, daß ein Volk nach dem andern aus dem urſprünglichen Zuſtande der Rohheit in den der Kultur und Aufklärung übergegangen iſt, und daß ſich das Bedürfniß eines dauerhaften Friedens und einer allgemeinen Aſſociation in allen Staaten immer lebhafter fühlbar macht, ein Beweis, daß die kosmopolitiſchen Ideen der Philoſophen nicht bloße Träume ſind, ſondern eine Wahrheit werden können.

Wir können uns nicht verſagen, hier die eignen Worte Kants anzuführen. „Die Staaten," ſagt derſelbe, „ſind jetzt ſchon in einem ſo künſtlichen Verhältniſſe gegen einander, daß keiner in der inneren Kultur nachlaſſen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren; alſo iſt, wo nicht der Fortſchritt, dennoch die Erhaltung dieſes Zweckes der Natur ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten derſelben ziemlich geſichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt auch

Digitized by Google

nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Verhältnisse zu fühlen. Dieselbe Freiheit geht aber allmälig weiter. Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit Anderer zusammen bestehen kann, zu suchen, so hemmet man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes und hiermit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Thun und Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben, und so entspringt allmälig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein großes Gut, welches das menschliche Geschlecht sogar von der selbstsüchtigen Vergrößerungsabsicht seiner Beherrscher ziehen muß, wenn sie nur ihren eigenen Vortheil verstehen. Diese Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinaufgehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß haben. Obgleich z. B. unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten und überhaupt zu Allem, was das Weltbeste betrifft, vorjetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg schon zum Voraus verrechnet ist, so werden sie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die obzwar schwachen und langsamen eigenen Bemühungen ihres Volks in diesem Stücke wenigstens nicht zu hindern. Endlich wird selbst der Krieg allmälig nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so

Digitized by Google

bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluß, den jede Staatserschütterung in unserem, durch seine Gewerbe so sehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, so merklich, daß sich diese durch ihre eigne Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten und so Alles von Weitem zu einem künftigen großen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen, und dieses giebt Hoffnung, daß, nach manchen Revolutionen der Umbildung, endlich Das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schooß, worinn Alle ursprünglich entwickelt worden, dereinst einmal zu Stande kommen werde.“

Ob wohl Kant in der heiligen Allianz und den europäischen Conferenzen die Verwirklichung seiner Idee erblicken würde?

Am Schlusse dieses Aufsatzes (welcher zuerst 1784 in der „Berliner Monatsschrift“ erschien) bespricht Kant die Möglichkeit und den Werth eines Versuchs, „die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommne bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten.“ Er sagt hierüber Folgendes:

„Es ist zwar ein befremdlicher und, dem Anscheine nach, ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf, daß die Natur, selbst im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht

Digitized by Google

ohne Plan und Endabsicht verfahre, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und, ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanismus ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Großen, als ein System darzustellen. Denn, wenn man von der griechischen Geschichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere und gleichzeitige aufbehalten worden, wenigstens beglaubigt werden muß, — anhebt; wenn man derselben Einfluß auf die Bildung und Misbildung des Staatskörpers des römischen Volks, und des letzteren Einfluß auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt, dabei aber die Staatengeschichte anderer Völker, sowie deren Kenntniß durch eben diese aufgeklärten Nationen allmälig zu uns gelanget ist, episodisch hinzuthut: so wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile (der wahrscheinlicherweise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze und auf das Staatsverhältniß Acht hat, insofern Beide durch das Gute, welches sie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künste und Wissenschaften) emporzuheben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, sie wiederum zu stürzen, so doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende, noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete: so wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht blos zur Erklärung des so verworren Spiels menschlicher Dichtungen oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der

Digitized by Google

Menſchen, wenn man ſie gleich als unzuſammenhängende Wirkung einer regelloſen Freiheit anſah, gezogen hat); ſondern es wird (was man, ohne einen Naturplan vorauszuſetzen, nicht mit Grund hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung in weiter Ferne vorgeſtellt wird, wie ſie ſich endlich doch zu dem Zuſtande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in ſie legte, völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine ſolche Rechtfertigung der Natur — oder beſſer der Vorſehung — iſt kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen beſondern Geſichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftloſen Naturreiche zu preiſen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des großen Schauplatzes der oberſten Weisheit, der von allem Dieſem den Zweck enthält, — die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben ſoll, deſſen Anblick uns nöthigt, unſere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Abſicht anzutreffen, uns dahin bringt, ſie nur in einer andern Welt zu hoffen?

Daß ich mit dieſer Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen, blos empiriſch abgefaßten Hiſtorie verdrängen wollte, wäre Misdeutung meiner Abſicht; es iſt nur ein Gedanke von Dem, was ein philoſophiſcher Kopf (der übrigens ſehr geſchichtskundig ſein müßte) noch aus einem andern Standpunkte verſuchen könnte. Ueberdem muß die, ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaßt, doch einen Jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen, wie es unſere ſpäteren Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach

Digitized by Google

einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkte Dessen, was sie interessirt, nämlich, Desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen. Hierauf aber Rücksicht nehmen, ingleichen auf die Ehrbegierde, sowohl der Staatsoberhäupter, als ihrer Diener, um sie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die späteste Zeit bringen kann: Das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Versuche einer solchen philosophischen Geschichte geben."

Wie lebhaft unsren Philosophen die Idee von der fortschreitenden Entwickelung der Menschheit beschäftigte, ergiebt sich daraus, daß er immer von Neuem darauf zurückkommt. So enthalten seine kleinern Schriften unter Anderm auch einen Aufsatz aus dem Jahre 1798, betitelt: „Erneuerte Frage, ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sei?" Kant behauptet einen solchen Fortschritt, sowohl Denen gegenüber, welche einen Stillstand, höchstens Kreislauf der Menschheit, als auch Denen, welche einen allmäligen Rückfall derselben in Rohheit und Barbarei annehmen. „Wir können," sagt er, „diese Behauptung, die allerdings, weil sie auf die Zukunft geht, eigentlich eine Art von Wahrsagerei ist, doch getrost wagen, sobald wir dieselbe an eine Begebenheit in der Gegenwart dergestalt anzuknüpfen vermögen, daß wir in dieser den Keim eines solchen Fortschritts der Menschheit, die Tendenz des Menschengeschlechts nach unendlicher Entwickelung und nach Erreichung eines höchsten Vernunftzweckes nachweisen, wenn auch nur im Allgemeinen und, der Zeit wie der Art ihrer Verwirklichung nach, unbestimmt. Und welche Begebenheit bezeich-

Digitized by Google

net denn wohl Kant als diejenige, in der ſich jene Tendenz der Menſchheit zum Fortſchritt unwiderleglich kundgebe? Keine andere, als: die franzöſiſche Revolution. „Dieſe Begebenheit," heißt es in dem erwähnten Aufſatze, „iſt das Phänomen nicht einer Revolution, ſondern der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht ſelbſt errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher beſtandene ſtatutariſche zerſtört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfaſſung hinzuſtreben, welche nicht kriegsſüchtig ſein kann, nämlich, der republikaniſchen, die es entweder ſelbſt der Staatsform nach ſein mag, oder auch nur nach der Regierungsart, bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen), den Geſetzen analogiſch, die ſich ein Volk ſelbſt nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde, den Staat verwalten zu laſſen.

Nun behaupte ich, dem Menſchengeſchlechte, nach den Aſpecten und Vorzeichen unſerer Tage, die Erreichung dieſes Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortſchreiten deſſelben zum Beſſern, auch ohne Sehergeiſt, vorherſagen zu können, denn ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte vergißt ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menſchlichen Natur zum Beſſeren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprinzipien im Menſchengeſchlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbeſtimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte. Aber wenn der bei dieſer Begebenheit beabſichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution oder Reform der Verfaſſung eines Volks gegen das Ende noch fehlſchlüge, oder, nachdem dieſe

Digitized by Google

einige Zeit gewährt hätte, doch wieder Alles ins Gleis gebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagen), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch Nichts von ihrer Kraft. Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und, ihrem Einflusse nach auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände, in Erinnerung gebracht und zur Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte, da denn, bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde."

Hieraus mag man erkennen, wie allgemein und wie gewaltig der Eindruck war, den die französische Revolution in Deutschland hervorbrachte, wenn selbst ein so tiefer, so besonnener, so nüchterner Denker, wie Kant, in einem so vorgerückten Alter, den Anfangspunkt einer neuen Epoche voll weltbürgerlicher Hoffnungen und philosophischer Ideale darin zu erblicken glaubte!

Zwei Hindernisse stehen, nach Kants Ansicht, dem raschen und glücklichen Fortschreiten der Gesellschaft zu einer freien und vernunftgemäßen Verfassung entgegen, — der Mangel an Publicität und die Selbsttäuschung der Völker über die wahre Beschaffenheit ihrer Constitutionen. „Das Verbot der Publicität," sagt Kant, „verhindert den Fortschritt eines Volks zum Bessern, selbst in Dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich blos sein natürliches Recht angeht." Eine Selbsttäuschung der Völker sieht Kant darin, daß sie glauben, eine wahre Verfassung zu haben, während sie doch nur die Ver-

Digitized by Google

faſſungsformen beſitzen und eine ſchlaue Regierung ſich eben dieſer Formen bedient, um die Nation deſto gewiſſer zu unterdrücken und zu brandſchatzen.

Noch zwei wichtige Fragen ſucht Kant bei dieſer Gelegenheit zu beantworten, nämlich zuerſt: „Welches werden denn nun eigentlich die äußeren Wirkungen dieſes Fortſchritts der Menſchheit zum Beſſern ſein?“ „Nicht eine erhöhte Moralität,“ antwortet er darauf, „ſondern nur eine Vermehrung der Legalität, der pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder ſie auch veranlaßt ſein mögen. Wir müſſen, ſagt er, hierbei ganz von den idealen Anforderungen der Vernunft, der Pflicht, abſehen, da wir es nur mit den Erſcheinungen der Sittlichkeit, mit den äußern Thaten der Menſchen zu thun haben. Es wird alſo z. B. mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Proceſſen, mehr Zuverläſſigkeit im Worthalten, mehr Folgſamkeit in Anſehung der Geſetze ſtattfinden, theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverſtandenem eignen Vortheile, und dieſe Legalität wird ſich auch auf die äußern Verhältniſſe der Völker gegeneinander erſtrecken, ohne daß dabei die moraliſche Grundlage im Menſchengeſchlechte im Mindeſten vergrößert werden darf, als wozu eine Art von neuer Schöpfung, ein übernatürlicher Einfluß erforderlich ſein würde. Denn wir müſſen uns von Menſchen in ihren Fortſchritten zum Beſſern auch nicht zu Viel verſprechen, um nicht dem Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung der Philoſophen gern für Träumereien eines überſpannten Kopfes halten möchte.“

Die zweite Frage, die ſich Kant ſelbſt ſtellt, iſt: „In welcher Ordnung allein kann der Fortſchritt zum Beſſeren erwartet werden?“ Die Antwort darauf lautet: „Nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, ſondern durch den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung

Digitized by Google

der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchsten, in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter Kultur, es endlich dahin kommen werde, nicht blos gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen läßt; denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern dem Staate zur Last kommen müssen, der Staat aber dagegen, seinerseits, zu Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie Büsching es klagt), weil er Alles zum Kriege braucht; sondern das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformire und, statt Revolution, Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite. Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst erzogen werden müssen, so ist, bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effect begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn sie unsichtbar, Vorsehung heißt) als positiver Bedingung, für Das aber, was hierin von Menschen erwartet und gefordert werden kann, blos negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich, daß sie das größte Hinderniß des Moralischen, den Krieg, der diesen immer rückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich, als Angriffskrieg, ganz

Digitized by Google

ſchwinden zu laſſen ſich genöthigt ſehen werden, um eine Verfaſſung einzuſchlagen, die, ihrer Natur nach, ohne ſich zu ſchwächen, auf ächte Rechtsprinzipien gegründet, beharrlich zum Beſſeren fortſchreiten kann.“

Kant hat dieſelben Anſichten noch in mehrern andern Abhandlungen niedergelegt. Wir müſſen geſtehen, daß wir uns durch dieſe Betrachtungen Kants weit mehr befriedigt fühlen, als durch die in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft ausgeſprochenen Grundſätze. Ueberhaupt kann man die Bemerkung machen, daß Kant, ſo oft er einen Gegenſtand vom blos empiriſchen Standpunkte aus, als einfacher Beobachter, behandelt und ſich lediglich von ſeinem geſunden Verſtand und ſeinem Inſtinct des Rechts und der Wahrheit leiten läßt, zu weit richtigern und naturgemäßeren Folgerungen gelangt, als wenn er ſich durch die abſtracten Prinzipien ſeiner Philoſophie und durch die Sucht nach ſyſtematiſcher Einheit beherrſchen läßt.

Wir kommen endlich noch auf die Religionsphiloſophie Kants. Das Hauptwerk für dieſelbe heißt: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“

Die meiſten Philoſophen vor Kant hatten die Moral auf die Religion gegründet; Kant gründete die Religion auf die Moral. Die Religionslehren, ſagt er, können niemals Gegenſtand einer theoretiſchen Erkenntniß für uns werden und haben folglich für uns keinen andern Werth, als den ihrer praktiſchen Anwendung. Das einzige Kriterium für die Wahrheit oder Falſchheit eines religiöſen Dogmas iſt deſſen Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit zu den Forderungen der praktiſchen Vernunft.

Zwei Syſteme ſpalten die Theologie: der Naturalismus und der Supernaturalismus. Der Naturalismus leugnet geradezu nicht nur die Wirklichkeit, ſondern auch die

Digitized by Google

Möglichkeit einer geoffenbarten Religion. Der Supernaturalismus dagegen behauptet, die Offenbarung sei nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig, damit der Mensch das Wahre und Gute erkenne. Die Vermittlung zwischen beiden Extremen bildet der Rationalismus. Der Rationalismus leugnet nicht die Möglichkeit oder selbst die Wirklichkeit einer Offenbarung; er bestreitet ebensowenig die relative Nützlichkeit derselben (insofern sie nämlich Dasjenige, was unsre Vernunft vielleicht durch sich allein erst später gefunden haben würde, uns früher mittheilt), wohl aber leugnet er deren absolute Nothwendigkeit und nimmt von den religiösen Dogmen nur diejenigen an, deren Nützlichkeit und Nothwendigkeit durch einen Ausspruch der praktischen Vernunft bewahrheitet wird.

Dies ist die Grundlage der natürlichen oder allgemeinen Religion, welche der Rationalismus dem Offenbarungsglauben entgegensetzt. Dieser Letztere stützt sich auf eine geschichtliche Thatsache, welche aber noch keineswegs durch hinlängliche Beweise beglaubigt und überdies für unsren Verstand unbegreiflich ist; die natürliche Religion dagegen geht von den angeborenen Gesetzen unsres Bewußtseins, von den Prinzipien unsrer praktischen Vernunft aus. Nach den Grundsätzen dieser natürlichen Religion, lassen sich alle religiöse Dogmen in einen einzigen Begriff zusammenfassen, in den Begriff nämlich der sittlichen Vervollkommnung des Menschen. Der Mensch, sagt Kant, hat in sich ein sittliches Prinzip oder eine angeborene Richtung seines freien Willens auf das Moralgesetz hin. Allein zu gleicher Zeit hat der Mensch auch eine unwillkührliche Neigung zum Bösen; er hat Leidenschaften, Triebe, Begierden. Auf diesem Gegensatz zweier Naturen im Menschen, der sinnlichen und der geistigen Natur, beruht dessen sittliche Freiheit. Der Mensch ist also nicht zum

Bösen prädeſtinirt, wie dies die Vertheidiger der Erbſünde annehmen; ebenſowenig kann er über die verderblichen Folgen ſeiner Vergehen durch die freie Gnadenwahl Gottes hinweggehoben werden; vielmehr, wenn der Menſch ſündigt, ſo ſündigt er vermöge ſeiner moraliſchen Freiheit; wenn er ſich beſſert, ſo iſt auch ſeine Rückkehr zum Guten lediglich die Wirkung eines freien Entſchluſſes ſeines Willens. Gott kann alſo den Menſchen nicht der eignen Anſtrengungen für ſeine ſittliche Vervollkommnung überheben; er kann ihm weder die Kraft zu dieſer Vervollkommnung durch ein unmittelbares Gnadengeſchenk mittheilen, noch auch ihn der Glückſeligkeit theilhaftig machen ohne ein entſprechendes Verdienſt; wohl aber kann er den menſchlichen Willen in ſeiner Richtung auf das Gute kräftigen und befeſtigen; er kann über die Mängel und Lücken ſeiner ſittlichen Vervollkommnung hinwegſehen und ihm das ernſte Streben nach Vollkommenheit als wirkliche Vollkommenheit anrechnen, indem es für den Menſchen überhaupt unmöglich iſt, ſich jemals bis zu dem abſolut Guten zu erheben.

Dieſe Idee, daß nämlich der Menſch durch ſeinen ſittlichen Willen über ſeine ſinnliche Natur triumphiren ſolle, iſt auf eine ſichtbare und individuelle Weiſe in der Perſon Chriſti repräſentirt.

Die Idee Chriſti hat daher bei Kant weniger eine hiſtoriſche, als vielmehr eine allegoriſche Bedeutung. Chriſtus iſt ihm der Repräſentant der Menſchheit; was in Bezug auf dieſe, als Ideal, als höchſte Aufgabe ihres Daſeins und inſofern auch als höchſter Endzweck der Schöpfung, als höchſte Offenbarung Gottes gedacht wird, nämlich, ſittliche Vollkommenheit, das ſtellt die chriſtliche Religion unter der geſchichtlichen Perſon ihres Stifters als eine wirklich vorhandene Thatſache vor. Dieſes geſchichtliche Factum, d. h. daß

wirklich ein ſolcher ſittlich vollkommner Menſch gelebt habe, können wir nun recht wohl annehmen; nur dürfen wir dabei das eigentlich praktiſche Moment dieſer Idee, nämlich, die Aufforderung, welche ſie für uns enthält, einem ſolchen Beiſpiel nachzuahmen und die in uns liegende Idee der ſittlichen Vollkommenheit ebenfalls zu verwirklichen, nicht dadurch verwiſchen oder entkräften, daß wir einen ungebührlichen Werth auf die theoretiſche oder dogmatiſche Auffaſſung dieſer hiſtoriſchen Erſcheinung, auf die Frage wegen der natürlichen oder übernatürlichen Herkunft Chriſti u. ſ. w. oder gar auf deſſen Beglaubigung durch Wunder legen.

Somit finden wir alſo bei Kant ſchon die Keime, und zwar die ziemlich entwickelten Keime der ſogenannten mythiſchen Anſicht von Chriſtus, welche, als ſolche, zum förmlichen Syſtem ausgebildet, erſt faſt ein halbes Jahrhundert ſpäter in dem bekannten Werke von Strauß auftrat. Da dieſe Verwandtſchaft der Kantſchen Religionslehre mit der mythiſchen Theorie noch zu wenig hervorgehoben, von ſeinen Anhängern ſogar in Abrede geſtellt worden iſt, ſo wollen wir ſeine eigenen Worte aus dem obengenannten Werke anführen, durch die wir uns zur Annahme einer ſolchen Verwandtſchaft berechtigt glauben. Im zweiten Stück der Religionslehre, im erſten Abſchnitt, ſagt Kant, unter der Ueberſchrift: „Perſonificirte Idee des guten Prinzips," Folgendes:

„Das, was allein eine Welt zum Gegenſtande des göttlichen Rathſchluſſes und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, iſt die Menſchheit (das vernünftige Weltweſen überhaupt) in ihrer moraliſchen ganzen Vollkommenheit, wovon, als oberſte Bedingung, die Glückſeligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchſten Weſens iſt. Dieſer, allein Gott wohlgefällige Menſch „iſt in

ihm von Ewigkeit her;" die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus; er iſt ſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborner Sohn; „das Wort (das Werde!), durch welches alle andere Dinge ſind und ohne das Nichts exiſtirt, was gemacht iſt, denn um ſeinet, d. h. des vernünftigen Weſens in der Welt willen, ſo wie es, ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach, gedacht werden kann, iſt Alles gemacht." — „Er iſt der Abglanz ſeiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung ſeiner Geſinnungen können wir hoffen „Gottes Kinder zu werden;" u. ſ. w.

Zu dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, uns zu erheben, iſt nun allgemeine Menſchenpflicht, wozu uns auch dieſe Idee ſelbſt, welche von der Vernunft uns zur Nachſtrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber ſind, ſondern ſie in dem Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſein können, kann man beſſer ſagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen ſei, daß es die Menſchheit angenommen habe (denn es iſt nicht ebenſowohl möglich, ſich vorzuſtellen, wie der von Natur böſe Menſch das Böſe von ſelbſt ablege und ſich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die Menſchheit (die für ſich nicht böſe iſt) annehme und ſich zu ihr herablaſſe). Dieſe Vereinigung mit uns kann alſo als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angeſehen werden, wenn wir uns jenen göttlich geſinnten Menſchen, als Urbild für uns, ſo darſtellen, wie er, ob zwar heilig und als ſolcher, zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, dieſe gleichwohl im höchſten Maße übernimmt, um das Weltbeſte zu

Digitized by Google

befördern; dagegen der Menſch, der nie von Schuld frei iſt, wenn er auch dieſelbe Geſinnung angenommen hat, die Leiden, die ihm, auf welchem Wege es auch ſei, treffen mögen, doch als von ihm verſchuldet anſehen kann, mithin ſich der Vereinigung ſeiner Geſinnung mit einer ſolchen Idee, ob zwar ſie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit (mithin einer moraliſchen Vollkommenheit, ſo wie ſie an einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen möglich iſt) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menſchen, der nicht allein alle Menſchenpflicht ſelbſt auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beiſpiel das Gute in größtmöglichem Umfange um ſich auszubreiten, ſondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen verſucht, dennoch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode, um des Weltbeſten willen und ſelbſt für ſeine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. Denn der Menſch kann ſich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moraliſchen Geſinnung iſt, machen, als wenn er ſie mit Hinderniſſen ringend und unter größtmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend ſich darſtellt.

Im praktiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes (ſofern er vorgeſtellt wird, als habe er die menſchliche Natur angenommen) kann nur der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch ſelig) zu werden; d. i. Der, welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er glauben und auf ſich gegründetes Vertrauen ſetzen kann, er würde, unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden (ſo wie ſie zum Probirſtein jener Idee gemacht worden), dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig und ſeinem Beiſpiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben; ein ſolcher Menſch, und auch nur dieſer allein, iſt befugt, ſich für Denjenigen zu hal-

Digitized by Google

ten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.“

Sodann, in Bezug auf die objective Realität dieser Idee eines vorbildlichen Menschen, fährt Kant fort:

„Diese Idee hat ihre Realität, in praktischer Beziehung, vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer, moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein und wir müssen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, vorher beweisen, so würden wir ebensowohl Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unsrer Willkühr zu sein; denn, wie es möglich sei, daß die bloße Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenkliche, die von Vortheilen hergenommen werden, Das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und, das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt, als ein solches, schon in unserer Vernunft. Wer aber, um einen Menschen für ein solches, mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas Mehr, als was er sieht, d. i. einen gänzlich untadelhaften, ja, so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel; wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müßten, zur Beglaubigung fordert, der bekennt

zugleich hierdurch ſeinen moraliſchen Unglauben, nämlich, den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweiſe durch Wunder gegründeter Glaube (der nur hiſtoriſch iſt) erſetzen kann, weil nur der Glaube an die praktiſche Gültigkeit jener Idee, die in unſerer Vernunft liegt, moraliſchen Werth hat.

Ebendarum muß auch eine Erfahrung möglich ſein, in der das Beiſpiel von einem ſolchen Menſchen gegeben werde (ſo weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der inneren ſittlichen Geſinnung erwarten und verlangen kann); denn, dem Geſetz nach, ſollte billig ein jeder Menſch ein Beiſpiel zu dieſer Idee an ſich abgeben, wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt, weil ihr kein Beiſpiel in der äußern Erfahrung adäquat iſt, als welche das Innere der Geſinnung nicht aufdeckt, ſondern darauf, obzwar nicht mit ſtrenger Gewißheit, nur ſchließen läßt.

Wäre nun ein ſolcher, wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch zu einer gewiſſen Zeit gleichſam vom Himmel auf die Erde gekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beiſpiel eines Gott wohlgefälligen Menſchen an ſich gegeben hätte, ſo weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indeſſen, daß das Urbild eines ſolchen immer doch nirgend anders, als in unſerer Vernunft zu ſuchen iſt); hätte er durch alles Dieſes ein unabſehlich großes moraliſches Gutes in der Welt durch eine Revolution im Menſchengeſchlechte hervorgebracht; ſo würden wir doch nicht Urſache haben, an ihm etwas Anders, als einen natürlich erzeugten Menſchen anzunehmen (weil dieſer ſich doch auch verbunden fühlt, ſelbſt ein ſolches Beiſpiel an ſich abzugeben), obzwar dadurch eben nicht verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Menſch ſein könne. Denn in praktiſcher Abſicht kann die Vorausſetzung

Digitized by Google

des Letzteren uns doch Nichts helfen, weil das Urbild, welches wir dieſer Erſcheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menſchen) ſelbſt geſucht werden muß, deſſen Daſein in der menſchlichen Seele ſchon für ſich ſelbſt unbegreiflich genug iſt, daß man eben nicht nöthig hat, außer ſeinem übernatürlichen Urſprunge ihn noch in einem beſonderen Menſchen hypoſtaſirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines ſolchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur der praktiſchen Anwendung der Idee deſſelben auf unſere Nachfolge, nach Allem, was wir einzuſehen vermögen, eher im Wege ſein.

Eben derſelbe göttlichgeſinnte, aber ganz eigentlich menſchliche Lehrer würde doch nichtsdeſtoweniger von ſich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargeſtellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Geſinnung ſprechen, die er ſich ſelbſt zur Regel ſeiner Handlungen macht, die er aber, da er ſie als Beiſpiel für Andere, nicht für ſich ſelbſt ſichtbar machen kann, nur durch ſeine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen ſtellt. „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Es iſt aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beiſpiel eines Lehrers zu Dem, was er lehrt, wenn dieſes ohnedem für Jedermann Pflicht iſt, keiner andern, als der lauterſten Geſinnung deſſelben anzurechnen, wenn man keine Beweiſe des Gegentheils hat. Eine ſolche Geſinnung, mit allen, um des Weltbeſten willen übernommen Leiden, in dem Ideale der Menſchheit gedacht, iſt nun für alle Menſchen, zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der oberſten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Menſch die ſeinige derſelben, wie er es thun ſoll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unſrige iſt, ſofern dieſe in einem jener Geſinnung völlig und

ohne Fehl gemäßen Lebenswandel beſtehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung der Erſteren, um der Letzteren willen, wenn dieſe mit der Geſinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich ſein, obwohl, ſie ſich begreiflich zu machen, noch großen Schwierigkeiten unterworfen iſt.“

Dieſe Schwierigkeiten betreffen hauptſächlich das Dogma von der Rechtfertigung durch Chriſtum, eins der Grunddogmen der chriſtlichen Kirche. Wie ſoll dieſe Rechtfertigung gedacht werden? Wie läßt ſie ſich mit der Anſicht vereinigen, auf welcher der Kriticismus beruht, der Anſicht, daß der Menſch nur durch ſeine ſittliche Freiheit, durch die Autonomie des Sittengeſetzes in ihm tugendhaft, vollkommen und der Glückſeligkeit würdig werde?

Daß Kant nicht eine paſſive Heiligung oder Entſühnung des Menſchen durch eine in ihm wirkende wunderthätige Kraft Gottes, oder gar durch einen völlig unmotivirten Gnadenact deſſelben, annehme, wie dies allerdings das altkirchliche Dogma that, haben wir ſchon oben erwähnt. Das Dogma von der Heiligung und Verſöhnung muß daher in ſeiner Theorie ebenfalls eine allegoriſche und praktiſche Bedeutung erhalten. Ausgehend nämlich von der, ſchon in der Kritik der praktiſchen Vernunft begründeten Unterſcheidung zwiſchen der Idee der Vollkommenheit, nach welcher der Menſch ſtrebt, und der Unvollkommenheit der einzelnen Handlungen, durch welche er ſich dieſer Idee zu nähern ſucht, nimmt Kant an, der Menſch könne in der Geſinnung (gleichſam einer blos intelligiblen That) die Idee der ſittlichen Vollkommenheit und Heiligkeit realiſiren, d. h. das böſe Prinzip, welches in ſeiner Natur, als einer halb ſinnlichen, halb ſittlichen, urſprünglich liegt, überwinden, wenn ſchon die äußere Verwirklichung dieſer Idee, d. h. die wirkliche Ueberwindung der dem Menſchen anhaf-

tenden Fehler, Triebe, Leidenſchaften u. ſ. w. nur allmälig und vielleicht nie ganz vollſtändig von ſtatten gehe. Alſo, mit einem Worte, die Lauterkeit der Geſinnung ſteht ein für die Mangelhaftigkeit der Handlungen; Gott, der, vermöge ſeiner intellectuellen Anſchauung, die intelligible That des Menſchen, ſeine unmittelbar auf das Ganze der Tugend gerichtete Geſinnung, nicht den empiriſchen Act ſeiner nur ſucceſſiven Vervollkommnung berückſichtigt, nimmt jene Erſtere für genügend an, um danach dem Menſchen die Würdigkeit zur Glückſeligkeit und die Glückſeligkeit ſelbſt zuzuerkennen. Dieſe Rechtfertigung nun des Menſchen vor Gott durch die Heiligkeit ſeiner Geſinnung, welche ihn über die Folgen ſeiner empiriſchen Unvollkommenheiten hinweghebt, iſt ebenfalls vorbildlich dargeſtellt in Chriſtus, der perſoniſicirten Heiligkeit und Reinheit. Durch Chriſtus ſind wir gerechtfertigt und von Gott wieder angenommen, heißt: durch eine dem Beiſpiel Chriſti entſprechende, d. h. eine lautere, reine, beharrlich aufs Gute gerichtete Geſinnung verſöhnen wir Gott mit der Mangelhaftigkeit unſres, nur allmälig zum Beſſern fortſchreitenden Lebenswandels, machen wir uns der von ihm verheißenen Glückſeligkeit würdig und fähig.

Dazu gehört jedoch noch ein Moment, nämlich, die Abbüßung der frühern Schuld, damit der Gerechtigkeit Gottes Genüge geſchehe. Die Art, wie Kant dieſe Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit erklärt und mit der Idee eines perſönlichen Erlöſers in Verbindung bringt, iſt ſo eigenthümlich und künſtlich, daß wir, um dieſelbe nicht durch Uebertragung in andre Ausdrücke zu verwiſchen oder zu entſtellen, vorziehen, abermals Kants eigne Worte herzuſetzen.

„Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit," ſagt Kant, „beruht auf Folgendem. Der Richterſpruch eines Herzens-

kündigers muß als ein ſolcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Geſinnung eines Angeklagten, nicht aus den Erſcheinungen derſelben, den vom Geſetz abweichenden oder damit zuſammenſtimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menſchen eine über das in ihm vorher mächtige, böſe Prinzip die Oberhand habende gute Geſinnung vorausgeſetzt, und es iſt nun die Frage, ob die moraliſche Folge des Erſteren, die Strafe, (mit andern Worten, die Wirkung des Misfallens Gottes an dem Subject) auch auf ſeinen Zuſtand in der gebeſſerten Geſinnung könne gezogen werden, in der er ſchon ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens iſt. Da hier die Frage nicht iſt, ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen würde (als woran Niemand zweifelt), ſo ſoll ſie (in dieſer Unterſuchung) nicht als vor der Beſſerung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derſelben, da der Menſch ſchon im neuen Leben wandelt und moraliſch ein andrer Menſch iſt, dieſer ſeiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menſchen) angemeſſen angenommen werden; gleichwohl aber muß der höchſten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie ſtraflos ſein kann, ein Genüge geſchehen. Da ſie alſo weder vor, noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch nothwendig iſt, ſo würde ſie in dem Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt ihr angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. Wir müſſen alſo ſehen, ob in dieſem letzteren ſchon durch den Begriff einer moraliſchen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue, gutgeſinnte Menſch als von ihm (in anderer Beziehung) verſchuldete und als ſolche Strafen anſehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geſchieht. Die Sinnesänderung iſt

nämlich ein Ausgang vom Böſen und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menſchen, da das Subject der Sünde (mithin auch alle Neigungen, ſofern ſie dazu verleiten) abſtirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber, als intellectueller Beſtimmung, ſind nicht zwei, durch eine Zwiſchenzeit getrennte, moraliſche Acte enthalten, ſondern ſie iſt nur ein einziger, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich iſt. Das gute Prinzip iſt alſo in der Verlaſſung der böſen ebenſowohl als in der Annehmung der guten Geſinnung enthalten, und der Schmerz, der die erſtere rechtmäßig begleitet, entſpringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung in die gute iſt, als „das Abſterben am alten Menſchen, Kreuzigung des Fleiſches," an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Menſch in der Geſinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen, übernimmt, die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten (denn dieſer iſt moraliſch ein anderer), als Strafe gebührte. Ob er alſo gleich phyſiſch (ſeinem empiriſchen Charakter als Sinnenweſen nach betrachtet) eben derſelbe ſtrafbare Menſch iſt und als ein ſolcher von einem moraliſchen Gerichtshofe, mithin auch von ihm ſelbſt, gerichtet werden muß, ſo iſt er doch in ſeiner neuen Geſinnung (als intelligibles Weſen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem dieſe die That vertritt, moraliſch ein andrer, und dieſer, in ſeiner Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in ſich aufgenommen hat, oder (wenn wir dieſe Idee perſonificiren), dieſer ſelbſt trägt für ihn, und ſo auch für Alle, die an ihn (praktiſch) glauben, als Stellvertreter die Sündenſchuld, thut durch Leiden und Tod der höchſten Gerechtigkeit,

Digitized by Google

als Erlöser, genug, und macht, als Sachwalter, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. Hier ist nun derjenige Ueberschuß über das Verdienst der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit Das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und Welten) immer nur im bloßen Werden ist, (nämlich, ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein) uns, gleich als ob wir schon hier im vollen Besitz Desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch, so weit wir uns selbst kennen (unsere Gesinnungen nicht unmittelbar, sondern nur nach unseren Thaten ermessen), so daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammnißurtheil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnaden, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden."

Die Kirche ist zu betrachten als ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung. Weil nämlich der Mensch, so lange er auf sich allein und seinen Willen gewiesen ist, es niemals zu einem beharrlichen und zuverlässigen Tugendstreben bringt, niemals dem guten Prinzipe dauernd den Sieg über das böse zu verschaffen vermag, und weil namentlich im Zusammenleben der Menschen untereinander sich zahlreiche Versuchungen zum Bösen, zahlreiche Leidenschaften und sittliche Verirrungen

Digitized by Google

entwickeln, deshalb ist es Pflicht des Einzelnen, aus dem ethischen Naturzustande (wo Jeder nur sich selbst, nach seinem Gewissen, das Gesetz seines Handelns vorschreibt und auch alleiniger Richter seiner Handlungen ist) herauszutreten und sich mit Andern zur Errichtung eines ethischen Gemeinwesens zu verbinden. Ein solches ethisches Gemeinwesen (welches nicht blos die Bürger eines Staats, sondern alle Menschen umfassen soll) setzt eine allgemeine Gesetzgebung voraus, der sich Alle unterwerfen. In einem politischen Gemeinwesen geht die Gesetzgebung von der Gesammtheit aus, weil sie eine äußerliche, juristische ist; in einem ethischen Gemeinwesen, welches nur auf innerlichen oder Tugendgesetzen beruht, muß der Gesetzgeber ein Andrer sein, als das Volk selbst, doch aber auch wieder ein Solcher, dessen Gebote nothwendig mit den ethischen Pflichten und den Aussprüchen der praktischen Vernunft jedes Einzelnen zusammentreffen, welcher zugleich das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen und Jeden nach seinen Thaten zu richten vermag. Ein solcher Gesetzgeber ist Gott; der Begriff eines ethischen Gemeinwesens ist daher der Begriff eines Volkes Gottes unter ethischen Gesetzen. Man kann ein solches ethisches Gemeinwesen, wie es den Menschen als Ideal vorschwebt, die unsichtbare Kirche nennen. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen oder Offenbarungsglauben aus, und dieser Glaube wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet. Allein nothwendig hat ein jeder Kirchenglaube zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben, d. h. die praktische Vernunft mit ihren allgemeinen, ewigen Tugendgesetzen. Jeder statuta-

riſche Glaube iſt etwas Empiriſches, Zufälliges, Particulä-
res; er iſt nur die äußere, ſinnliche Form, das Vehikel des
wahren Vernunftglaubens, des durch ſich ſelbſt allgemein-
gültigen Sittengeſetzes. Sollte daher der Kirchenglaube Et-
was aufſtellen wollen, was dieſem Sittengeſetze widerſpricht
oder deſſen Erfüllung hindert, ſo würde dies nothwendig ver-
worfen werden müſſen. So z. B., wenn die Kirche den Glau-
ben an die ſtellvertretende Gnade Chriſti, d. h. die theoretiſche
Ueberzeugung, daß eine wirkliche, hiſtoriſche Perſon durch ihr
Verdienſt für uns genuggethan habe, für das einzige oder
Haupterforderniß zur Seligkeit ausgeben, das ſittliche Ver-
halten der Menſchen alſo als ein minder Weſentliches anſehen
wollte, was offenbar mit den Ausſprüchen der praktiſchen
Vernunft unverträglich wäre. Daher muß auch der Kirchen-
glaube allmälig in den reinen Religionsglauben übergehen,
ſich dadurch von allen ſolchen Beſchränktheiten reinigen und
zugleich ſich verallgemeinern; denn nur der reine Vernunft-
glaube iſt für alle Menſchen gültig, weil ſeine Ausſprüche
ſich aus dem Bewußtſein eines jeden Menſchen entwickeln
laſſen; der ſtatutariſche oder hiſtoriſche Glaube dagegen hat
nur particuläre Gültigkeit für Diejenigen, an welche die Ge-
ſchichte gelangt iſt, worauf er beruht, und enthält, wie alle
Erfahrungserkenntniß, nicht das Bewußtſein, daß der ge-
glaubte Gegenſtand ſo und nicht anders ſein müſſe. Jener
allmälige Uebergang des Kirchenglaubens zur Allein-
herrſchaft des reinen Religionsglaubens kann betrach-
tet werden als die Annäherung des Reiches Gottes.

Kant ſchließt dieſe Entwicklung ſeiner religionsphiloſophi-
ſchen Anſichten mit den folgenden Worten, welche ſein Ver-
hältniß zur geoffenbarten Religion ziemlich ſcharf bezeichnen.

„Es iſt alſo eine nothwendige Folge der phyſiſchen und
zugleich der moraliſchen Anlage in uns, welche letztere die

Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmälig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über Alle herrsche, „damit sei Gott Alles in Allem;" die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht gelegt werden soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist." Der erste, erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den, ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der Alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war.

Das Alles ist nicht von einer äußern Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre, von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden,

Digitized by Google

Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern ist. In dem Prinzip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenen göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Ueberschritt zu einer neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher, einmal aus reifer Ueberlegung gefaßt, durch allmälig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn, was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmäßig, der Freiheit unbeschadet, einleiten."

In dem letzten Abschnitt der Religionslehre bespricht Kant „Religion und Pfaffenthum." Das Pfaffenthum definirt er als „die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welcher allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen. Wo Statuten des Glaubens zum Constitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er, als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger der unsichtbaren Gesetze, die Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten die Autorität hat, und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. So beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin sogar das Denken

Digitized by Google

des Volks gewöhnt hat, wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommene Prinzipien, gerade das Gegentheil von Dem hervorbringt, was beabsichtigt war."

Die Heftigkeit, mit welcher Kant sich hier gegen die Gewalt des Klerus und dessen Einfluß im Staate ausspricht, findet ihre Erklärung in den Verhältnissen, unter denen Kant seine Religionslehre schrieb. Auf die freisinnige Regierung Friedrichs II. war die Friedrich Wilhelms II. gefolgt, welche gleich bei ihrem Anfange durch Maßregeln im ganz entgegengesetzten Geiste bezeichnet ward. An die Stelle des hochgebildeten, der wissenschaftlichen Forschung durchaus günstigen Ministers von Zedlitz trat Wöllner, ein vormaliger Prediger und Haupt einer obscurantistischen Partei, welche sich bald den unumschränktesten Einfluß auf den König und die Regierung des Staats verschaffte. Unter diesem Einflusse entstanden jene bekannten Edicte, durch welche die Aufsicht über den Glauben und die Religionsübung im Volke verschärft, die Schreibfreiheit, sowohl in religiösen, als in politischen Angelegenheiten, beschränkt und der strenge Glaubenszwang der symbolischen Bücher als allgemeine Bedingung der Anstellung für die Lehrer an höhern und niedern Schulen wieder eingeführt ward. Auf Kant und seinen damals schon ziemlich bedeutenden und verbreiteten Anhang richtete natürlich diese Partei sehr bald ihre Aufmerksamkeit und ihren Haß. Ein erster Versuch derselben, von dem Könige geradezu ein unbedingtes Druckverbot gegen den Philosophen von Königsberg zu erwirken, mislang zwar; allein sie ließ in ihren Verketzerungsbestrebungen nicht nach und brachte es dahin, daß nicht nur der Veröffentlichung einzelner Abschnitte der Reli-

Digitized by Google

gionslehre, welche als besondre Abhandlungen in der Berliner Monatsschrift erscheinen sollten, Hindernisse in den Weg gelegt wurden, sondern daß endlich an Kant selbst eine Kabinetsordre (v. 1. Oct. 1794) erging, welche in mehreren seiner Schriften, namentlich aber in dem genannten Religionswerke, die Entstellung und Herabwürdigung der Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums rügte, ihn deswegen zur Verantwortung zog und, unter Androhung der höchsten Ungnade, ihm streng untersagte, dergleichen Lehren fernerhin in Schriften oder Vorlesungen zu verbreiten. Kant beantwortete diese Kabinetsordre durch eine Erklärung, worin er sich auf den streng wissenschaftlichen und sittlichen Gehalt seiner Schriften berief, die Freiheit der gewissenhaften Forschung für die Philosophie in Anspruch nahm, jedoch sich verpflichtete: „aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, sich gänzlich zu enthalten.“

Doch die herrschende Partei, nicht zufrieden, den Meister selbst zum Schweigen gebracht zu haben, wollte auch die von ihm ausgegangene Lehre im Keim ersticken und seinen Anhang mit einem Schlage vernichten. Alle theologische und philosophische Docenten der Universität Königsberg wurden durch Namensunterschrift verpflichtet, über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nicht Vorlesungen zu halten, und neuernannte Professoren mußten beim Antritte ihrer Lehrämter einen Revers ausstellen, Nichts vorzutragen, was dem preußischen Religionsedicte und den spätern Erläuterungen und Anhängen desselben zuwiderliefe.

Auch die politischen Ansichten Kants wurden verdächtigt. Sein Interesse für die französische Revolution, die er in ihren

Digitized by Google

glorreichen Anfängen (wie ſo viele der erleuchtetſten und edelſten Geiſter Deutſchlands) als den Sieg des Rechts über die Gewalt, als die Morgenröthe eines philoſophiſchen Zeitalters, als den erſten Verſuch zur Herſtellung eines Vernunftſtaates, auf der Baſis der Freiheit und Gleichheit, begrüßt hatte, ward als Jacobinismus verſchrien, und alle die Verirrungen und Greuel, in welche jene große Bewegung fortgeriſſen ward und welche Kant ſelbſt mit tiefem Abſcheu und Schmerz erfüllten, dienten den Feinden Kants als willkommene Mittel der Verketzerung gegen ſeine Lehre, deren Verwandtſchaft mit den Grundideen der franzöſiſchen Staatsreform er weder leugnen konnte noch wollte. Vergebens ſchied er in ſeinen politiſchen Schriften aufs Sorgſamſte das Prinzip der Freiheit und Gleichheit von den Conſequenzen, zu denen daſſelbe durch den Unverſtand und die Leidenſchaften Derer, welche ſich der Revolution bemächtigt hatten, gemisbraucht worden war; vergebens ſtellte er neben das Poſtulat der Freiheit ausdrücklich das Gebot des unbedingten Gehorſams der Staatsbürger gegen das Staatsoberhaupt und die unbedingte Verwerfung jeder gewaltſamen Auflehnung gegen deſſen Willen, ſelbſt wenn dieſer Wille ein offenbar geſetzloſer und tyranniſcher wäre; er entging dadurch den Misdeutungen und Verdächtigungen ſeiner politiſchen Grundſätze nicht, und vielleicht war dies, neben andern Urſachen, ein Hauptgrund, weshalb er den früher gefaßten Plan, ein vollſtändiges Syſtem der Politik zu ſchreiben, unausgeführt ließ.

Doch konnte er nicht umhin, über die Unzuläſſigkeit der Beeinträchtigungen und Uebergriffe, welche die hiſtoriſche Theologie und die hiſtoriſche Rechtswiſſenſchaft ſich gegen die Philoſophie erlaubten, ſo wie über die Berechtigung dieſer Letztern, ſich auf ihrem Gebiete, dem Gebiete der wiſſenſchaftlichen Forſchung, mit vollkommenſter Freiheit zu bewegen, ſeine

Meinung nachdrücklich auszusprechen in der Schrift: „Der Streit der Facultäten.“

Diese Schrift war das letzte Werk von eigentlich speculativem Inhalt, womit Kant noch in seinem vorgerückten Alter die Welt bereicherte; die glücklichere Zeit, welche für die philosophische Forschung bald nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. anbrach, fand den Königsberger Philosophen schon hinfällig, abgestumpft, zu größeren Productionen unfähig. Doch schon lebten seine Ideen in zahlreichen Anhängern fort, beschäftigten alle denkende Köpfe Deutschlands und legten den Grund zu einer Reihe von Speculationen, die zwar zum großen Theile sich mehr und mehr von dem Centrum des Kriticismus entfernten, die aber dennoch insgesammt denselben als ihre gemeinsame Wurzel anerkennen müssen.

Digitized by Google

Gegner und Anhänger Kants.

Man sollte glauben, die Lehre Kants hätte einen schnellen und glänzenden Erfolg haben müssen durch die Eigenthümlichkeit und Tiefe der ihr zu Grunde liegenden Ideen, so wie durch die Reinheit und Erhabenheit ihrer praktischen Ansichten. Gleichwohl bedurfte es einiger Zeit, bevor es ihr gelang, eine größere Verbreitung und einen allgemeinen Einfluß auf ihre Zeit zu gewinnen. Diese Erscheinung erklärt sich, einestheils, aus dem Charakter der Schriften Kants, andrestheils, aus dem Geiste der Zeit, in welcher Kant auftrat. Kant theilte den gewöhnlichen Fehler der Philosophen; er besaß nicht das Talent, seine tiefen und erleuchteten Ideen mit Klarheit und Leichtigkeit auszudrücken. Zwar ließ er es sich sehr anlegen sein, eine bestimmte und feststehende Terminologie zu bilden; allein gerade, indem er in diesem Bestreben zu weit ging und Alles definiren, Alles auf eine Formel zurückführen und unter ein Schema bringen wollte, ward seine Ausdrucksweise dunkel und pedantisch. Wahrscheinlich glaubte Kant, es hierin der Cartesianischen Schule und besonders Wolff gleichthun zu müssen, der, wie bekannt, es mit der wissenschaftlichen Form der Philosophie äußerst streng genommen hatte. Allein zu der Zeit, wo Kant seine Werke schrieb, hatte der leichte und elegante Styl der französischen Schule das deutsche Publicum von den trockenen und kleinlichen De-

Digitized by Google

finitionen und von all dem logiſchen Apparate entwöhnt, mit welchem ſich die deutſche Metaphyſik auf eine ſo geſchmackloſe Weiſe brüſtete. Daher war es ſehr natürlich, daß die Kantſchen Ideen, welche ſich unter einem unbehülflichen und zum Theil ſelbſt unverſtändlichen Ausdruck verſteckten, die Geiſter weit mehr von dem Studium dieſer Philoſophie zurückſchrecken, als anziehen mußten, und daß es erſt der Vermittelung begeiſterter und geſchickter Anhänger bedurfte, um dieſe Ideen in der deutſchen Nation einheimiſch zu machen und die öffentliche Meinung für ſie zu gewinnen. Als jedoch einmal die Prinzipien und die Reſultate der neuen Philoſophie allgemeiner bekannt geworden waren, verfehlten ſie nicht, das außerordentlichſte Aufſehen zu erregen. Zahlreiche Gegner ſtanden auf, um ſie zu bekämpfen, und eben ſo zahlreiche Anhänger übernahmen es, ſie zu vertheidigen, zu erklären und zu entwickeln; kurz, Alles deutete an, daß eine mächtige Bewegung auf dem Gebiete der Philoſophie vor ſich gegangen ſei.

Unter den Gegnern der neuen Philoſophie gab es eine Partei, welche ihre Angriffe blos gegen die Formmängel der Kantſchen Methode richtete, und eine zweite, welche die Prinzipien des Kriticismus ſelbſt bekämpfte. Dieſe letztere Partei war die zahlreichere und gefährlichere; zu ihr gehören die berühmten Namen eines Herder, eines Hamann, eines Mendelsſohn, eines Jacobi und eines Baader. So verſchieden auch an Kraft und Angriffsweiſe dieſe Gegner Kants waren, ſo gingen ſie doch ſämmtlich von demſelben Geſichtspunkte aus und richteten ihre Waffen auf denſelben Punkt hin. Um es kurz zu ſagen, ſie kämpften im Dienſte des gemeinen Menſchenverſtandes oder des religiöſen Gefühls gegen die negativen und auflöſenden Tendenzen des Kriticismus.

Digitized by Google

Unter allen den genannten Philoſophen hat keiner einen ſo großen Ruf erlangt, als Jacobi. Sein leichter und eleganter Styl, ſein tiefes und ſchwungvolles Gefühl, ſeine geiſtvollen und glänzenden Ideen haben ihm einen Namen verſchafft, welchen weder ſeine philoſophiſchen Prinzipien, noch ſeine Methode rechtfertigen. Wir geben zu, Jacobi beſitzt eine große Gewandtheit in der Analyſe der Syſteme, welche er bekämpft; er entdeckt mit bewundernswürdigem Scharfſinn alle Widerſprüche und Schwächen eines ſolchen Syſtems und weiß deſſen Nichtigkeit mit überlegenem Geiſte nachzuweiſen; allein, wo es gilt, poſitive Prinzipien und ein eigenes Syſtem an die Stelle des eben widerlegten zu ſetzen, verräth ſich bei ihm der Mangel wahrhaft ſpeculativer Anſichten; was er aufſtellt, ſind bloße Sätze des gemeinen Menſchenverſtandes oder des religiöſen Glaubens. Jacobi hat nach und nach drei Hauptvertreter der modernen deutſchen Philoſophie bekämpft, Kant, Fichte und Schelling, und zwar alle drei mit denſelben Waffen, nämlich, mit der Behauptung, unſer Denken ſei kein Organ für die Auffaſſung poſitiver Wahrheiten, ſondern lediglich ein kritiſches und analytiſches Vermögen, welches ſtets zu negativen und ſkeptiſchen Reſultaten führe; jedes philoſophiſche Syſtem müſſe daher nothwendig in ſeinen letzten Conſequenzen entweder zum Nihilismus oder zum Fatalismus werden; der menſchliche Geiſt bedürfe aber einer poſitiven Wahrheit, einer abſoluten Realität, als Ausgangs- und Stützpunktes für ſein Wiſſen und Handeln. Der Menſch, ſagt Jacobi, hat zwei Organe zur unmittelbaren Auffaſſung des Realen: die Sinnlichkeit, zur Wahrnehmung der empiriſchen Gegenſtände, und die Vernunft, zur Anſchauung des Ueberſinnlichen. Der Verſtand iſt nur ein untergeordnetes Vermögen, welches die unmittelbaren Erkenntniſſe der Sinne und der Vernunft ent-

Digitized by Google

wickelt, unter ſich vergleicht und in ein Syſtem bringt, welches aber ſtets der Leitung der Vernunft unterworfen ſein muß. Die Vernunft iſt nicht ſelbſtthätig, ſondern nur aufnehmend, vernehmend; ſie empfängt ihre Ideen von Gott, vermöge einer inneren Offenbarung. Einer äußeren Offenbarung bedarf der Menſch, nach der Anſicht Jacobis, nicht, eben weil er Gott in ſich ſelbſt oder in ſeinem Gewiſſen trägt. Auch unſer Handeln iſt nicht durch die abſtracte Idee der Pflicht oder der moraliſchen Freiheit bedingt, ſondern wir handeln gut, weil Gott in uns handelt, aus einem freien und erhabenen Tugendenthuſiasmus. Dieſe Anſicht hat Jacobi am ſtärkſten ausgeſprochen in der bekannten und oft angeführten Stelle, wo er den ſtrengen Grundſätzen der Kantſchen Moral die Idee einer freien Sittlichkeit, einer Virtuoſität des Rechthandelns entgegenſetzt. Dort heißt es: „Ja! ich würde lügen, wie die ſterbende Desdemona; ich würde betrügen, wie Oreſt, als er ſich für Pylades opferte; ich würde morden, wie Timoleon, falſch ſchwören, wie Epaminondas und Johann von Witt; Selbſtmörder ſein, wie Cato, und Tempelſchänder, wie David; denn ich habe in mir die Gewißheit, daß der Menſch, indem er ſich dieſe Vergehen gegen den Buchſtaben des Geſetzes erlaubt, ein Recht ausübt, welches in der Würde ſeines Weſens liegt, und das Siegel ſeiner göttlichen Natur auf jede ſolche Uebertretung des Geſetzes drückt.“

Dieſer Kampf des religiöſen und ſittlichen Gefühls gegen die Prinzipien und Reſultate eines ſpeculativen, auf die Analyſe und die Kritik begründeten Syſtems iſt nichts Neues; vielmehr ſehen wir dieſe Erſcheinung faſt in jeder Periode der Geſchichte der Philoſophie ſich wiederholen. So haben die Myſtiker des Mittelalters die Prinzipien des Nominalismus und des Carteſianismus vom religiöſen Standpunkte aus be-

Digitized by Google

kämpft; ſo ſetzten die ſchottiſchen Moralphiloſophen dem Skepticismus Humes die Ausſprüche des Gemeinſinnes, d. h. eines angeblichen unmittelbaren oder inſtinctartigen Gefühls für das Wahre und Gute entgegen. Allen dieſen Gegnern der Philoſophie läßt ſich der wohlbegründete Einwurf machen, daß der Menſch, wenn er ſich bei den geoffenbarten Wahrheiten der Religion oder bei den einfachen Wahrnehmungen unſrer Sinne und den Eingebungen unſres Gefühls beruhigen ſollte, nicht blos auf die Philoſophie, ſondern auf alle wiſſenſchaftliche Erkenntniß Verzicht leiſten müßte, indem es keine Erkenntniß giebt, an welcher nicht die Reflexion, die Analyſe und die Kritik ihren Antheil hätten. Müſſen wir aber einmal anerkennen, daß Reflexion und Analyſe zur Entwickelung und Erweiterung unſrer Erkenntniſſe nothwendig ſind, ſo iſt es widerſinnig, den Gebrauch dieſer Vermögen gänzlich von dem Einfluſſe einer Gefühlsrichtung abhängig zu machen, welche ſie ſelbſt aufklären und regeln ſollen.

Alſo, noch einmal, Jacobi iſt kein Philoſoph, und ſeine Polemik gegen Kant dient keineswegs, den Fortſchritt des philoſophiſchen Geiſtes zu fördern, da ihr kein kritiſches Prinzip zu Grunde liegt. Allein ebenſowenig iſt Jacobi ein eigentlicher Offenbarungsgläubiger, denn er beſtreitet auch die Nothwendigkeit einer äußeren Offenbarung, weil, nach ſeiner Anſicht, die innere Stimme im Menſchen dieſen weit ſicherer lehrt, was er thun und glauben ſolle, als irgend eine Offenbarung es vermöchte.

Auch Kant berief ſich, wie wir wiſſen, auf das Bewußtſein des Menſchen, auf die angeborenen Ideen der Tugend und des Guten; ſomit ſtützten ſich beide Männer auf dieſelbe Autorität, nämlich, auf die menſchliche Vernunft; der Unterſchied zwiſchen ihnen iſt nur der, daß Kant die Ausſprüche dieſer Vernunft im praktiſchen Sinne und als kritiſcher Philo-

ſoph verſteht, Jacobi dagegen als Gefühlsmenſch, als begeiſterter Schwärmer, der überall Myſterien ſieht. In Jacobi finden wir Etwas von dem erhabenen Schwunge des Plato wieder, während die Philoſophie Kants uns bald an den analytiſchen Geiſt des Ariſtoteles, bald an die Tugendſtrenge der Stoiker erinnert.

Jacobi wurde das Haupt einer ziemlich bedeutenden Partei, welche, einerſeits, die freieren Anſichten der Aufklärungsperiode fortpflanzte und entwickelte und ſich in dieſer Hinſicht mit der orthodoxen Theologie in Widerſpruch befand; andererſeits aber doch die weitergreifenden Conſequenzen des Rationalismus, den Kriticismus und den Skepticismus, bekämpfte. Einer der eifrigſten Anhänger dieſer Partei war der berühmte Claudius, der Herausgeber des „Wandsbecker Boten.“ Unter den eigentlichen Philoſophen ſind es hauptſächlich Bouterwek, Köppen und Clodius, welche die Ideen Jacobis fortgepflanzt haben.

Ein anderer Philoſoph, Fries, verſuchte eine Ausgleichung zwiſchen den Syſtemen Kants und Jacobis. Wie Kant, gründet Fries die Philoſophie auf eine kritiſche Prüfung der menſchlichen Geiſtesvermögen, auf die Anthropologie. Er findet in dem menſchlichen Geiſte drei Grundvermögen, den Verſtand, den Willen und das Gefühl. Das Gefühl erklärt Fries für das Vermögen, durch eine unmittelbare Anſchauung oder eine Art von Ahnung Dasjenige zu erkennen, was weder die Sinne noch der Verſtand zu erfaſſen vermögen. In dieſem wunderbaren Vermögen unſrer Seele haben, nach Fries, alle Religionswahrheiten ihren Grund. Unſer Verſtand hat zwar das Recht, die Ausſprüche des Gefühls zu erklären und zu deutlichen Begriffen zu erheben, allein er hat nicht das Recht, Zweifel gegen die untrügliche Autorität dieſer inneren Offenbarung zu erheben.

Ernſt Schulze nähert ſich ebenfalls in einigen Beziehungen den Anſichten Jacobis. Schulze ging von demſelben Geſichtspunkte aus, wie Kant; er wollte ebenfalls durch eine kritiſche Analyſe der Kräfte und der Erkenntnißformen der menſchlichen Vernunft den Gebrauch dieſer Vernunft in ſeine natürlichen Grenzen zurückweiſen. Er ſtellt die Behauptung auf, der Menſch vermöge nie den Urſprung ſeiner Ideen einzuſehen, ſondern blos ihre Elemente und die Geſetze ihrer Verknüpfung in unſrem Bewußtſein. Wir können, ſagt Schulze, zwar nicht die objective Realität unſrer Ideen beweiſen, aber wir können doch unterſcheiden zwiſchen ſolchen Ideen, welche allen Menſchen gemein ſind, und ſolchen, welche nur einem einzelnen Individuum angehören. Dieſes Syſtem, welches, wie man ſieht, ebenfalls eine Art von Kriticismus oder Skepticismus iſt, nannte Schulze Antidogmatismus. Später bekannte ſich Schulze zu der Jacobiſchen Anſicht von einem höheren Vermögen unſres Geiſtes und einer unmittelbaren Offenbarung überſinnlicher Wahrheiten durch dieſes Vermögen.

Andere Einwürfe gegen die Kantſche Philoſophie trafen vorzugsweiſe deren Methode. Man warf Kant vor, die Einheit des menſchlichen Bewußtſeins aufgehoben und eine allzuſchroffe Trennung zwiſchen der theoretiſchen und der praktiſchen Vernunft eingeführt zu haben, als wären dies zwei völlig verſchiedene Weſen und nicht blos die zwei Seiten oder Aeußerungsweiſen eines und deſſelben Weſens. Ferner nahm man Anſtoß an der Vielheit verſchiedener und zum Theil entgegengeſetzter Vermögen, in welche Kant die menſchliche Seele getheilt hatte, ohne den Vereinigungspunkt nachzuweiſen, in welchem ſich dieſelben zur Totalität einer einzigen, organiſchen Thätigkeit verbinden. Noch Andere fanden die in der Kritik aufgeſtellte Deduction der Denkformen un-

Digitized by Google

vollständig und überhaupt das ganze, bei diesen Untersuchungen von Kant beobachtete Verfahren zu wenig systematisch, und bald fand sich eine Menge von Auslegern ein, welche sich der Ideen Kants bemächtigten, sie zu erklären, zu ordnen und weiter auszubilden versuchten. Zu den geschicktesten unter diesen Auslegern gehören Joh. Schultz, Schmid, Jacob, Heydenreich, Beck, Kiesewetter u. A.

C. L. Reinhold machte den Versuch, die von Kant aufgestellte Theorie der Erkenntnisse a priori durch eine Theorie des Vorstellungsvermögens zu vervollständigen, d. h. durch eine kritische Untersuchung über den Grund und die Natur der menschlichen Vorstellungen. Die Vorstellung ist, nach Reinhold, das Product zweier verschiedener Factoren, des Objects und des Subjects; sie ist daher zugleich objectiv und subjectiv, aber gleichwohl von dem einem wie von dem andern dieser Factoren verschieden. Durch eine Erörterung des Verhältnisses, welches in jeder Vorstellung zwischen der Mannigfaltigkeit ihrer Elemente und der Einheit des Bewußtseins stattfindet, glaubte Reinhold die Resultate der Kantschen Kritik tiefer zu begründen. Später jedoch gab er diese, vielfach bestrittene Vorstellungstheorie auf und versuchte durch eine Kritik der Sprache eine festere Grundlage für die philosophischen Erkenntnisse, namentlich für die Logik, zu gewinnen.

W. T. Krug stellte die Resultate des Kantschen Kriticismus in einem vollständigen Systeme zusammen und suchte zugleich diesem Systeme, durch eine vorausgeschickte Untersuchung der Gesetze, Zwecke und Grenzen des Philosophirens, eine festere Grundlage zu geben. Den Streit zwischen Realismus und Idealismus glaubt Krug durch die Annahme einer transscendentalen Syntheſe des Realen und des Idealen in dem menschlichen Bewußtsein beendet zu haben. In dem Bewußtsein, sagt Krug, liegt zugleich das Sein und

Digitized by Google

das Wiſſen vom Sein; Jenes ein Reales, Dieſes ein Ideales; Beides aber iſt untrennbar Eins, und dieſe Einheit des Seins und Wiſſens iſt die Urthatſache unſres Bewußtſeins, folglich auch die Grenze, über welche keine Philoſophie hinausgehen kann, weil ſie ſonſt den Boden der Bewußtſeinsthatſachen und der Erfahrung verlaſſen und transſcendent oder dogmatiſch werden müßte. Krug nennt ſein Syſtem, wegen der darin verſuchten Vermittelung zwiſchen Idealismus und Realismus, den transſcendentalen Synthetismus. Freilich enthält die von Krug gegebene Löſung der Frage nach dem Verhältniß des Idealen und Realen ein neues, eben ſo ſchwieriges Räthſel, als die Frage ſelbſt.

Dies ohngefähr waren die Reſultate der Bewegung, welche innerhalb der Philoſophie aus den kritiſchen Beſtrebungen Kants zunächſt hervorging. Allein dieſe Bewegung beſchränkte ſich nicht auf die engen Grenzen der Speculation, ſondern pflanzte ſich auch auf alle die Wiſſenſchaften fort, welche irgend eine Beziehung zur Philoſophie hatten.

Die exacten Wiſſenſchaften empfanden weniger unmittelbar den Einfluß der Kantſchen Ideen; ſie gingen ihren Weg fort, unbekümmert um philoſophiſche Theorien, und machten die bedeutendſten Fortſchritte auf der Bahn empiriſcher Forſchung. Zwar wendeten einige Phyſiker die Kantſche Terminologie auf die Naturwiſſenſchaften an, allein auch dies war nichts Weiteres, als ein leeres Compliment, welches die Empirie der Speculation machte. Indirect gewann allerdings das Studium der Naturwiſſenſchaften durch die von dem Kriticismus ausgegangene Anerkennung der Empirie, ſo wie durch die Zerſtörung mancher metaphyſiſcher Vorurtheile, welche früher oftmals dieſes Studium erſchwert und gehemmt hatten.

Digitized by Google

Dagegen erfuhren die idealen und praktiſchen Wiſſenſchaften durch die neue Philoſophie eine bedeutende Umgeſtaltung. Dieſe Philoſophie hatte den Menſchen zum Mittelpunkte aller Erſcheinungen gemacht; ſie hatte die pſychologiſchen und praktiſchen Unterſuchungen, die äſthetiſchen Beobachtungen und die Kritik der Lehren der Religion in den Vordergrund geſtellt. Auf der Grundlage der in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegten Unterſuchungen, bildete ſich die Pſychologie als eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft aus. An die Stelle der demonſtrativen Methode der alten Pſychologie, welche ein Theil der Metaphyſik war, trat das richtigere Verfahren der empiriſchen Beobachtung und Vergleichung der pſychologiſchen Erſcheinungen, freilich unter dem etwas beſchränkten Geſichtspunkte, welchen Kant ſelbſt in der Analyſe der pſychologiſchen Thatſachen feſtgehalten hatte. Unter Denen, welche vollſtändige Syſteme der Pſychologie nach den Ideen Kants entwarfen, nennen wir Schmid, Jacob, Snell, Hoffbauer, Maaß u. ſ. w.

Die Reſultate dieſer pſychologiſchen Forſchungen fanden ihre vorzüglichſte Anwendung in der Pädagogik und dem Strafrecht. Eine gründliche Beobachtung der empiriſchen Natur des Menſchen, beſonders aber ſeiner ſittlichen Anlagen, mußte nothwendig einen bedeutenden und heilſamen Einfluß auf die Methode der Erziehung üben. Die Lehren Rouſſeaus und Baſedows waren ſchon zum Theil veraltet; der öffentliche Unterricht ging wieder mehr und mehr aus den Händen philanthropiſcher Geſellſchaften in die der Regierungen über und begann, ſich in größerem Maßſtabe und unter ſyſtematiſcheren Formen zu entwickeln. Niemeyer, Schwarz, Heuſinger, Fähſe u. A. wandten die Kantſchen Prinzipien in größerem oder geringerem Umfange auf dieſen ſo wichtigen Theil der menſchlichen Erkenntniß an.

Digitized by Google

Das Strafrecht wurde gleichfalls auf die Prinzipien des Kriticismus und beſonders auf deſſen pſychologiſche Reſultate zurückgeführt von Groß, Feuerbach, Zachariä u. A. Auch die übrigen Theile des Rechts erfuhren mannigfache Veränderungen. Das Naturrecht, beſonders in ſeinem ſtaatsrechtlichen und völkerrechtlichen Theile, bildete ſich auf einer ſelbſtſtändigen Grundlage aus. Die beiden bemerkenswertheſten Syſteme, welche ſich aus der Philoſophie Kants entwickelt haben, ſind das von Zachariä und das von Pölitz. Zachariä hat, durch Verbindung der philoſophiſchen Grundſätze Kants mit der empiriſchen Methode Montesquieus, zuerſt ein vollſtändiges Syſtem des Staatsrechts zu Stande gebracht. Seine „vierzig Bücher vom Staate" werden immerfort ein claſſiſches Werk bleiben, wenn man ſchon darin ein entſchiedenes und ſelbſtſtändiges Urtheil über politiſche Grundſätze nicht ſelten vermißt.

Pölitz iſt der Urheber des „Syſtems der Reformen," eines Syſtems, welches, nach ſeiner Erklärung, die wahre Mitte zwiſchen dem Syſtem der Reaction und dem Syſtem der Bewegung ſein ſollte. Nach dieſem Syſtem der Reformen, ſollen die politiſchen Einrichtungen zwar fortwährend entwickelt werden, allein ohne das Beſtehende mit einem Wurf umzuſtoßen; vielmehr ſoll ſich das Neue ſo viel als möglich aus dem Alten heraus bilden und an daſſelbe anlehnen. Der Wahlſpruch Pölitzs iſt: „Alles für das Volk, Nichts durch das Volk!" d. h. die Regierung muß auf die Wünſche und Intereſſen des Volkes ſtets Rückſicht nehmen, allein die Initiative zu allen Verbeſſerungen muß fortwährend in ihrer Hand bleiben und ſie muß zu beſtimmen haben, welches die wahren Intereſſen des Volks ſind und bis zu welchem Punkte ſie deſſen Wünſchen und Anforderungen nachgeben dürfe.

Was die Aeſthetik betrifft, ſo hatte Kant das ſeltene

Glück, ſeine Anſichten über das Schöne und die Kunſt von einem der erſten Dichter ſeiner Zeit, von Schiller, erfaßt und entwickelt zu ſehen. Es iſt bekannt, daß ſich Schiller, neben ſeinen poetiſchen Arbeiten, auch mit kritiſchen Unterſuchungen über das Weſen und die verſchiedenen Formen des Schönen und beſonders der poetiſchen Schönheit abgab. Unter ſeinen zahlreichen Abhandlungen über dieſen Gegenſtand iſt die berühmteſte ſeine Unterſuchung über Anmuth und Würde. Goethe zeigte ſich zwar durch das Studium der Kantſchen Kritik der Urtheilskraft ſehr befriedigt; allein er ſtand doch, durch den mehr realiſtiſchen Charakter ſeiner Poeſie, der idealen Richtung ferner, in welcher die Kantſche Philoſophie mit dem Schillerſchen Pathos zuſammentraf.

Die Theologie endlich mußte ebenfalls die Einwirkung des gewaltigen Anſtoßes empfinden, welchen die Philoſophie Kants dem ganzen geiſtigen Leben ſeiner Zeit gegeben hatte. Wir haben ſchon oben von dem Rationalismus geſprochen. Der Rationalismus war bis auf Kant ein bloßes Oppoſitionsſyſtem geweſen, welches die orthodoxe Theologie bekämpfte, geſtützt auf eine ſorgfältige kritiſche Prüfung der heiligen Schriften, ohne jedoch im Beſitz eines poſitiven Prinzips zu ſein, durch welches es die, in Folge ſeiner deſtructiven Kritik entſtandenen Lücken in den religiöſen Glaubenslehren hätte ausfüllen können. Ein ſolches poſitives Prinzip fand nun der Rationalismus an der Kantſchen Philoſophie und erhielt dadurch zuerſt eine feſtere Grundlage. Während nämlich die Kritik der reinen Vernunft die negativen, ſkeptiſchen Reſultate des Rationalismus beſtätigte, wies zugleich die praktiſche Philoſophie Kants die Rationaliſten auf etwas Poſitives hin, nämlich auf, die ſittlichen Ideen des menſchlichen Bewußtſeins, und gab ihnen dadurch eine brauchbare Waffe in die Hände, um den Anfeindungen der

Digitized by Google

Supranaturaliſten mit Erfolg zu widerſtehen. Dennoch bedienten ſich die vornehmſten Rationaliſten, Paulus, Röhr, Wegſcheider u. A., nur in einer ſehr einſeitigen Weiſe der tiefen und bedeutſamen Ideen, welche Kant, beſonders in ſeiner Schrift über die natürliche Religion, entwickelt hatte. Kant hatte, wie wir uns erinnern, die Anſicht aufgeſtellt, die Vorſtellung von einem Meſſias ſei nichts Anderes, als die Perſonification des Sittengeſetzes; jeder Menſch ſei eigentlich ſein eigener Erlöſer, indem er durch ſeine innere ſittliche Kraft ſich von ſeinen ſinnlichen Neigungen freimache und zur Einheit mit dem Sittengeſetze erhebe. In dieſen Worten Kants lag ſchon die beſtimmte Hindeutung auf die mythiſche Anſicht von der Perſon Jeſu; ſtatt jedoch dieſe Andeutung weiter zu verfolgen, nahmen die Rationaliſten das Daſein des Meſſias als ein hiſtoriſches Factum an, ſahen aber gleichwohl in ihm einen bloßen Menſchen, der nicht durch ſeinen übernatürlichen Urſprung, ſondern nur durch ſeinen vortrefflichen Charakter und ſeine ſtrenge Sittlichkeit ausgezeichnet geweſen wäre. Kant betrachtete alſo die Idee des Meſſias als ein bloßes Ideal unſrer praktiſchen Vernunft; die Rationaliſten dagegen machten wieder eine hiſtoriſche Perſönlichkeit daraus, der ſie aber in demſelben Augenblicke wieder alles Das nahmen, was ihre höhere und wunderbare Sendung beglaubigen konnte. Ebenſowenig verfolgten die Rationaliſten die von Kant begründete Anſicht eines ethiſchen Gemeinweſens in ihrer tieferen Bedeutung, ſondern begnügten ſich, aus den einzelnen kirchlichen Dogmen den moraliſchen Gehalt herauszuziehen, das Uebernatürliche und Wunderbare daran aber durch eine natürliche Erklärungsweiſe oder durch die Hülfsmittel der Exegeſe zu entfernen. Freilich war Kant ſelbſt auf halbem Wege ſtehen geblieben, und die Rationaliſten wagten oder vermochten nicht, die weitergreifenden

Digitized by Google

Folgerungen zu entwickeln, die in seinen religionsphilosophischen Ansichten lagen.

Doch war der Rationalismus nicht die einzige Form, unter welcher sich die Ideen Kants über die Religion entwickelten; vielmehr ging aus dem Kriticismus eine besondere Wissenschaft der Religion hervor, welche ihren Gegenstand lediglich vom speculativen oder vielmehr moralischen Gesichtspunkte aus betrachtete, ohne sich an die Dogmen einer positiven Lehre anzuschließen. Diese Religionsphilosophie, deren hauptsächlichste Begründer Heydenreich, Krug (welcher besonders die von Kant angeregte Idee einer Perfectibilität oder Fortbildung des Christenthums weiter verfolgte), Tieftrunk u. A. sind, bekam deshalb auch, der früheren Einrichtung zuwider, ihren Platz unter den praktischen Doctrinen, neben der Moral und der Rechtsphilosophie.

Um jedoch den Einfluß des Kriticismus auf seine Zeit und auf die ganze moderne Kulturentwicklung in Deutschland vollkommen zu würdigen, genügt weder die Kenntniß seiner unmittelbaren speculativen Resultate, noch die Einsicht in seine Verzweigungen mit den übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen jener Epoche; vielmehr bedarf es hierzu einer nochmaligen Vergegenwärtigung der allgemeinen Prinzipien des Kriticismus, wie wir sie nunmehr, durch eine genaue Analyse der einzelnen Theile dieses Systems, kennen gelernt haben, und ihres innern Zusammenhanges mit der Bewegung der Ideen, die damals Deutschland beherrschten.

Wir haben im Eingange unsres Werks, als die leitende Idee desselben, die Ansicht aufgestellt, unsre moderne Kultur sei das Resultat zweier Factoren, die sich, abwechselnd, bald verbinden, bald bekämpfen, eines Prinzips des Fortschritts und eines Prinzips des Stillstandes. Wir haben jenes erstere Prinzip als das kritische, dieses letztere

als das dogmatiſche bezeichnet und haben verſucht, die Wirkungen eines jeden dieſer beiden Prinzipien an den einzelnen Erſcheinungen der modernen Philoſophie nachzuweiſen. Es gilt daher jetzt, zu unterſuchen, inwiefern der Kriticismus eine neue Epoche in der Stellung dieſer beiden Prinzipien zu einander begründet, inwiefern er alſo eine neue Phaſe des modernen Geiſtes herbeigeführt habe.

Der Kriticismus hat, wie es uns ſcheint, dem Prinzip des Fortſchritts nach zwei Seiten hin neue Bahnen eröffnet; einmal dadurch, daß er die äußere, ſinnliche Erfahrung für einen nothwendigen Beſtandtheil der menſchlichen Erkenntniſſe, für die Norm und das Kriterium aller Vorſtellungen und Ideen erklärt; und, zweitens, durch ſeine entſchiedene Richtung aufs Praktiſche hin. Dies Beides zuſammen war es, was den metaphyſiſchen, transſcendenten, abſtract idealiſtiſchen Charakter der deutſchen Philoſophie weſentlich veränderte und dieſe Wiſſenſchaft dem Leben um ein Bedeutendes näherrückte.

Die Zurückführung alles Erkennens von dem bloßen Denken in Begriffen (worin es die frühere Metaphyſik geſucht hatte) auf die ſinnlichen Wahrnehmungen und deren Verknüpfung durch den Verſtand, wäre für ſich allein nicht hinreichend geweſen, die Philoſophie von der transſcendenten Richtung abzulenken, durch welche ſie ſich, wie Kant wohl einſah, ins Hältloſe und Nebelhafte verlor. Schon die Nominaliſten und ſpäter in weit gründlicherer Weiſe die Senſualiſten hatten verſucht, die Unmöglichkeit eines abſoluten Wiſſens, d. h. eines Wiſſens durch bloße Begriffe a priori, und die Nothwendigkeit einer Begründung der Philoſophie auf Kritik und Erfahrung nachzuweiſen. Allein, weil ſie bei dieſem negativen Reſultate ſtehen geblieben waren, ohne dem menſchlichen Geiſte etwas Poſitives, an der Stelle Deſſen,

Digitized by Google

was sie ihm entzogen, zu bieten, war ihr Einfluß auf die Philosophie, wenigstens in Deutschland, nicht entscheidend gewesen; vielmehr hatte sich diese, wenn auch einmal auf kurze Zeit von dem kritischen Elemente erfaßt und der Erfahrung nähergebracht, doch immer wieder, und um so hartnäckiger, in den reinen Aether ihrer abstracten Ideen zurückgezogen. Descartes, welcher, ähnlich, wie Kant, von einer Kritik des menschlichen Bewußtseins ausging, wurde durch diese Kritik selbst, durch welche er sich von allen die Grenzen unsres natürlichen Erkennens überschreitenden Ideen und Hypothesen losmachen wollte, wieder auf einen vollkommen transscendenten Standpunkt geführt, und je mehr die empirische Schule in England und Frankreich alle übersinnliche Wahrheiten durch ihre Skepsis auflöste und verflüchtigte, desto schroffer bildete die deutsche Metaphysik ihr System der demonstrativen Erkenntnisse aus.

Kant begriff wohl, daß, so lange sich die philosophirende Vernunft blos auf einem Gebiet, dem des theoretischen Wissens, bewege, man niemals im Stande sein werde, die Grenzen ihrer Bewegung auf diesem Gebiete so eng zu ziehen, wie es ihm nöthig schien, um die Vernunft von überschwänglichen und fruchtlosen Speculationen zurückzuhalten; er sah ein, daß man dem, einmal im Menschen vorhandenen Streben nach dem Unendlichen oder ins Unendliche einen andern Ausweg eröffnen müßte, wenn man ihm jenen, den es gewöhnlich, aber unberechtigter Weise, aufgesucht hat, verschließe; er verlegte daher den Zielpunkt alles Philosophirens, überhaupt aller Vernunftthätigkeit, aus dem Gebiete der Speculation in das Gebiet der Praxis; er machte den Menschen zum Mittelpunkt aller Dinge, zum Zweck der Welt, aber nicht den Menschen als denkendes, sondern als handelndes Wesen.

Digitized by Google

Descartes war, in seiner Analyse des menschlichen Geistes, von der theoretischen Thätigkeit desselben ausgegangen, von dem „Ich denke." Dieses: „Ich denke," mußte ihn aber nothwendig wieder über die natürlichen Grenzen des menschlichen Bewußtseins hinaus, zu einem abstracten und transscendenten Denken führen, denn im Denken, in der theoretischen Betrachtung der Außendinge, kann das Ich, der menschliche Geist, seine Selbstständigkeit, Erhabenheit und Unendlichkeit nicht anders bethätigen, als durch ein beharrliches Abstrahiren von allem Aeußerlichen, Sinnlichen und Empirischen, durch ein Sicherheben über die Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen zu dem Begriffe einer reinen, einfachen, identischen, Einheit eines absoluten Wesens, in dem dann das menschliche Ich gleichsam aufgeht, von dem es absorbirt wird.

Kant dagegen nahm das handelnde, das praktische Ich zum Zielpunkt seiner kritischen Untersuchungen, dem er das theoretische, als ein nur Secundäres, gleichsam als ein bloßes Instrument, unterordnete. Dadurch erhielten nun diese Untersuchungen selbst eine ganz andere Richtung und mußten zu ganz andern Resultaten führen, als die des Descartes. Nicht das Denken oder Erkennen eines Unendlichen war nunmehr Zweck der Philosophie, sondern die praktische Herstellung oder Verwirklichung eines Unendlichen, d. h. die Realisirung, Bethätigung, Befriedigung des unendlichen praktischen Strebens im Menschen.

Hiermit war zwar ebenfalls die Ausschließung der abstracten Richtung der Philosophie, und deren engere Befreundung mit dem natürlichen Entwickelungsgange des Lebens und der Gesellschaft noch keineswegs vollbracht; denn auch die praktische Thätigkeit des Menschen kann einen

abſtracten, idealiſtiſchen und transſcendenten Charakter annehmen und ſie erhielt einen ſolchen in der That durch die von Kant aufgeſtellte Moraltheorie, welche des Menſchen Beſtimmung und Weſen abermals in die Erhebung über das Sinnliche, in das Streben nach einem Zuſtande abſoluter Vollkommenheit und Glückſeligkeit ſetzte.

Allein ſelbſt bei dieſer einſeitigen Auffaſſung des praktiſchen Prinzips war doch ſchon deſſen Anerkennung ein wichtiger Fortſchritt, den die deutſche Philoſophie über alle ihre früheren, rein metaphyſiſchen Standpunkte hinaus machte und durch den ſie zugleich den Intereſſen des wirklichen Lebens, den allgemeinen Kulturbeſtrebungen ihrer Zeit ſich enger anſchloß. So wie Descartes die Herrſchaft der Theologie über die Philoſophie ein für alle Mal gebrochen und die Letztere emancipirt hatte, indem er durch ſein: „Ich denke," welches er zum Prinzip des Philoſophirens erhob, die Quelle und das Kriterium der Wahrheit in das menſchliche Bewußtſein verlegte, obgleich er den Inhalt dieſer Wahrheit (die Begriffe von Gott, der Seele u. ſ. w.) nicht weſentlich veränderte, — ſo hat Kant einen weitern Fortſchritt der Philoſophie herbeigeführt durch den Ausſpruch, daß der Menſch zum Handeln beſtimmt ſei und daß der praktiſchen Vernunft ein Vorrang (Primat) vor der theoretiſchen gebühre. Denn, wenn auch, wie ſchon bemerkt, dieſes praktiſche Prinzip bei Kant noch nicht in ſeinem wahren praktiſchen Charakter erſcheint, ſondern eine abſtracte und idealiſirende Richtung annimmt, ſo iſt doch ſchon ſo Viel gewonnen, daß auch jene andere Richtung des praktiſchen Prinzips, die Richtung auf eine fortſchreitende Entwickelung der irdiſchen, materiellen, politiſchen und ſocialen Intereſſen, dieſelbe Berechtigung anſprechen kann, welche Kant dem praktiſchen Streben im Allgemeinen zugeſtanden hat, ſobald ſie als eine

natur- und vernunftgemäße Aeußerung dieſes Strebens erkannt worden iſt. Dies aber kann nicht lange ausbleiben, und ſchon bei Kant ſelbſt haben wir zahlreiche Spuren dieſer zweiten Richtung neben jener erſten angetroffen. Wir wollen uns noch deutlicher erklären. Kant emancipirt die Moral von der Religion, oder vielmehr, er will, daß die Religion Nichts ſei, als Moral; er verwirft die unbedingte Autorität der kirchlichen Dogmen und ſtellt die Ausſprüche der praktiſchen Vernunft über die theoretiſchen Vorſtellungen des hiſtoriſchen Glaubens. Dies war ein weit entſcheidenderer Schritt zur Losreißung der Philoſophie vom Glauben, zur Anerkennung der Intereſſen, Bedürfniſſe und Geſetze des wirklichen, ſinnlichen, materiellen Lebens, als derjenige, welchen Descartes gethan hatte; denn Kant ſetzte den ſpiritualiſtiſchen, transſcendenten Tendenzen des Glaubens nicht eine bloße Negation, die ſkeptiſchen Ausſprüche des menſchlichen Denkens entgegen, ſondern die Hinweiſung auf ein, gleichfalls poſitives, aber freies und ſelbſteignes Intereſſe der Vernunft, auf die Befriedigung des ihr inwohnenden praktiſchen Triebes. Indem er nun zugleich dieſen praktiſchen Trieb unter einer ſehr idealen Form, als das Streben nach abſoluter Heiligkeit, darſtellte, entfernte er die Bedenklichkeiten, welche bisher Viele von der Ergreifung der rationaliſtiſchen Richtung in Religionsſachen abgehalten hatten, einer Richtung, die bis dahin größtentheils auf die naturaliſtiſchen, materialiſtiſchen und ſkeptiſchen Theorien der Engländer und Franzoſen zurückgeführt worden war, die aber nunmehr, nach dieſer Begründung und Sanctionirung durch das ideale Kantſche Moralprinzip, als vollkommen berechtigt und ungefährlich, ja als die wahre und ächte, gereinigte und verklärte Religion erſchien. Und dennoch hatte der Kriticismus, eben durch die Einführung des praktiſchen Prinzips, als eines normgeben-

Digitized by Google

den Kriteriums in der Religion, die urſprüngliche, ſpiritualiſtiſche Grundlage dieſer Letztern weſentlich erſchüttert und allen den auflöſenden Richtungen, welche ſpäter in dieſelbe eindrangen, eine breite Bahn gebrochen durch das Loſungswort ſeiner Philoſophie: „Autonomie der praktiſchen Vernunft!“ Denn, hatte Kant ſich zu einer Umgeſtaltung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten um ſo unbedenklicher entſchloſſen, weil der weſentliche Inhalt dieſer Wahrheiten dabei faſt gänzlich unberührt blieb, ſo konnten ſich doch auf ſeinen Vorgang alle Die berufen, welche, von einer andern praktiſchen Lebensanſchauung ausgehend, nicht blos die Form, ſondern auch den Gehalt, die Richtung der religiöſen Anſichten angriffen und umgeſtalteten. Die naturaliſtiſchen Ideen, welche in der Geſtalt, in der ſie von England und Frankreich aus nach Deutſchland gekommen waren, hier, wegen ihrer allzuſchroffen Conſequenzen und ihres Gegenſatzes zu dem idealen Charakter des deutſchen Geiſtes, nur bei Wenigen Eingang gefunden hatten, erlangten eine allgemeine Verbreitung und einen unwiderſtehlichen Einfluß durch ihre Aufnahme in die wiſſenſchaftliche Form des Kriticismus und traten, nach dem Durchgange durch denſelben, bedeutend verſtärkt und gleichſam verklärt wieder hervor. Wir werden ſpäter Veranlaſſung haben, dieſe Wirkungen des Kriticismus weiter zu verfolgen.

Wie nun hier, in Sachen der Religion, der Kriticismus den Fortſchritt der, durch die Bildung der Zeit hervorgerufenen, negativen oder kritiſchen Richtungen ermuthigte, indem er, durch ſein eigenthümliches Vermittlungsſyſtem, ſeine Anhänger über die eigentlichen Conſequenzen dieſer Richtungen täuſchte und ſie in jenem Zuſtande der Halbheit, Unbeſtimmtheit und Selbſttäuſchung erhielt, welcher dem deutſchen Geiſte ſo ſehr zuſagt, ſo kam er auch einem politiſchen Bedürfniſſe

ſeiner Zeit entgegen. Das Loſungswort: „Freiheit und Gleichheit!“ welches ſo mächtig von jenſeits des Rheins herübertönte, fand ſeinen Wiederhall in den Ausſprüchen der Kantſchen Vernunftkritik, welche ebenfalls die Autonomie der menſchlichen Vernunft predigte und die Idee der Freiheit zum Grundgeſetz des menſchlichen Daſeins erhob. Daß dieſe Freiheit, welche Kant aus der praktiſchen Vernunft deducirte, eigentlich etwas rein Ideales, von allen materiellen Intereſſen, alſo auch von den politiſchen Zuſtänden völlig Abgekehrtes, gegen dieſelben abſolut Gleichgültiges ſei, dies ward weder von Andern, noch von Kant ſelbſt beachtet, ſondern es ward dieſe ſittlich-ideale Freiheit ohne Bedenken in eine politiſche (die doch auf das Zuſammenleben der Menſchen im Staate und deren äußere Zweckhandlungen begründet iſt) umgeſtempelt, und das Verhältniß der einzelnen Staatsbürger zu der Staatsgewalt (ein Verhältniß, welches durchaus auf den Geſetzen des materiellen Verkehrs unter den Menſchen und der daraus hervorgehenden Beziehungen beruht) zu einem einfachen Vernunftpoſtulate erhoben, deſſen Realiſirung, ohne hinlängliche äußere Garantien, lediglich von der zutreffenden Geſinnung und Einſicht des Staatsoberhauptes und des Volks zu erwarten ſein ſollte.

Wir können daher wohl die Stellung, die der Kriticismus zu dem allgemeinen Geiſte ſeiner Zeit und namentlich der deutſchen Nation einnahm, ſo wie den Grund ſeines mächtigen und weitverbreiteten Einfluſſes, in wenigen Worten bezeichnen, wenn wir ſagen, daß er auf der einen Seite ſich zum Organ der Ideen des Fortſchritts machte, vornehmlich in den beiden Hauptrichtungen, in denen das geiſtige Leben jener Zeit ſich bewegte, der Religion und der Politik; daß er aber, andrerſeits, dieſen Fortſchritt wieder auf ein feſtes Maß zurückführte und in Grenzen einſchloß, die allerdings

Digitized by Google

nicht ſelten mit dem Prinzip ſelbſt in ſtarkem Widerſpruch ſtanden; endlich, daß gerade dieſe Halbheit und Doppelſeitigkeit ſeiner Theorie ihm einen ſo weitverbreiteten Einfluß verſchaffte, indem die Kühnheit ſeiner Prinzipien die Freunde des unbedingten Fortſchritts anzog, während die Furchtſamen in den vermittelnden und beſchränkenden Beſtimmungen, womit dieſe Prinzipien überall verclauſulirt waren, willkommne Schlupfwinkel für ihre Unentſchiedenheit und Schwäche fanden.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Fichte.

Grundidee der Philosophie Fichtes. Wissenschaftslehre. Die praktische Richtung Fichtes; seine Sittenlehre; sein Naturrecht; seine Schriften über den geschlossenen Handelsstaat; über die Bestimmung des Gelehrten; über die Bestimmung des Menschen. Mystische Richtung Fichtes; seine Anweisung zum seligen Leben; seine Schrift über das Wesen des Gelehrten; seine Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und sein Staatsrecht. Anhänger Fichtes.

Grundidee der Philosophie Fichtes.

Die von Kant begonnene Reform der deutschen Philosophie ward zunächst von Johann Gottlieb Fichte wieder aufgenommen und unter einem umfassenderen Gesichtspunkte fortgesetzt.

Fichte trat zuerst auf mit einem kleinen Werke, betitelt: „Kritik aller Offenbarung," worin er die praktischen Ideen Kants in ihrer Anwendung auf die Lehren der Religion durchzuführen versuchte. Nach dem Vorgange Kants, gründet er ebenfalls die Religion auf die Moral, ohne jedoch die Möglichkeit einer Offenbarung, d. h. einer außerordentlichen Kundgebung des göttlichen Willens an den Menschen durch sinnlich wahrnehmbare Thatsachen, auszuschließen, da, wie er meint, der Mensch bisweilen eines außerordentlichen

Digitized by Google

Antriebes zur Tugend bedarf, indem der Einfluß des Sittengesetzes auf seinen Willen nicht zu allen Zeiten groß genug ist, um über die Macht seiner Leidenschaften zu siegen. Daher muß die Philosophie die Möglichkeit einer Offenbarung zu moralischen Zwecken anerkennen, allein sie muß die geschichtlichen Thatsachen, welche man für Wirkungen oder Beweise einer solchen Offenbarung erkärt, einer strengen und gewissenhaften Kritik unterwerfen und Alles davon ausscheiden, was mit dem vorausgesetzten moralischen Zwecke der Offenbarung nicht zusammenhängt oder wohl gar in Widerspruch steht.

Die Aehnlichkeit dieser Ansichten mit den Kantschen Ideen erklärt es, wie das genannte Werk, welches ohne den Namen des Verfassers erschien, lange Zeit hindurch Kant selbst zugeschrieben werden konnte, der übrigens, als er diesen Irrthum aufdeckte, zugleich freimüthig gestand, er würde sich es zur Ehre schätzen, der Verfasser des Buchs zu sein.

Allein, nicht zufrieden, die Kantschen Lehren zu entwickeln und anzuwenden, suchte Fichte über dieselben hinauszugehen. Die Philosophie Kants schien ihm an zwei großen Mängeln zu leiden; einmal, vermißte er an ihr die Einheit eines obersten Prinzips, woraus sie die gesammten menschlichen Erkenntnisse hätte herleiten können, und, zweitens, erschien ihm die Erklärung ungenügend, durch welche Kant das Verhältniß der praktischen zur theoretischen Vernunft bestimmt.

Die Wissenschaft, sagt Fichte, kann nichts Anderes sein, als ein System von Begriffen, welche sämmtlich aus einem obersten Prinzipe abgeleitet sind. Ein solches oberstes Prinzip aber darf dies nicht blos der Form nach, sondern muß es auch der Materie nach sein; das oberste Prinzip unsrer Erkenntnisse ist nothwendig zugleich ein formales und ein materiales Prinzip, d. h. es ist nicht blos eine abstracte

Form oder Regel, welche die uns von außen gegebene Materie unſres Denkens zur Einheit geſtaltet, ſondern es iſt eine productive Kraft, welche ſich ſelbſt erſt den Stoff oder das Element zu Erkenntniſſen ſchafft und zu gleicher Zeit daſſelbe geſtaltet oder in eine beſtimmte Form bringt. Dieſes oberſte Prinzip nun oder die Grundidee aller menſchlichen Erkenntniſſe hat die Philoſophie aufzuſuchen; die Philoſophie iſt alſo, nach Fichte, die Wiſſenſchaft von dem menſchlichen Wiſſen, die Wiſſenſchaftslehre.

Digitized by Google

Wissenschaftslehre.

Von dem Prinzip der Philosophie überhaupt oder dem absoluten Ich.

Die Philosophie sucht also ein oberstes Prinzip, welches an sich gewiß, absolut real, letzte und höchste Ursache sowohl unsrer Erkenntnisse als auch unsrer Handlungen sei. Dieses höchste und allgemeinste Prinzip muß nothwendig in allen unsren Ideen, offen oder versteckt, enthalten sein, oder, wie sich Fichte ausdrückt, es muß sich aus allen Thatsachen unsres Bewußtseins entwickeln lassen. Um uns also einen deutlichen Begriff von diesem Prinzip zu bilden, brauchen wir nur irgend eine Thatsache unsres Bewußtseins zu analysiren. Analysiren wir also einen ganz einfachen und für Jedermann gewissen Satz, z. B. das Urtheil: A = A. Jedermann wird uns die Richtigkeit dieses Satzes zugeben, des Satzes nämlich, daß, wenn wir A im Subject setzen, wir auch im Prädicate A setzen müssen. Der Satz: A = A, ist also unmittelbar gewiß und einleuchtend, weil er nichts Weiteres ausdrückt, als das Gesetz der Identität. Die beiden Seiten des Urtheils: A = A, der Subjectbegriff und der Prädicatbegriff, sind hierbei etwas Zufälliges und Gleichgültiges; wir können an die Stelle von A B oder C oder D setzen, ohne daß die Wahrheit und Gewißheit des Satzes darunter leidet; B = B ist ein eben so identischer und unmittelbar gewisser Satz, als A = A; eben so C = C, D = D u. s. w. Folglich hängt die

Wahrheit und Gewißheit eines Urtheils nicht von der zufälligen Beſchaffenheit ſeiner beiden Glieder, des Subjects und des Prädicats, ab, ſondern einzig und allein von der Identität der Copula oder des Denkactes ſelbſt, durch welchen unſer Bewußtſein urtheilt. Um es alſo kurz zu ſagen, das Geſetz der Identität, welches ſich in allen empiriſchen Thatſachen unſers Bewußtſeins offenbart und ihnen den Charakter der unmittelbaren Wahrheit und Gewißheit mittheilt, iſt das Grundgeſetz unſres Bewußtſeins, die erſte und oberſte Thathandlung unſres Ich. Das Weſen und die Thätigkeit unſres Ich iſt in dieſer identiſchen Thathandlung enthalten, kraft deren das Ich ſich ſelbſt ſetzt und durch dieſe Selbſtſetzung iſt. Das Ich iſt alſo ſchlechthin, weil es ſich ſetzt und als was es ſich ſetzt; Sichſetzen und Sein ſind, in Bezug auf das Ich, Eins und Daſſelbe, d. h. das Ich iſt Nichts, als die reine und unendliche Thätigkeit.

Somit haben wir das Prinzip unſrer Ideen, unſrer Urtheile, unſrer Handlungen, mit einem Worte, unſres ganzen Bewußtſeins in der abſoluten, unendlichen und mit ſich ſelbſt identiſchen Thätigkeit des Ich gefunden. Das abſolute Ich exiſtirt an und durch ſich ſelbſt; alles Andere exiſtirt erſt in Folge der Thätigkeit dieſes Ich, als eine Aeußerung oder Erſcheinung deſſelben.

Der oberſte Grundſatz der Philoſophie lautet daher folgendermaßen:

„Das Ich iſt ſchlechthin, weil es iſt, und iſt ſchlechthin, was es iſt.“

Dieſer Grundſatz iſt der erſte, ſchlechthin unbedingte Grundſatz alles Wiſſens; die Idee des Ich iſt die einzige unmittelbare, abſolut gewiſſe Idee unſres Bewußtſeins.

Allein, wenn ſchon die erſte, iſt doch dieſe Idee nicht die einzige Aeußerung unſres Bewußtſeins. Das Ich ſetzt

nicht blos ſich, ſondern es ſetzt auch ſeinem Sein oder ſeiner Thätigkeit ein anderes Sein oder eine andere Thätigkeit entgegen, welche nicht es ſelbſt, welche alſo ein Nicht-Ich iſt.

„Das Ich ſetzt dem abſoluten Ich ein abſolutes Nicht-Ich entgegen.“

Dieſer zweite Grundſatz iſt, der Form nach, ebenfalls unbedingt, denn das Setzende iſt auch hier das abſolute Ich; allein er iſt bedingt oder abgeleitet, ſeinem Inhalte nach, denn der Begriff des Nicht-Ich beſtimmt ſich erſt nach dem Begriff des Ich.

Beide Grundſätze aber, nämlich der Grundſatz, daß das Ich ſich ſelbſt abſolut ſetzt, und der Grundſatz, daß das Ich ein abſolutes Nicht-Ich ſetzt, widerſprechen einander. Das abſolute Ich und das abſolute Nicht-Ich können nicht zuſammen beſtehen; wenn wir das Eine ſetzen, ſo heben wir nothwendig das Andre auf. Wenn ein abſolutes Ich exiſtirt, ſo kann es kein Nicht-Ich geben, und wenn wir ein abſolutes Nicht-Ich annehmen, ſo vernichten wir die Idee des Ich. Aufgabe der Philoſophie iſt es nun, jene beiden, einander widerſprechenden Grundſätze unter ſich zu vereinigen, und die Bedingungen feſtzuſetzen, unter welchen das Ich und das Nicht-Ich mit und neben einander beſtehen können. Dies kann aber nicht anders geſchehen, als dadurch, daß die Idee des Ich und des Nicht-Ich in einem beſchränkten und relativen Sinne genommen wird. Auf dieſe Weiſe entſteht der dritte, ſowohl der Form als dem Inhalt nach bedingte Grundſatz, welcher heißt:

„Das Ich ſetzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“

Hiermit haben wir alſo die drei Grundbegriffe der Philoſophie gewonnen, nämlich, die Idee des abſoluten Ich, die Idee des abſoluten Nicht-Ich, und die Idee

der gegenseitigen Beschränkung oder Bestimmung des Ich und des Nicht-Ich.

Diese drei Grundbegriffe entsprechen den drei Grundformen des Denkens, der Position, der Negation und der Limitation, oder, mit andern Ausdrücken, der Thesis, der Antithesis und der Synthesis.

Aus diesen drei Grundbegriffen lassen sich nun alle andere durch einen einfachen Act der Analyse und Syntheſe entwickeln. Das hierbei anzuwendende Verfahren besteht darin, daß man einen solchen gegebenen Grundsatz analysirt, die darin enthaltenen Widersprüche aufsucht und dieselben durch einen neuen Grundsatz vermittelt. So ist jeder Grundsatz der Wissenschaftslehre nichts Weiteres, als eine Entwickelung, Erweiterung und Berichtigung eines vorhergehenden Grundsatzes. Alle Grundsätze derselben hängen aufs Engste unter sich zusammen und bilden ein festgeschlossenes System, dessen Ausgangspunkt die Idee des Ich ist.

Indem wir nun, nach der eben angegebenen Methode, den letzten jener drei Grundsätze, nämlich, den Satz, daß das Ich und das Nicht-Ich sich gegenseitig beschränken, analysiren, so finden wir, daß derselbe zwei neue Grundsätze in sich enthält, und zwar, erstens, den Satz:

„Das Nicht-Ich bestimmt das Ich,"

und, zweitens, den Satz:

„Das Ich bestimmt das Nicht-Ich."

Im erstern Falle ist also das Ich leidend, im andern Falle ist es thätig; dort ist es beschränkt, endlich, hier ist es unbeschränkt, unendlich. Nun ist das beschränkte Ich das theoretische; das unbeschränkte dagegen das praktische Ich. Jene beiden Sätze sind demnach die Grundsätze zweier verschiedener Theile der Philosophie, der theoretischen Philosophie und der praktischen Philoso-

Digitized by Google

phie, oder, mit andern Worten, der Wiſſenſchaft vom theoretiſchen Ich und der Wiſſenſchaft vom praktiſchen Ich.

Von dem Prinzip der theoretiſchen Philoſophie oder dem theoretiſchen Ich.

Das Prinzip der theoretiſchen Philoſophie iſt, wie wir geſehen haben, in dem Grundſatz enthalten:

„Das Nicht-Ich beſtimmt das Ich.“

Alle Sätze der theoretiſchen Philoſophie müſſen ſich daher aus dieſem oberſten Grundſatze entwickeln laſſen und können nichts Anderes ſein, als die weitern Beſtimmungen oder Ausführungen deſſelben.

Dieſer Grundſatz nun, daß das Nicht-Ich das Ich beſtimme, enthält einen neuen Widerſpruch, denn, nach dem oberſten Grundſatze alles Wiſſens, iſt das Ich abſolut freie Thätigkeit, unendliche Realität; es ſetzt ſich ſelbſt und iſt nur Das, als was es ſich ſetzt; nach dem Grundſatz der theoretiſchen Philoſophie dagegen, ſoll das Ich ein Leiden, das Nicht-Ich dagegen eine Thätigkeit enthalten, das Weſen des Erſtern in einer Negation, das des Andern in einer Realität beſtehen. Dieſen Widerſpruch müſſen wir auflöſen.

Es exiſtirt Nichts, als Das, was das Ich durch einen Act ſeiner abſoluten Thätigkeit und Realität ſetzt; auf dieſes Axiom müſſen wir immer zurückkommen. Die ſcheinbare Realität des Nicht-Ich kann alſo im Grunde nichts Anderes ſein, als das Product einer Thätigkeit des Ich; das Nicht-Ich hat nur ſo viel Realität, als das Ich in daſſelbe ſetzt. Das Ich theilt, ſo zu ſagen, ſeine eigene Realität dem Nicht-Ich mit, oder, richtiger, das Ich entäußert ſich eines Theils ſeiner Realität, ſetzt dieſen Theil ſich ſelbſt entgegen und perſonificirt ihn gewiſſermaßen unter der Form eines ſelbſt-

Digitized by Google

ständigen, gegenständlichen Wesens, eines Nicht-Ich; mit einem Wort, die Idee des Nicht-Ich ist eine bloße Modification oder Beschränkung der Idee des Ich; indem das Ich seine absolute Realität begrenzt findet, bildet es sich die Vorstellung eines zweiten, ihm selbst entgegengesetzten Wesens, eines Nicht-Ich oder eines äußeren Gegenstandes, welchen es als die Ursache dieser Beschränkung seiner eigenen Thätigkeit betrachtet. Allein, genau betrachtet, wissen wir von diesem Nicht-Ich oder diesem äußeren Gegenstande doch nichts Weiteres, als Dies, daß unsre eigene Thätigkeit eine Beschränkung erfahren habe, daß ein Anstoß auf dieselbe geschehen sei. Wir betrachten also zwar das Nicht-Ich als die reale oder directe Ursache jener Beschränkung des Ich, allein, da wir die Idee des Nicht-Ich immer wieder nur vom Ich aus bestimmen, so fällt auch jene Beschränkung immer wieder in das Ich selbst; das Ideale ist zugleich real, das Reale ist zugleich ideal; Beides aber, das Ideale und das Reale, das beschränkte Ich und das beschränkte Nicht-Ich, haben ihren Vereinigungspunkt in dem absoluten Ich.

Kant hatte von dem Nicht-Ich oder dem Object wie von einem an sich bestehenden, selbstständigen Dinge gesprochen, welches auf die menschliche Seele Eindrücke mache und ihr dadurch die Materie der Empfindungen darbiete. Nach Fichte hingegen, sind die Empfindungen, Vorstellungen, Ideen oder Begriffe, überhaupt alle unsre Erkenntnisse, sowohl ihrer Form als ihrer Materie nach, das Product einer schöpferischen Selbstthätigkeit des Ich, nur veranlaßt durch einen Eindruck des Nicht-Ich auf dasselbe. Die Idee des Nicht-Ich wird also durch diese kritische Analyse völlig zersetzt, gleichsam verflüchtigt, und es bleibt davon Nichts übrig, als die Vorstellung eines auf die Thätigkeit des Ich gemachten Eindrucks. Wir kommen immer wieder auf die Grundidee

Digitized by Google

der Wissenschaftslehre zurück, daß nämlich das Ich allein wirkliche Existenz und Selbstthätigkeit habe und daß Alles, was außer ihm existirt, erst von ihm ausgehe. Allerdings entfaltet das Ich seine Thätigkeit erst in Folge eines auf dieselbe gemachten Eindrucks; allein, einmal durch einen solchen Anstoß in Bewegung gesetzt, entwickelt es aus sich selbst, durch die einfache Selbstthätigkeit seines schöpferischen Wesens, die ganze, unendliche Mannigfaltigkeit der Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe, welche den Inhalt unsres Bewußtseins bilden. Das absolute Ich ist also das bloße Vermögen oder die Möglichkeit des Bewußtseins; das wirkliche Bewußtsein aber ist das gemeinsame Resultat dieser absoluten Thätigkeit des Ich und der Gegenwirkung des Nicht-Ich, oder, richtiger, eines auf das Ich geschehenen Anstoßes.

Es giebt für die Erklärung der menschlichen Vorstellungen drei verschiedene Systeme, den dogmatischen Realismus, den dogmatischen Idealismus und den kritischen Idealismus.

Der dogmatische oder absolute Realismus leitet alle Veränderungen unsres Bewußtseins von einer äußeren Gewalt und deren Eindrücken auf unsre Seele ab, indem er diese Letztere als ein rein passives oder receptives Vermögen betrachtet.

Der dogmatische oder absolute Idealismus leugnet völlig die Existenz äußerer Gegenstände. Ihm erscheinen unsre Empfindungen, unsre Vorstellungen und Begriffe als bloße innerliche Bewegungen unsres Ich und seiner freien, schöpferischen Thätigkeit.

Der kritische Idealismus endlich, wie ihn die Wissenschaftslehre aufstellt, vermittelt diese beiden extremen Ansichten durch sein kritisches Prinzip, d. h. durch die Idee,

Digitized by Google

daß das Ich in Folge eines bloßen Anstoßes des Nicht-Ich seine freie Thätigkeit äußere; daß also die Vorstellung weder von den äußeren Gegenständen in das Ich, wie auf eine leere Tafel, hineingetragen werde, noch auch aus der bloßen Selbstbewegung des Ich, ohne allen äußeren Anstoß, hervorgehe, sondern daß sie das Product der von Außen angeregten Selbstthätigkeit des Ich sei.

So Viel über das Prinzip der theoretischen Philosophie, deren Gegenstand das Ich, als denkendes, reflectirendes und erkennendes Subject, ist. Die Entwickelung dieses Prinzips enthält zugleich eine Darstellung der Kategorien. Unter Kategorien versteht nämlich Fichte die verschiedenen Beziehungen oder Stellungen, in denen sich unser Ich zu dem Nicht-Ich oder den äußeren Gegenständen befindet. So ist in den drei ersten Sätzen der theoretischen Philosophie die Kategorie der Qualität enthalten, und zwar nach ihren drei Hauptformen, der Position, der Negation und der Limitation. Die Thätigkeit des Ich ist positiv, indem es sich selbst setzt; sie ist negativ, wenn das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt; sie ist begrenzt oder bestimmt, sobald wir das Ich in seiner Wechselwirkung mit dem Nicht-Ich betrachten.

Eben diese Betrachtung der Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich enthält eine Vergleichung der bestimmten Realität des Ich mit der Idee seiner unendlichen oder absoluten Realität, wobei uns jene erstere bald als ein begrenztes Maß der unendlichen Thätigkeit des Ich, bald als eine zufällige und vorübergehende Modification seines einfachen, identischen Wesens erscheint. Wir wenden also die Kategorien der Quantität und der Substanz auf dieselbe an.

Ferner betrachten wir die Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich bald unter dem Gesichtspunkte der Causalität,

Digitized by Google

bald unter dem der Wechſelwirkung. Das Ich überträgt einen Theil ſeiner Thätigkeit auf das Nicht-Ich; es iſt alſo die Urſache der Realität dieſes Nicht-Ich. Andrerſeits, iſt aber auch das Nicht-Ich die Urſache der beſtimmten Thätigkeit des Ich, durch den Anſtoß, den es der beſtimmungsloſen Thätigkeit deſſelben giebt. Ich und Nicht-Ich ſtehen alſo in dem Verhältniſſe der Wechſelwirkung.

Endlich iſt das Ich zunächſt bloßes Vermögen des Bewußtwerdens; ſodann wird es durch das Nicht-Ich in die Nothwendigkeit verſetzt, ſeine Thätigkeit auf beſtimmte Weiſe zu äußern, und dadurch wird es wirkliches Selbſtbewußtſein. Wir haben alſo hier die drei Kategorien der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit.

Hiermit iſt jedoch das Geſchäft der Wiſſenſchaftslehre in ihrem theoretiſchen Theile noch nicht vollendet. Sie muß nun auch die Formen angeben, unter denen ſich die Thätigkeit des Ich äußert, nachdem ſie durch den Anſtoß des Nicht-Ich erregt worden iſt. Fichte nennt dieſe Darſtellung die Deduction der Vorſtellung. Folgendes ſind deren Grundzüge:

Das Ich iſt, wie wir wiſſen, urſprünglich Nichts, als eine unendliche Thätigkeit, ein unendliches Streben in die Weite. Dieſes Streben ſtößt auf einen Widerſtand; es wird gehemmt und auf ſeinen Ausgangspunkt zurückgetrieben; mit andern Worten, das Ich reflectirt auf ſich ſelbſt, es vergleicht ſeine urſprüngliche, grenzenloſe Bewegung mit der begrenzten Bewegung, welche es durch den Anſtoß erhalten hat. Es geht alſo jetzt zum zweiten Male bis zu dieſem Punkte hinaus, wo ſeine Bewegung gehemmt wurde, und läuft gewiſſermaßen zwiſchen dieſen beiden Endpunkten ſeiner beſtimmten Bewegung, dem Nicht-Ich und dem abſoluten

Digitized by Google

Ich, hin und wieder, Beide sowohl zusammen- als auseinanderhaltend. Dieser erste Act des Bewußtseins ist die Anschauung; das Vermögen, welches in einer einzigen Auffassung Ich und Nicht-Ich zu verbinden strebt, aber nur zwischen Beiden hin- und herläuft, gleichsam in der Mitte schwebt, ist die Einbildungskraft. Die Thätigkeit der Einbildungskraft zerfällt wieder in zwei verschiedene Acte; zuerst stößt dieselbe auf den äußern Widerstand und setzt denselben als Grenze ihrer Bewegung (producirt gleichsam den äußern Gegenstand); sodann reproducirt sie diesen ersten Act, indem sie zu gleicher Zeit auf das Ich selbst reflectirt.

Die Formen der Einbildungskraft sind Raum und Zeit. Indem die Einbildungskraft von dem einfachen Punkte ausgeht, in welchem vorher die Thätigkeit des Ich concentrirt war, schreitet sie von Punkt zu Punkt vorwärts; allein bei jedem Punkte verweilt sie auch und geht auf ihren Anfangspunkt zurück. So bildet sie eine stetige Reihefolge von Punkten, die Zeit. Sodann aber umfaßt sie auch in einem einzigen Acte der Anschauung alle diese verschiedenen Punkte, zieht von jedem derselben nach allen andern hin Linien, verbindet diese Linien wieder durch neue Linien und so ins Unendliche fort. Auf diese Weise entsteht die Vorstellung einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen im Raume.

Durch die Einbildungskraft ist die Idee des Gegenstandes noch nicht bestimmt, fixirt; sie bildet nur den Uebergang von dem Ich oder dem reinen Selbstbewußtsein zum Nicht-Ich. Es bedarf daher eines zweiten Actes des Ich, um den Gegenstand als solchen aufzufassen und die Uebertragung der Realität des Ich auf das Nicht-Ich vollkommen zu machen. Dies geschieht durch den Verstand. Der Verstand reißt die Einbildungskraft aus dem Zustande des Schwankens heraus und zwingt sie, ihre Thätigkeit aus-

Digitized by Google

ſchließlich auf den äußeren Gegenſtand zu richten. Indem wir unſre Aufmerkſamkeit in einem Nicht-Ich fixiren, ohne zugleich an unſer eigenes Ich zu denken, ſo erſcheint uns dieſer äußere Gegenſtand als ein wirklich beſtehendes, ſelbſtſtändiges Weſen, als ein Ding an ſich, ein Individuum, ein Subject, ein Ich.

Durch den Verſtand hat alſo das Ich ſeine eigene Realität vollſtändig auf das Object übergetragen, d. h. es hat anerkannt, daß außer ihm ſelbſt noch Etwas exiſtire. Allein das Ich iſt nicht gezwungen, ſeine Aufmerkſamkeit immer auf daſſelbe Object zu richten; es kann vielmehr, mit Hülfe der Einbildungskraft, von dieſem zu einem andern übergehen. Es iſt blos inſofern beſtimmt, als es nothwendig irgend ein Object ſetzen muß; allein es ſteht ihm frei, dieſes oder jenes Object, A oder B oder C zu ſetzen. Dieſes Vermögen unſres Bewußtſeins, frei zwiſchen den Objecten unſers Denkens zu wählen, — ein Vermögen, welches gleichſam in der Mitte zwiſchen Einbildungskraft und Verſtand ſteht, — iſt die Urtheilskraft. Die Urtheilskraft geht von einem Object zum andern über, um ſich endlich in einem derſelben zu fixiren. Sie reflectirt erſt über das Object A, dann über das Object B u. ſ. w., ſie vergleicht dieſelben unter einander und mit der Idee des Ich, und ſchwebt mit der Freiheit der Einbildungskraft über der unendlichen Mannigfaltigkeit von Objecten, welche der Verſtand ihr darbietet.

Endlich aber wird dieſe ganze Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, welche Einbildungskraft und Verſtand dem reinen Ich gegenübergeſtellt hatten, durch das höchſte Vermögen der Seele, das Vermögen der Abſtraction, die Vernunft, wieder hinweggetilgt. Die Vernunft iſt das Ich in ſeiner Rückkehr zu ſich ſelbſt, wie es aufs Neue ſeine Thätigkeit in einen einzigen Punkt zuſammenzieht und alles

Digitized by Google

Das, was es durch die Entwickelung dieser Thätigkeit hervorgebracht hatte, gleichsam in sich selbst zurückschlingt.

So haben wir also vier Stufen der Selbstentwickelung unsres Bewußtseins: die Einbildungskraft, den Verstand, die Urtheilskraft und die Vernunft.

Als Einbildungskraft, entfaltet das Ich seine Thätigkeit und läßt dieselbe nach allen Seiten hin ausstrahlen.

In den Acten des Verstandes reißt sich dasselbe von seinem Centrum los und versenkt sich in die äußern Objecte.

Durch die Urtheilskraft erhebt sich das Ich wieder über diese Objecte zur freien Selbstthätigkeit.

Erst die Vernunft aber bringt die Entwickelung des Ich auf ihre höchste Stufe, zum Abschluß mit sich selbst.

Das Ich, als grenzenlose Thätigkeit, muß sich entwickeln; es muß einen Widerstand haben, woran es seine Thätigkeit äußern, einen Raum, worauf es dieselbe entfalten könne; es bedarf eines Punktes außer sich, um von da aus auf sich zu reflectiren. Erst durch diese Entwickelung gelangt das Ich zum Bewußtsein seiner selbst, denn Bewußtsein ist Einheit von Object und Subject, von Realem und Idealem. So lange das Ich in sich selbst concentrirt ist, kann es kein Selbstbewußtsein haben, denn seine Thätigkeit ist nur ein einfacher, identischer Act, gleichsam ein mathematischer Punkt. Während der centrifugalen Bewegung, die das Ich aus jenem Punkte heraus und nach den äußern Objecten hintreibt, findet ebenfalls kein Selbstbewußtsein statt, weil diese Bewegung sich ins Grenzenlose verliert, gleich einer unendlichen Linie. Erst, wenn das Ich in sich selbst zurückkehrt, wenn es seine Entwickelung abschließt, wenn seine Bewegung zu einer Kreisbewegung wird, die in ihren

Digitized by Google

Anfangspunkt zurückgeht, erſt dann iſt das Ich wirkliches Selbſtbewußtſein.

Dies ſind die Reſultate der kritiſchen Analyſe des theoretiſchen Ich. Durch dieſe Analyſe wiſſen wir nunmehr zwar, daß ſich das Ich in Folge eines auf daſſelbe geſchehenden Anſtoßes entwickelt; allein wir wiſſen noch nicht, woher dieſer Anſtoß kommt oder wie es ſelbſt nur möglich iſt, daß das Ich, ein abſolut thätiges, einfaches Weſen, einen ſolchen Anſtoß empfangen und durch denſelben aus ſich ſelbſt herausgetrieben werden könne. Wenn das Ich wirklich unter dem Einfluſſe eines Nicht-Ich handelte, d. h. wenn der Anſtoß, der auf die Thätigkeit des Ich geſchieht, von dieſer Thätigkeit völlig unabhängig, ihr gänzlich fremd wäre, ſo wäre auch das Ich kein abſolutes Ich, keine abſolute Thätigkeit. Es muß alſo nothwendig daſſelbe Factum, welches auf die unendliche Thätigkeit des Ich einen Anſtoß übt und ſie dadurch begrenzt, in irgend einer Hinſicht ſelbſt wieder von dieſer Thätigkeit des Ich hervorgebracht oder bedingt ſein. Dies geſchieht freilich nicht durch die Thätigkeit des theoretiſchen Ich; allein das theoretiſche Ich iſt auch nur die eine Seite des abſoluten Ich, während die andere Seite das praktiſche Ich iſt, d. h. nach dem oberſten Grundſatze der Wiſſenſchaftslehre, das Ich, inſofern es das Nicht-Ich beſtimmt.

Von dem Prinzip der praktiſchen Philoſophie oder dem praktiſchen Ich.

Das theoretiſche oder erkennende Ich iſt, wie wir geſehen haben, beſtimmt oder begrenzt. Dadurch ſteht es im Widerſpruch mit dem unendlichen Weſen des abſoluten Ich. Als erkennendes Ich, iſt das abſolute Ich durch den Gegenſtand beſtimmt; aber, eben weil es abſolut iſt, muß es alle ſeine Acte ſelbſt beſtimmen, auch diejenigen, welche in ge-

wiſſer Hinſicht die Wirkung eines äußeren Gegenſtandes zu ſein ſcheinen. Die praktiſche Philoſophie geht daher von dem Grundſatz aus: Das Ich beſtimmt das Nicht-Ich.

Der Sinn dieſes Satzes iſt folgender: Die beſtimmte Thätigkeit des Ich oder die Richtung, welche daſſelbe auf einen Gegenſtand hin nimmt, muß nothwendig aus ſeiner unendlichen Thätigkeit abgeleitet werden können, welche letztere keinen andern Gegenſtand hat, als das Ich ſelbſt. Es entſteht daher die Frage: Wie geht die einfache, abſolute Thätigkeit des Ich über in eine beſchränkte oder objective Thätigkeit?

Dieſer Uebergang aus der abſoluten Thätigkeit des Ich in deſſen objective und begrenzte Thätigkeit geſchieht nicht unmittelbar, ſondern es wird zuerſt die Thätigkeit des Ich eine zwar objective, aber unendliche, d. h. indem das Ich aus ſich ſelbſt herausgeht, richtet es ſeine Thätigkeit auf ein Object, allein nicht auf ein beſtimmtes Object, ſondern auf irgend eins, welches dieſes auch ſei. Das Ich hat nämlich das Streben, aus ſeinem urſprünglichen Zuſtande der Einfachheit und Abgeſchloſſenheit herauszugehen. Als abſolutes Ich, iſt es ohne Ausdehnung, ohne Bewegung, ein bloßer mathematiſcher Punkt. Als Ich, muß es aber auf ſich ſelbſt reflectiren, muß ſeiner ſelbſt bewußt werden. Dazu iſt nothwendig, daß es aus ſich ſelbſt herausgehe, um ſpäter in ſich ſelbſt zurückzugehen; es muß den ganzen Umfang ſeiner Kräfte entfalten, es muß ſich entwickeln, es muß vorwärts ſtreben. Auf dieſe Weiſe verwandelt ſich die, anfangs centripetale Richtung des Ich von ſelbſt in eine centrifugale; allein dieſe centrifugale Bewegung geht doch wieder in das urſprüngliche Centrum zurück, und das Ich, nachdem es ſeine Thätigkeit im Kampfe mit den Objecten erprobt

Digitized by Google

und entwickelt hat, kommt wieder zum Abſchluß mit ſich ſelbſt, wird wieder einfache, identiſche Einheit.

Dieſes Streben des Ich aus ſich heraus iſt es nun, was zuerſt den Anſtoß eines äußeren Gegenſtandes auf daſſelbe möglich macht. Indem das Ich durch ſeine eigene centrifugale Thätigkeit ſich der Außenwelt zukehrt, erfährt es den Widerſtand dieſer Außenwelt; oder, um uns der Ausdrücke Fichtes zu bedienen, die Beſtimmung der Thätigkeit des Ich durch das Object iſt erſt eine Folge der Selbſtbeſtimmung des Ich zu einer Thätigkeit auf das Object hin.

So haben wir alſo das Ich unter drei verſchiedenen Geſichtspunkten kennen gelernt; nämlich, als abſolutes Ich, als unendliches Ich und als endliches Ich. Das abſolute Ich iſt das Ich an ſich betrachtet; das unendliche Ich iſt das praktiſche Ich; das endliche, das theoretiſche oder erkennende. Das praktiſche Ich iſt das Ich im Kampfe mit den äußeren Gegenſtänden, deren Widerſtand es erfährt, über die aber ſeine Thätigkeit ſiegt, ohne ſich durch ſie in ihrem unendlichen Fortſchritt aufhalten zu laſſen. Das erkennende Ich dagegen läßt ſich von dem Eindruck der äußern Gegenſtände überwältigen und verſenkt ſich in die Betrachtung dieſer Gegenſtände, ſtatt ſie durch ſeine freie Thätigkeit zu überwinden und zu beſeitigen. Im Zuſtande des Erkennens iſt alſo das Ich gewiſſermaßen ſich ſelbſt entfremdet; in der praktiſchen Thätigkeit dagegen kommt es wieder zu ſich ſelbſt, indem es alle Hinderniſſe überwindet, welche ſein freies Streben hemmen wollten. Das praktiſche und das theoretiſche Ich ſind die beiden entgegengeſetzten Seiten unſres Bewußtſeins, beide gleich nothwendig und weſentlich, denn, um es noch einmal zu ſagen, unſer Bewußtſein oder unſer Ich iſt, ſeinem Weſen nach, Fortſchritt,

Digitized by Google

Entwickelung, Einheit der centripetalen und der centrifugalen Bewegung, der Position und der Negation.

Das praktiſche Ich durchläuft ebenfalls eine dreifache Stufenfolge von Acten oder Momenten; ſie heißen: Gefühl, Trieb und Handlung.

Das Ich hat das Streben, den Kreis ſeiner Thätigkeit ins Unendliche zu erweitern, ſeine Kraft zu bethätigen und zu entwickeln, und zwar unter ſolchen Formen, welche ſeinem eigenen, abſolut vollkommenen Weſen möglichſt entſprechen. Dieſes Streben des Ich nach abſoluter Thätigkeit erfährt einen Widerſtand, wird gehemmt und, ſo zu ſagen, auf ſich ſelbſt zurückgeworfen. Dieſe gehemmte und auf ſich ſelbſt zurückgeworfene Thätigkeit iſt das Gefühl.

Die Thätigkeit des Ich läßt ſich jedoch von dieſem Widerſtande nicht zurückhalten; ſie ſtrebt aufs Neue vorwärts, um die Idee der Vollkommenheit und der Harmonie, das Ideal unſres praktiſchen Bewußtſeins, zu verwirklichen; ſie äußert ſich alſo als unendlicher Trieb.

Allein jetzt beginnt ein neuer Zwieſpalt in dem praktiſchen Bewußtſein ſelbſt. Der Trieb ſtrebt nach Vollkommenheit, nach dem Abſoluten, Idealen; die einzelnen Handlungen dagegen, in denen er ſich äußert oder verkörpert, ſind unvollkommen, beſchränkt, endlich. Keine dieſer Handlungen vermag daher den Trieb zu befriedigen; er geht zu immer neuen Formen ſeiner Thätigkeit über; er ſtrebt von Punkt zu Punkt, von Gegenſtand zu Gegenſtand, immer weiter, ſeinem Ideale zu, nämlich, der abſoluten Vollkommenheit und Harmonie des Bewußtſeins.

Somit iſt der Endzweck des praktiſchen und des theoretiſchen Ich ein und derſelbe, nämlich, der Sieg des Ich über das Nicht-Ich, die Unabhängigkeit des Selbſtbewußtſeins von den äußeren Gegenſtänden, die Wiederherſtel-

Digitized by Google

lung der Einheit, Selbſtſtändigkeit und Selbſtgenügſamkeit des Ich.

Wir haben in dem Vorhergehenden die Grundzüge der Fichteſchen Philoſophie entwickelt, nach Anleitung ſeiner Hauptſchriften, nämlich: des „Begriffs der Wiſſenſchaftslehre," der „Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre," des „Grundriſſes des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre in Rückſicht auf das theoretiſche Vermögen," endlich, der „Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre" (in dem philoſophiſchen Journal, herausgegeben von Fichte und Niethammer). In dieſen vier Schriften ſind die Grundſätze der Fichteſchen Philoſophie in ſtreng wiſſenſchaftlicher Form entwickelt. Dieſelben Anſichten kehren auch in andern Werken Fichtes wieder, allein mit mehr oder weniger bedeutenden Abweichungen. Wir halten es daher für paſſend, zuerſt jene Hauptwerke unſres Philoſophen einer kritiſchen Analyſe zu unterwerfen, um die Grundidee ſeiner Lehre aufzufinden, und dann erſt zur Darſtellung und Beurtheilung der andern Theile ſeines Syſtems überzugehen.

Das Prinzip der Fichteſchen Philoſophie iſt in der Idee des Ich oder des Selbſtbewußtſeins enthalten. Wir müſſen alſo verſuchen, die Natur dieſes Ich, die Formen ſeiner Aeußerung, ſeine Eigenſchaften und Kräfte kennen zu lernen.

Die Schlußfolgerungen, durch welche Fichte zu der Aufſtellung ſeines Prinzips, der Idee eines einfachen und identiſchen Ich, gelangt, ſind folgende. Alle beſtimmte Acte unſres Bewußtſeins, ſagt er, alle Urtheile, alle Vorſtellungen und Empfindungen, wie verſchieden ſie auch, ihrer Materie nach, ſein mögen, ſetzen jederzeit einen einfachen und identiſchen Act voraus, der ſich in allen gleichmäßig wiederholt. Dieſer identiſche, urſprüngliche Act unſres Bewußtſeins

Digitized by Google

iſt das abſolute Ich oder die abſolute Thätigkeit des Setzens oder Denkens; das Ich iſt, ſo zu ſagen, ein einfaches, tautologiſches Urtheil; Ich=Ich; d. h., die Idee des Ich bedarf keines Beweiſes und keiner Erklärung, ſie iſt eine unmittelbare und zwar die einzige unmittelbare Thatſache unſres Bewußtſeins. Wenn wir von allen beſtimmten Ideen unſres Bewußtſeins abſtrahiren, ſo bleibt uns Nichts übrig, als die Idee einer einfachen Einheit, und dieſe einfache Einheit iſt das Ich.

Dies ohngefähr iſt der Gang der Schlußfolgerungen, durch welche Fichte die Realität der von ihm aufgeſtellten Idee des Ich, als eines einfachen und identiſchen Weſens, zu erweiſen ſucht. Sein Beweis gründet ſich auf eine Thatſache unſres Bewußtſeins, nämlich, auf den identiſchen Act des Denkens und Urtheilens, der ſich, wie Fichte behauptet, in allen unſern einzelnen empiriſchen Urtheilen wieder findet. Es fragt ſich alſo, erſtens: Iſt die behauptete Thatſache ſelbſt wahr? und, zweitens: Sind die Schlußfolgerungen richtig, welche unſer Philoſoph aus dieſer Thatſache zieht? Dieſe beiden Fragen müſſen wir durch eine ſorgfältige Analyſe des Bewußtſeins zu löſen verſuchen.

Der Kern der Fichteſchen Beweisführung iſt folgender. Bei jeder Vorſtellung eines Einzeldinges haben wir allemal auch das Bewußtſein unſres Ich, oder, um uns philoſophiſcher Ausdrücke zu bedienen, die Idee unſres Ich iſt in allen unſern empiriſchen Vorſtellungen enthalten; folglich, ſchließt Fichte, iſt das Ich das oberſte Prinzip alles Denkens, denn Dasjenige, was ſich in allen einzelnen Ideen wiederfindet, muß nothwendig der Grund oder das Prinzip aller dieſer Ideen ſein.

Bevor wir auf die Kritik dieſer Fichteſchen Anſicht eingehen, müſſen wir auf die Aehnlichkeit aufmerkſam machen,

Digitized by Google

welche zwiſchen ihr und den Anſichten zweier andern Philoſophen, nämlich, denen von Kant und Descartes, obwaltet. Schon Descartes ſagte: Die Idee des Ich oder das: „Ich denke," iſt die einzige an ſich wahre Idee, die einzige, an deren Realität nicht gezweifelt werden kann. Aehnlich ſprach ſich Kant aus in dem Satze: Alle unſre Vorſtellungen ſind von der Idee: „Ich denke," begleitet.

Die Thatſache, auf welche ſich Fichte, im Einklang mit jenen Philoſophen, beruft, ſcheint uns allerdings unableugbar. Wir können Nichts denken, Nichts empfinden, Nichts thun, ohne uns dabei auf irgend eine Weiſe auf unſer eigenes Ich zu beziehen, ohne das Bewußtſein zu haben, daß wir es ſind, welche denken, empfinden und handeln. Allein was folgt aus dieſer Thatſache? welche Anſicht über unſer Ich bietet ſie uns dar? wie müſſen wir uns die Natur deſſelben denken, um dieſe Thatſache zu erklären? Das ſind die Fragen, mit deren Unterſuchung wir uns zu beſchäftigen haben.

Die eben erwähnte Thatſache kann, nach unſrer Anſicht, auf zweierlei Weiſe erklärt werden, und, je nachdem wir ſie auf die eine oder die andere Weiſe erklären, erhalten wir auch eine ganz verſchiedene Anſicht von dem Ich. Wir können nämlich dieſes Ich betrachten, entweder, als eine einfache Einheit, oder, als einen Proceß der Entwickelung. Im erſtern Falle, d. h., wenn wir unſer Bewußtſein als eine einfache Einheit betrachten, die ſich in allen Momenten und unter allen Verhältniſſen gleich bleibt, erklären wir uns die Thatſache, daß unſer Ich ſich in allen Einzelvorſtellungen wiederfindet, dadurch, daß wir von der Verſchiedenheit dieſer Einzelvorſtellungen abſtrahiren und nur das Allgemeine oder Gemeinſame an denſelben auffaſſen, welches, eben weil es allen Dingen gemein iſt, auch unſrem Ich mit den Dingen

Digitized by Google

gemein ist, welches folglich den Punkt bildet, in dem unser Ich oder unser subjectives Bewußtsein mit der objectiven Vorstellung der Dinge nothwendig zusammentreffen muß. Wenn wir dagegen dem Ich gleichfalls eine Mannigfaltigkeit von Elementen oder Eigenschaften beilegen, so ist das Verhältniß, welches zwischen ihm und den Außendingen stattfindet, ein Verhältniß der Unterordnung oder Einordnung dieser Letztern unter das Ich oder das Bewußtsein; d. h. wir denken uns dann einen allgemeinen Proceß der Entwicklung oder eine Reihe von Entwicklungsmomenten, deren verschiedene Stufen die verschiedenen Einzeldinge sind, deren höchste oder letzte Stufe aber das menschliche Bewußtsein bildet, in welchem also alle frühere Stufen sich wiederholen und welches eben deshalb eine jede dieser Stufen, also ein jedes äußeres Ding, auf irgend einen gegebenen Anstoß hin, gleichsam aus sich selbst hervorholen und zum Gegenstande seiner Vorstellung oder Empfindung machen kann. Jenachdem wir jener erstern oder dieser zweiten Annahme folgen, erhält auch der Begriff: Identität, dessen sich Fichte zur Bezeichnung des Wesens unsres Ich bedient, eine verschiedene Bedeutung. Nehmen wir das Ich für eine einfache Einheit, so bedeutet: Identität, die Negation einer jeden Mannigfaltigkeit im Ich, einer jeden Veränderung und Entwickelung seines eigentlichen Wesens, während, nach der zweiten Annahme, Identität so Viel ist, als Continuität, stetige, fortschreitende Entwickelung. Das Ich, als absolut einfaches Wesen genommen, ist nur so lange mit sich selbst identisch, als es dieselbe Daseinsform, denselben Kreis der Thätigkeit beibehält, d. h. so lange es vollkommen in sich abgeschlossen, ohne Beziehung zu Etwas außer ihm, ohne Bewegung nach außen verharrt. Nach der andern Erklärung dagegen, kann man dem Ich nur insofern Identität beilegen, als es stets

dieſelbe Richtung bei ſeiner Entwicklung verfolgt, als die verſchiedenen Stufen dieſer Entwicklung nicht abgeriſſen oder durch Zwiſchenräume getrennt ſind, ſondern ſtetig eine auf die andere folgen, eine in die andere übergehen.

Wir können alſo ganz kurz ſagen: Das Ich, als abſolut einfaches Weſen, iſt Nichts, als ein mathematiſcher Punkt; ſeine Identität beſteht in ſeiner Ausdehnungsloſigkeit. Dagegen das Ich, als Prinzip der Entwicklung genommen, iſt eine unendliche Linie, die, als ſtetige Größe, ebenfalls in allen ihren Punkten identiſch, d. h. dieſelbe Linie iſt.

Welche von dieſen beiden Erklärungen des Ich iſt nun wohl die richtige? Welche dient am Beſten zur Auslegung der von Fichte angeführten Thatſache unſres Bewußtſeins? Nach unſrer Anſicht, nur die letztere, denn, beſtände das Weſen des Ich wirklich in der abſoluten Einfachheit, Ausdehnungsloſigkeit und Unveränderlichkeit, ſo wäre es unbegreiflich, wie das Ich in Beziehungen zu der Außenwelt zu treten vermöchte, woher ihm ſelbſt nur die Vorſtellung einer Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden käme, oder wie es möglich wäre, daß dieſe centripetale Bewegung des Ich ſich in eine centrifugale verwandelte? Beſteht dagegen das Weſen des Ich in der fortſchreitenden Entwicklung, ſo erklärt ſich dies Alles auf die leichteſte Weiſe. Die äußeren Gegenſtände machen Eindrücke auf unſer Bewußtſein, indem die einfachen Elemente, welche ſich in ihnen finden, die gleichen Elemente, welche auch in unſrem Weſen enthalten ſind, in Bewegung ſetzen. Unſer Bewußtſein empfindet dieſen Eindruck der Außendinge oder, richtiger, die in ſeinem eigenen Weſen vorgehende Bewegung ſeiner, durch eine gleichartige Bewegung von außen erregten Elemente. Es ſetzt dieſer Bewegung, die für daſſelbe eine untergeordnete, fremdartige iſt, ſeine eigentliche, we-

Digitized by Google

ſentliche, entwickeltere Thätigkeit entgegen, und ſo vereinigen ſich in dieſem Act des Selbſtbewußtſeins die Empfindung des äußeren Eindruckes oder vielmehr des durch den äußeren Eindruck hervorgebrachten Zuſtandes in uns, und das Gefühl unſrer freien, über dieſen Zuſtänden und Eindrücken ſtehenden Selbſtthätigkeit. Wir bilden uns eine Vorſtellung von der Realität oder Daſeinsform eines Gegenſtandes, indem wir auf den Grad und die Art des auf unſre Thätigkeit geſchehenen Eindrucks reflectiren.

Wäre unſer Ich ein einfaches Weſen, ſo wäre ein ſolcher Eindruck unmöglich, da ein einfaches Weſen keine Veränderung erleiden kann. Nur unter der Vorausſetzung alſo, daß unſer Ich, d. h., um es allgemeinverſtändlicher zu ſagen, unſer Organismus eine Zuſammenſetzung, ein Compler aller der Elemente iſt, welche ſich, unter anderen, minder vollkommenen Zuſammenſetzungen, auch in den übrigen Naturweſen, im Thier, in der Pflanze, im Waſſer u. ſ. w. vorfinden, nur unter einer ſolchen Vorausſetzung iſt die Thatſache, daß dieſe Naturweſen Eindrücke auf uns machen und Vorſtellungen in uns erregen, möglich und erklärlich.

Somit führt uns eine unbefangene kritiſche Unterſuchung der Thatſachen unſres Bewußtſeins auf ein der Fichteſchen Anſicht völlig entgegengeſetztes Reſultat, nämlich, auf die Erkenntniß, daß unſer Ich nicht eine einfache Subſtanz, ſondern vielmehr das entwickeltſte, zuſammengeſetzteſte, die größte Mannigfaltigkeit von Elementen in ſich enthaltende Weſen iſt. Jene Idee eines abſolut einfachen Ich iſt durch eine willkührliche und verkehrte Abſtraction der Philoſophen entſtanden, durch dieſelbe Abſtraction, der wir auch die Ideen des leeren Raums, der leeren Zeit u. ſ. w. verdanken. Der Grund und Zweck dieſer Abſtraction war der, aus einem einzigen, oberſten Prinzip alles Beſtehende abzuleiten, denn,

Digitized by Google

um dies zu können, mußte man das Individuelle an den Dingen hinwegschaffen und sich blos an ihre allgemeinen, einfachen Grundelemente halten. Dies war, wie wir gesehen haben, der Gang aller dogmatischen oder metaphysischen Systeme; und insofern scheint es, als ob die Ichlehre Fichtes uns zu der alten Metaphysik der Realisten und des Descartes zurückführen wolle, welche doch durch die Kantsche Kritik auf immer beseitigt sein sollte. Auch Fichte geht von einem absoluten Prinzip aus; auch Fichte läßt aus diesem einfachen Prinzip alle Dinge hervorgehen und sie zuletzt wieder in dasselbe zurückkehren, und seine ganze Erkenntniß beruht eigentlich auf der Synthese der aprioristischen Begriffe von dem Ich, dem Nicht-Ich u. s. w.

Dennoch unterscheidet sich die Fichtesche Philosophie von allen Systemen vor Kant in zwei sehr wesentlichen Punkten. Einmal, durch eine genauere Auffassung und Darstellung der verschiedenen psychologischen Operationen, zweitens, durch ihre praktische Richtung.

Das System Fichtes enthält eine eigenthümliche Mischung der zwei entgegengesetzten Prinzipien, die sich in der ganzen modernen Philosophie gegenüberstehen, des dogmatischen oder metaphysischen und des kritischen oder praktischen; wir können auch sagen, des Prinzips der Abstraction und des Prinzips der Entwickelung. Eine genauere Prüfung der verschiedenen Theile der Wissenschaftslehre wird uns die Art jener Mischung und das Verhältniß der beiden Prinzipien zu einander deutlich erkennen lassen.

Schon die Definition, welche Fichte von dem Wissen giebt, zeigt ihn als dogmatischen Philosophen. Die Wissenschaft, sagt er, muß alle Einzelbegriffe aus einer einzigen, absolut einfachen und gewissen Idee, ohne Hülfe der Erfahrung, ableiten. Durch diese Definition sagt sich Fichte förm-

Digitized by Google

lich von dem Kriticismus los, denn der Kriticismus unterſchied ſich gerade darin von der alten Metaphyſik, daß er behauptete, es gebe kein Wiſſen ohne die Erfahrung.

Auf der andern Seite, unterſcheidet ſich aber doch auch Fichte von den früheren Metaphyſikern und nähert ſich den Grundſätzen des Kriticismus durch die Behauptung: das Ich erzeuge die Ideen der einzelnen Gegenſtände nicht rein aus ſich, ſondern es bedürfe dazu der Mitwirkung einer zweiten Kraft, des Nicht-Ich. Nach der Fichteſchen Lehre, beſtimmt das Ich zwar die Formen oder Vorausſetzungen, unter denen das Nicht-Ich auf daſſelbe wirken kann; allein die Thatſache ſelbſt, die Einwirkung des Nicht-Ich auf ſeine eigene Thätigkeit, vermag es nicht im Voraus zu beſtimmen oder hervorzubringen. Hier haben wir alſo auch in der Fichteſchen Philoſophie ein empiriſches Element der Erkenntniß, ein Element, welches nicht durch einen bloßen logiſchen Act aus der Grundidee des Syſtems hervorgeht, ſondern erſt durch eine erfahrungsmäßige, zufällige Thatſache hinzutritt.

Ferner, zeigt ſich das dogmatiſche Prinzip bei Fichte darin, daß er Alles, was iſt, in die einfache Einheit des Ich auflöſt. Allein ſogleich tritt auch wieder das kritiſche Element hinzu, in der Anſicht, daß das Weſen des Ich in der Entwicklung beſtehe. Das Ich, ſagt Fichte, iſt Alles; das Nicht-Ich iſt Nichts, iſt ohne Realität; es muß daher in die einfache Einheit des Ich aufgelöſt werden, ſowohl theoretiſch, durch die Abſtraction, als praktiſch, durch den unendlichen Trieb. Allein in demſelben Augenblicke behauptet er, das Ich ſei erſt dann abſolutes Ich, wirkliches Selbſtbewußtſein, wenn es aus ſeinem einfachen Centrum herausgetreten ſei und ſich im Kampfe mit den äußeren Objecten entwickelt habe.

Digitized by Google

Endlich, zeigt sich dieser Zwiespalt der metaphysischen und der praktischen Richtung in Fichte am Deutlichsten darin, daß er, auf der einen Seite, die Bestimmung des Ich oder des Menschen in die Selbstbeschauung und Selbstbefriedigung, in die Einkehr in sich selbst und Abkehr von der Außenwelt setzt; während er doch, andrerseits, dem praktischen Ich den Rang vor dem theoretischen einräumt.

So Viel über den Widerspruch in den Grundideen der Wissenschaftslehre. Derselbe Zwiespalt zweier entgegengesetzter Prinzipien kehrt aber auch in allen einzelnen Theilen dieser Theorie wieder. Ueberall sehen wir die Idee der Einfachheit oder Identität im Streit mit der Idee der Thätigkeit oder Entwickelung, und finden den Begriff des Ich, des menschlichen Bewußtseins, bald durch die eine, bald durch die andere dieser Ideen bestimmt. Fichte erklärt das Ich für ein absolut einfaches und unveränderliches Wesen; allein gleichzeitig schreibt er demselben eine unbeschränkte Thätigkeit und Bewegung zu. Gleichwohl ist es offenbar, daß diese beiden Eigenschaften sich widersprechen; denn ein identisches Wesen, in dem Sinne, wie Fichte diesen Ausdruck gebraucht, muß nothwendig stets dieselbe Form des Daseins beibehalten, darf niemals aus dem Kreise der Thätigkeit, den es einmal eingenommen hat, heraustreten; es kann also keinesfalls in einer fortschreitenden Entwickelung begriffen sein. Augenscheinlich hat Fichte bei diese Ansicht vom Ich zwei Gesichtspunkte vermengt, den metaphysischen oder idealistischen und den empirischen oder praktischen.

Das Ich, sagt Fichte, ist anfangs Nichts, als ein mathematischer Punkt, eine einfache, centripetale Bewegung; allein dieses Ich muß auf sich selbst reflectiren; es muß seine Kraft zugleich bethätigen und entwickeln; es muß, als Ich, seiner selbst bewußt werden; deshalb geht es aus seinem

Digitized by Google

Centrum heraus und ſtrebt ins Unendliche. In dieſen Sätzen iſt der Uebergang Fichtes aus einer Anſchauungsweiſe in die entgegengeſetzte recht bemerkbar. Zuerſt betrachtet er das Ich als ein Weſen an ſich, als eine abſolute Subſtanz, ohne Beziehungen und Veränderungen; mit einem Male aber legt er demſelben eine Bewegung bei, die jenem ſeinem abſoluten Weſen gänzlich entgegengeſetzt iſt und die ſich nur aus dem Prinzip der Entwicklung erklärt. Ein Weſen, deſſen Prinzip die Entwicklung, die Thätigkeit iſt, ſteht in jedem Augenblicke in mannigfachen Beziehungen zu der Außenwelt, iſt in einer fortwährenden Bewegung und Veränderung begriffen; für ein ſolches Weſen bedarf es daher keines beſonderen Anſtoßes von Außen, um es in Bewegung zu ſetzen und in Beziehungen zu andern Weſen zu bringen. Eine Subſtanz dagegen, deren weſentlichſte Eigenſchaft die Identität, die Einfachheit iſt, kann unter keiner Bedingung aus dieſem ihrem einfachen Zuſtande heraustreten und eine centrifugale Richtung annehmen. Fichte ſagt: das Ich müſſe auf ſich ſelbſt reflectiren, es müſſe ſeiner ſelbſt ſich bewußt werden, und deshalb gehe es aus ſich heraus. Allein wir fragen: Warum muß es dies? Wenn das Seinerbewußtwerden nothwendig mit einem Herausgehen des Ich aus ſich ſelbſt, mit einem Aufgeben ſeines einfachen, abſoluten Zuſtandes verbunden iſt, wie kann dann in dem Ich, in dem abſolut einfachen Weſen ſelbſt die Nothwendigkeit liegen, dieſe ſeine Einfachheit zu zerſtören? Es iſt leicht einzuſehen, daß dieſe vorgebliche Nothwendigkeit nichts Anderes iſt, als die Nöthigung, welche die Erfahrung dem Philoſophen auferlegte, ſeine willkührlich gebildete Idee vom Ich durch eine gleich willkührliche Vorausſetzung den Thatſachen der Erfahrung anzupaſſen. Erfahrungsmäßig nämlich finden wir unſer Ich in jedem Augenblicke in mannigfachen Beziehungen zur

Digitized by Google

Außenwelt, alſo in jenem Zuſtande des Herausgehens aus ſich, den Fichte als das zweite Moment in dem Ich darſtellt. Da nun Fichte durch ſeine logiſche Abſtraction ſich einen andern, als dieſen erfahrungsmäßigen, Begriff vom Ich gebildet hatte und gleichwohl gegen die Erfahrung nicht verſtoßen konnte oder wollte, ſo mußte er Das, was, erfahrungsmäßig, die weſentliche und einzige Richtung des Ich iſt, — die Richtung auf die Außenwelt — zu einem blos Abgeleiteten, zu einer logiſchen Folgerung aus der abſoluten Idee des Ich machen.

Eben ſo auffallend iſt der Widerſpruch, der ſich in dem Gebrauche der Idee des Nicht-Ich kundgiebt. Bald iſt dieſes Nicht-Ich die bewegende Urſache für die Entwickelung des Ich, bald wieder ein bloßes Hinderniß für deſſen unendliches Streben. Erſt ſcheint es, als ob das Ich ſelbſt das Bedürfniß habe, ſich zu objectiviren, ſeine unendliche formloſe Thätigkeit unter beſtimmten Formen zu verkörpern; und dann wird doch wieder, als der höchſte Zweck der Thätigkeit des Ich, die Aufhebung aller äußeren Formen und die Wiederherſtellung des reinen, form- und beſtimmungsloſen Ich ausgeſprochen.

Es iſt abſolut nothwendig, ſagt Fichte, daß das Ich ſich entwickele und nach Außen ſtrebe, aber es iſt auch abſolut nothwendig, daß es dieſes Streben wieder aufgebe und in ſeinen urſprünglichen, einfachen Zuſtand zurückkehre. Er betrachtet alſo die Entwicklung des Ich bald als etwas ihm Weſentliches, bald als etwas blos Aeußerliches, Vorübergehendes, ja ſogar ſeinem eigentlichen Weſen Widerſprechendes. Eben ſo iſt die Vorſtellung, die er ſich von dem Widerſtande des Nicht-Ich gegen die Thätigkeit des Ich und von der Ueberwindung dieſes Widerſtandes durch die letztere macht, vollkommen richtig, ſobald wir nämlich das Ich als

Digitized by Google

ein in fortwährender Entwickelung begriffenes Weſen anſehen. Allein ſie iſt gänzlich unverträglich mit der von Fichte aufgeſtellten Definition des Ich, als eines abſolut einfachen Weſens; denn ein Weſen, welches ſich fortwährend entwickelt, nimmt auch fortwährend neue materielle Elemente in ſich auf, tritt in immer mannigfachere und verwickeltere Beziehungen zu andern Weſen, entfernt ſich alſo mehr und mehr von ſeinem urſprünglichen, einfachen Zuſtande. Wir müſſen daher annehmen, daß Fichte, wenn er von der Ueberwindung des Widerſtandes äußerer Dinge ſpricht, darunter nicht ſowohl das meint, was wir erfahrungsmäßig darunter verſtehen, nämlich, die Beſeitigung eines Hinderniſſes, welches ſich der Ausbreitung unſerer Thätigkeit in den Weg ſtellt (wie z. B. die Induſtrie den Widerſtand der Natur überwindet und dadurch dem Menſchen eine größere Macht über dieſelbe verſchafft), ſondern daß er dabei jene idealiſtiſche oder ſpiritualiſtiſche Erhebung des Menſchen über die Natur im Auge hat, jene Verachtung des Endlichen, jene Paſſivität der Selbſtbeſchauung, wie ſie z. B. den orientaliſchen Religionen eigen war. Wir ſagen damit nicht, daß Fichte wirklich in der Wiſſenſchaftslehre ſich auf dieſem myſtiſchen Standpunkte befunden habe; vielmehr war damals das myſtiſche Element bei ihm noch von dem praktiſchen und kritiſchen darniedergehalten und beide bildeten eine, allerdings wunderliche Miſchung. Erſt ſpäter werden wir jenes myſtiſche oder idealiſtiſche Element in ſeiner vollen Reinheit aus dem kritiſchen hervorbrechen ſehen.

Noch auf einen Punkt müſſen wir aufmerkſam machen, worin ebenfalls jener innere Widerſpruch des Fichteſchen Syſtems zu Tage kommt. Es iſt dies das Verhältniß, welches Fichte zwiſchen dem praktiſchen und dem theoretiſchen Bewußtſein annimmt. Ganz richtig ſagt Fichte, nur das

Digitized by Google

praktiſche Ich beſitze eine wirklich unendliche Thätigkeit, kraft deren es den Widerſtand der äußeren Dinge überwinde, das erkennende Ich dagegen werde durch den Eindruck der Außendinge beſtimmt und gefeſſelt. Aber, auf der andern Seite, theilt er doch beiden Richtungen des Bewußtſeins dieſelbe Aufgabe zu, nämlich, die, durch Aufhebung oder Vernichtung der Mannigfaltigkeit der endlichen Erſcheinungsformen die abſolute Einheit des Bewußtſeins wiederherzuſtellen. Der höchſte Zweck der Vernunft iſt, nach Fichte, die Abſtraction von allem Endlichen, das Denken des reinen Ich; allein eben dieſe Einheit des Ich und dieſe Aufhebung des Endlichen iſt auch das letzte Ziel des praktiſchen Triebes.

Kurz, von welcher Seite wir auch die Fichteſche Theorie des Bewußtſeins betrachten mögen, überall ſtoßen wir auf Widerſprüche, und es bringt ſich uns nothwendig die Anſicht auf, daß Fichte zwei entgegengeſetzte Prinzipien vermiſcht habe, das alte Prinzip des Idealismus und das empiriſche oder kritiſche Prinzip.

Die ſpezielleren pſychologiſchen Unterſuchungen Fichtes über die Beziehungen zwiſchen Subject und Object, über die verſchiedenen Vermögen des Bewußtſeins u. ſ. w. ſind höchſt intereſſant und zum Theil von einer außerordentlichen Schärfe und Klarheit. Allein auch ſie leiden an dem inneren Widerſpruche entgegengeſetzter Prinzipien, der durch die ganze Wiſſenſchaftslehre geht, und ſie werden dadurch häufig dunkel, verworren, ja faſt unverſtändlich. So z. B. iſt es eine ſehr richtige und wohlbegründete Behauptung, daß wir von dem Weſen der Außendinge durchaus nichts Weiteres wiſſen, als, daß dieſelben gewiſſe Eindrücke auf uns machen, daß unſer Weſen und das Weſen der übrigen Dinge gleichartig iſt und wir uns von jenen nur dem Grade nach unterſcheiden. Allein die weitere Ausführung und die wahre Nutzanwendung dieſer

Digitized by Google

Ideen fehlt, und ſtatt Deſſen verlieren ſich dieſelben in ein Gewirr unklarer Abſtractionen, — eine Folge und ein Beweis davon, daß Fichte die eigentliche Grundidee, die Idee der Entwickelung, nicht klar erkannt hatte. Allerdings herrſcht dieſe Idee vor in der Theorie der Einbildungskraft, des Verſtandes und der Urtheilskraft; denn der Eindruck, den das Ich von den Objecten empfängt, die Verſenkung deſſelben in die Objecte, das Fortgehen von einem Objecte zum andern, dies Alles ſetzt einen Standpunkt des Subjects über den Objecten voraus, einen höheren Grad der Entwickelung; erſt in der Theorie der Vernunft kehrt der alte dogmatiſche Standpunkt zurück, nach welchem das Weſen des Bewußtſeins in der Abſtraction, in dem leeren Sichſelbſtſetzen des Ich beſtehen ſoll. Allein auch ſchon die, übrigens zum großen Theil meiſterhaften und klaren Auseinanderſetzungen jener erſteren Bewußtſeinsoperationen werden häufig durch die mehrmals gerügte Vermiſchung heterogener Geſichtspunkte verwirrt.

In Bezug auf die Theorie der praktiſchen Bewußtſeinsoperationen, haben wir folgende Bemerkungen zu machen. Zuerſt in Bezug auf das Gefühl. Fichte hat zu wenig die tiefere Beziehung zwiſchen dem praktiſchen Gefühl und denjenigen Empfindungen aufgefaßt, welche der Vorſtellung der äußeren Gegenſtände vorhergehen. Nach unſrer Anſicht, ſind dieſe beiden Bewußtſeinsacte, dem Weſen nach, Ein und Daſſelbe; in beiden nämlich haben wir das Gefühl eines Anſtoßes auf unſre Thätigkeit, und erſt von der weitern Entwicklung dieſes Bewußtſeinszuſtandes hängt es ab, ob derſelbe den theoretiſchen oder den praktiſchen Bewußtſeinsoperationen zugezählt werden ſoll, je nachdem nämlich unſre Thätigkeit, in Folge eines ſolchen Anſtoßes, entweder den Gegenſtand deſſelben in einer Vorſtellung auffaßt, oder, vermöge des praktiſchen Triebes, ihn umgeſtaltet und ſich

Digitized by Google

aneignet. Was ferner dieſen praktiſchen Trieb anbelangt, ſo ſind wir mit Fichte darüber einverſtanden, daß der Menſch das Bedürfniß oder Beſtreben habe, die Außenwelt umzugeſtalten und ſich anzueignen. Allein wir glauben zu bemerken, daß Fichte bei der Erklärung der Natur und der Aeußerungen dieſes Triebes ebenfalls verſchiedene Geſichtspunkte vermiſcht hat. Er erklärt nämlich den Trieb für das Streben nach einem beſtimmten Zweck, nach dem Zweck, die Außenwelt unſrem Ich gleichzumachen. Allein, indem auf dieſe Weiſe der Trieb auf die Erreichung eines beſtimmten Zweckes, auf die Herſtellung eines beſtimmten, als vollendet gedachten Zuſtandes beſchränkt wird, hört er auf, wirklicher Trieb zu ſein; denn die wahre Natur des Triebes oder des Strebens beſteht (wie wir dies ausführlicher in der Kritik der praktiſchen Philoſophie Kants gezeigt haben) in der unendlichen und ſtetigen Entwicklung der vorhandenen Zuſtände, in einem Fortſchritt ohne Ende. Fichte ſelbſt ſcheint dies gefühlt zu haben, denn er ſagt: der Menſch finde alle einzelne Reſultate ſeines Handelns und Strebens unvollkommen und unbefriedigend und ſuche deshalb immer neue Zwecke und neue Mittel für ſein unendliches Streben. Weiterhin kommt er freilich wieder auf ſeine frühere Idee zurück, indem er als den letzten Zweck dieſer fortſchreitenden Entwicklung der menſchlichen Thätigkeit den Zuſtand einer abſoluten Vollkommenheit und Selbſtbefriedigung des menſchlichen Geiſtes ſetzt.

So finden wir denn überall in dieſer Wiſſenſchaftslehre, ſowohl in ihren allgemeinen Theilen, als in ihren ſpeziellen Ausführungen, die größte Verwirrung der Begriffe und Prinzipien. Auf der einen Seite iſt ſie voll der glänzendſten Ideen; ſie eröffnet uns tiefe und helle Blicke in die dunkeln Räume unſres Bewußtſeins und enthält einen Reichthum trefflicher Beobachtungen; auf der andern Seite dagegen ſind dieſe

Digitized by Google

ſeinen Beobachtungen und dieſe klaren Gedanken wieder durch eine rohe Maſſe metaphyſiſcher Hypotheſen und unklarer Abſtractionen überbaut und verdeckt.

Gehen wir nochmals die Hauptpunkte durch, in welchen Fichte die Syſteme ſeiner Vorgänger zu reformiren und eine neue Anſicht über den Menſchen und ſein Verhältniß zur Außenwelt zu begründen verſucht hat, ſo müſſen wir zunächſt das unbeſtreitbare Verdienſt ihm zugeſtehen, den Gegenſatz, welchen der Senſualismus zwiſchen Object und Subject aufgeſtellt und welchen auch Kant nicht völlig zu beſeitigen vermocht hatte, auf eine durchgreifendere Weiſe aufgefaßt und ausgeglichen zu haben. Nach der Theorie der Senſualiſten, haben nur die Objecte Realität; die menſchlichen Ideen dagegen ſind blos ſubjectiv und haben an jener Realität der Dinge keinen Theil. Kant hatte dies Verhältniß zwiſchen dem Subject und den Objecten dahin beſtimmt, daß er annahm, es beſtehe allerdings zwiſchen beiden eine weſentliche Beziehung und ſomit auch eine wirkliche Erkenntniß des Objects von Seiten des Subjects; aber freilich nur des Objects in der Erſcheinung, nicht des eigentlichen Objects. Kant betrachtete alſo immer noch das Object oder Ding an ſich als etwas von dem Subject abſolut Getrenntes, ihm Unzugängliches. Fichte hob dieſen ſchroffen Gegenſatz zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich, dem menſchlichen Bewußtſein und den materiellen Außendingen auf, indem er erklärte, Beide ſeien weſentlich Eins und Daſſelbe; das Nicht-Ich ſei nur ein begrenzter Grad derjenigen Realität, welche, in ihrer Totalität, das Weſen des Ich ausmache. Es iſt dies dieſelbe Anſicht, die wir oben, in der Kritik der Kantiſchen Theorie, ausführlicher entwickelt haben, weshalb wir auf jene Auseinanderſetzung verweiſen. Nur wurde dieſe richtige Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem Subject und dem

Digitized by Google

Object bei Fichte dadurch wieder getrübt und gewiſſermaßen aufgehoben, daß er den Begriff des Menſchen, als eines in einer ſteten und unendlichen Fortentwickelung begriffenen und ebendeshalb alle frühern Stufen der Entwickelung, alle unvollkommenen Daſeinsformen der Natur in ſich enthaltenden und wiederholenden Weſens, daß er, ſagen wir, dieſen Begriff nicht feſthielt, ſondern immer wieder in die alte metaphyſiſche Vorſtellung von der Seele als einer idealen und transſcendenten Subſtanz verfiel, deren Weſen alſo doch in dem Gegenſatze zur materiellen Welt der Objecte, in der Abſtraction von dieſen, in der reinen Innerlichkeit nnd Subjectivität beſteht. So ſtellt ſich die Fichteſche Theorie, von dieſer Seite betrachtet, als der abſoluteſte Idealismus dar, indem es nämlich das Anſehn gewinnt, als ob die menſchliche Seele, kraft eines rein productiven Actes, aus der Einfachheit ihres Weſens eine Mannigfaltigkeit von materiellen Dingen oder wenigſtens von Vorſtellungen ſolcher Dinge hervorbringe, wo denn natürlich dieſe ganze objective Welt als ein bloßes Spiel des menſchlichen Geiſtes, als eine freie Schöpfung deſſelben erſcheint, die er, kraft derſelben Freiheit, mit der er ſie hervorgebracht, auch wieder vernichten, in ſich zurücknehmen könne. Andrerſeits, iſt allerdings die Wiſſenſchaftslehre, ihrer ausgeſprochenen Tendenz nach, zugleich realiſtiſch. Fichte macht ausdrücklich die vorſtellende Thätigkeit des Ich oder, wie er es nennt, das Setzen beſtimmter Objecte, von einem äußeren Anſtoße auf das Ich abhängig. Dieſer Anſtoß iſt es, den das Ich nicht in eine blos ideale, innerliche Vorſtellung aufzulöſen oder in ſich hineinzuziehen vermag; er iſt der eigentliche Gegenſtand, das fremde, unbekannte X, welches das Bewußtſein nicht zu erklären vermag, ſondern als eine empiriſche Thatſache anerkennen muß, und dieſe Anerkennung eben ſoll dem Sy-

Digitized by Google

ſtem den Zuſammenhang mit der Erfahrung ſichern und es vor der Einſeitigkeit des transſcendenten Idealismus bewahren. Deshalb hat auch Fichte ſeine Philoſophie einen *transſcendentalen* Idealismus genannt, weil dieſelbe nämlich, eben durch jene Thatſache eines äußeren Anſtoß[illegible], die ſie als das erregende und bedingende Moment aller Bewußtſeinsthätigkeit betrachtet, immer wieder auf die Erfahrung zurückgeht. Durch dieſe vollkommen richtige Auffaſſung des Verhältniſſes von Subject und Object würde alſo, wie geſagt, die Wiſſenſchaftslehre der Einſeitigkeit des Idealismus ein für alle Mal entgegen ſein, wenn Fichte nicht dadurch, daß er jenen Anſtoß dennoch in das Ich hereinzuziehen und als deſſen eigne *That*, nicht als eine ihm fremde *Thatſache* darzuſtellen ſuchte, abermals in jenen Idealismus verfallen wäre. Wir erinnern uns, daß Fichte in der Theorie des praktiſchen Ich jenen Anſtoß, den er in der Theorie des vorſtellenden Ich als eine *Thatſache* angenommen hatte, durch eine freie *Thathandlung* des Ich zu erklären verſuchte, indem er nämlich ſagte, das Ich, d. h. der menſchliche Geiſt, habe das Streben, aus ſich herauszugehen, ſeine Thätigkeit in einer Mannigfaltigkeit von Acten zu entfalten. Dieſem ſelbſtthätigen Streben des Geiſtes ſoll nun ein Anſtoß von Außen, der Widerſtand der materiellen Welt, *entgegenkommen*. Fichte ſagt: die ſchon objective (d. h. *nach außen* gerichtete), aber noch unendliche (d. h. noch nicht auf einen *beſtimmten* Gegenſtand gerichtete) Thätigkeit des Ich erfährt einen Anſtoß und wird dadurch zu einer endlichen objectiven (d. h. zur Vorſtellung dieſes beſtimmten Gegenſtandes).

Hier wird nun ſchon das Verhältniß zwiſchen dem Anſtoß und der Thätigkeit des Ich ein unklares. Wenn das Ich einmal durch ſeine eigne Thätigkeit, durch ein inneres Stre-

Digitized by Google

ben, über ſeinen urſprünglichen Zuſtand abſoluter Ruhe und Einfachheit hinausgeht, ſo bedarf es, könnte man ſagen, auch keines beſondern Anſtoßes mehr, um dieſe Thätigkeit in einer beſtimmten Thathandlung zu äußern; der Unterſchied, welchen Fichte zwiſchen der objectiven, aber unendlichen, und der objectiven, aber zugleich endlichen Thätigkeit des Ich macht, iſt nicht wohl erklärlich, denn, entweder, das Herausgehen des Ich aus ſich ſelbſt, mit andern Worten, das Streben des Geiſtes nach einer Aeußerung ſeiner Thätigkeit, wird durch einen äußern Anſtoß erregt — dann kann aber nicht von einer abſoluten, idealen Selbſtbeſtimmung des Ich die Rede ſein; — oder, das Ich, der Geiſt, beſtimmt ſich wirklich abſolut aus ſich ſelbſt zu einer objectiven Aeußerung ſeiner Thätigkeit, wenn auch zuerſt nur ganz im Allgemeinen; dann würde aber dieſes abſolute Streben, um zur Selbſtbefriedigung zu gelangen, auch ohne einen ihm entgegenkommenden Anſtoß von Außen ſich einen Gegenſtand für ſeine Aeußerung oder Bethätigung ſchaffen, ſetzen müſſen. Und in der That werden wir ſpäter ſehen, wie Fichte die materielle Außenwelt lediglich als ein Product der idealen Thätigkeit des Ich betrachtet, indem er ſagt: Theoretiſch läßt ſich das Daſein einer Außenwelt auf keine Weiſe erklären, denn für unſer vorſtellendes Bewußtſein verwandelt ſich dieſelbe in bloße Vorſtellungen oder Bilder; allein praktiſch beſteht dieſelbe für uns als etwas Reales, Wirkliches, d. h. unſer praktiſches Bewußtſein, unſer Streben nach abſoluter Thätigkeit nöthigt uns, an die Realität einer materiellen Körperwelt zu glauben. In dieſer Darſtellung iſt die Idee des Anſtoßes, als eines äußerlichen erregenden Momentes unſrer Thätigkeit, ſo gut wie gänzlich beſeitigt, oder vielmehr der Anſtoß iſt in das Ich ſelbſt verlegt und dadurch aus einem Widerſtande (was er anfänglich zu ſein ſchien)

zu einem Antriebe, Impulſe geworden. Die Thätigkeit des Geiſtes wird durch einen innern Impuls nach derſelben Richtung hingetrieben, wo ſie dann auf den äußern Gegenſtand, als ihr Ziel oder ihren Zweck trifft, und es erſcheint ſomit dieſe Richtung auf die Außenwelt hin nicht mehr als eine empiriſche, ohne das Zuthun des Geiſtes ihm gleichſam aufgedrungene, ſondern als eine ihm nothwendige, die eines beſondern Anſtoßes von Außen gar nicht erſt bedarf.

Um in dieſe, allerdings ſehr verwickelte Betrachtungsweiſe Fichtes etwas mehr Klarheit zu bringen, müſſen wir auf die früher von uns entwickelte pſychologiſche Theorie zurückgehen. Der menſchliche Geiſt hat, wie wir ſahen, ein unendliches Streben der Entwickelung. Durch dieſen innern Impuls ſeines Weſens ſtrebt er unabläſſig vorwärts. Die aus dieſem Triebe entſpringende Thätigkeit iſt aber keineswegs auf einen beſtimmten äußern Zweck oder Gegenſtand, als ihr abſolutes Ziel, gerichtet, ſondern nur auf die ſtetige Aufnahme, Umbildung und Aneignung der gegebnen Gegenſtände und ebenhierdurch auf die ſtetige Fortbildung oder Entwickelung der eignen Zuſtände, der individuellen ſowohl als der allgemeinen geſellſchaftlichen. Das Nicht-Ich, d. h. die materielle Körperwelt, wird hierbei betrachtet und behandelt als ein erfahrungsmäßig Gegebnes, als der Stoff, den unſre Thätigkeit (vermöge ihrer Verwandtſchaft mit demſelben und zugleich doch auch ihres Uebergewichts über denſelben) von Außen aufnimmt und umbildet. Hier iſt alſo die ideale Freiheit, die unendliche Thätigkeit des Ich, des Menſchen, vereinigt mit der empiriſchen Zufälligkeit und Aeußerlichkeit der Gegenſtände oder Stoffe dieſer Thätigkeit. Der Menſch ſchafft ſich nicht die Gegenſtände ſeiner

Digitized by Google

Thätigkeit (die Natur, andre Menschen u. s. w.), sondern er findet dieselben vor und bildet sie nur nach seinen Ideen, nach den Bedürfnissen seines unendlichen Fortbildungstriebes um. Also können wir sagen: die Thätigkeit des Menschen, d. h. die Entwickelung seiner Zustände und seiner Verhältnisse zur Außenwelt, ist, ihrem Prinzipe oder ihrer Natur nach, etwas Unendliches, durch einen freien innern Trieb Bedingtes, ins Unbestimmte Fortgehendes; die einzelnen empirischen Aeußerungen oder Wirkungen dieser Thätigkeit dagegen sind bestimmt durch die Stoffe oder Gegenstände, welche sie umbildet. So z. B. bearbeitet der Mensch die Erde. Er findet sich auf einem bestimmten Punkte der Erde, also in einer bestimmten Beziehung zu ihr; dies ist die empirische Thatsache; sie ist zufällig und äußerlich; die Beschaffenheit der Erde im Allgemeinen und des Punktes auf der Erde im Besondern, wo der Mensch sich findet, sind etwas ihm Gegebnes, nicht erst von ihm Hervorzubringendes oder Hervorgebrachtes. Die Thätigkeit des Menschen ist also, in Bezug auf ihren Ausgangspunkt oder Stoff (wir können auch sagen: Gegenstand) bestimmt, bedingt, sie ist keine absolut schaffende, sondern nur eine umbildende oder fortbildende.

Hier treffen wir schon auf den ersten und wesentlichsten Irrthum Fichtes. Er betrachtet nämlich die menschliche Thätigkeit als eine absolute, als eine in jeder Beziehung unendliche, d. h. nicht blos in Bezug auf ihren Fortgang, sondern auch auf ihren Anfang, mit einem Wort, als eine Alles aus dem Nichts schaffende.

Die alte Metaphysik ging ebenfalls aus von der Idee einer absoluten Ursache aller Dinge; sie nannte jedoch diese absolute Ursache nicht Ich, sondern Gott. Woher

Digitized by Google

kommt dies wohl und wodurch unterſcheidet ſich Fichtes Ich von dem allerrealſten Weſen der Scholaſtiker, von der Subſtanz des Spinoza oder der Urmonade des Leibnitz? Dadurch, daß Fichte ſich ſein Prinzip unter zwei, allerdings einander gänzlich widerſprechenden Geſichtspunkten dachte, nämlich einmal, als abſolut ſchaffendes, das andre Mal, als Prinzip der unendlichen Entwickelung. Daher enthält daſſelbe, nach der einen Seite hin, die Idee der abſoluten Subſtanz, der Urſache aller Dinge; nach der andern Seite hin, die Idee des praktiſchen Strebens, der empiriſchen, ſtufenweiſe fortſchreitenden, alſo relativen Entwickelung, kurz, die Idee von Dem, was der Menſch thatſächlich, ſeinem praktiſchen Thätigkeitstriebe nach iſt. Dieſe praktiſche, empiriſche, relative und jene metaphyſiſche, transſcendente, abſolute Richtung ſind in dem Fichteſchen Prinzip in Eins verſchmolzen und für dieſe Einheit hat Fichte den Namen: Ich gewählt, nicht den Namen: Gott, oder: Abſolutes, oder: Subſtanz u. dgl., und zwar deshalb, weil dieſe letztern Benennungen nur die eine Seite jener Idee, nämlich, den transſcendenten oder metaphyſiſchen Charakter des Prinzips, das abſolute Schaffen, andeuten, nicht aber die andre, praktiſche, den Fortſchritt und die Entwickelung. Unter dem Begriff des Ich dagegen läßt ſich Beides befaſſen, denn der praktiſche Charakter des Ich iſt Jedem einleuchtend, die Idee aber, daß der menſchliche Geiſt ein rein ideales, abſolutes, die Zwecke ſeiner Thätigkeit ganz frei aus ſich ſchaffendes Weſen ſei, dieſe Idee war durch die frühere, metaphyſiſche Pſychologie, und ſelbſt in vieler Hinſicht, durch die Kantiſche Philoſophie, ebenfalls hinlänglich annehmbar gemacht, um als Prinzip gelten zu können.

Doch kehren wir zu der Betrachtung des Hauptpunktes zurück, nämlich des Verhältniſſes, in welchem das Ich zu

Digitized by Google

abführt, nämlich, die metaphyſiſche Abſtraction von dem Endlichen, das Denken des abſoluten Ich, die myſtiſche Selbſtbeſchauung. Hierdurch iſt das Verhältniß der Unterordnung, in welches Fichte das theoretiſche Bewußtſein zu dem praktiſchen gebracht hatte (hierin den von Kant eingeſchlagenen Weg weiter verfolgend), wieder aufgehoben, und, wie das praktiſche Ich ſelbſt in zwei divergirende Richtungen auseinandergeht, eine wirklich praktiſche — Ausbildung der materiellen, politiſchen, ſocialen Intereſſen der Menſchheit — und eine ideale, transſcendente, — Einkehr des Menſchen in ſich, Erhebung über das Irdiſche, — ſo trennt ſich auch die theoretiſche Thätigkeit von der praktiſchen ab und verfolgt ihren eignen Weg; oder vielmehr, die theoretiſche Thätigkeit fällt, in ihrem letzten Stadium, dem reinen Vernunftdenken, zuſammen mit der einen Richtung des praktiſchen Bewußtſeins, mit derjenigen nämlich, welche fälſchlicherweiſe in daſſelbe eingeſchwärzt iſt, der ſpiritualiſtiſchen oder ascetiſchen. Denn was könnte das Endreſultat der conſequent durchgeführten, metaphyſiſchen Abſtraction, des reinen Sichſelbſtdenkens des Ich, Anderes ſein, als die Abſtreifung alles Irdiſchen, Materiellen, nicht blos im Denken, ſondern auch im Wollen und Fühlen, alſo ganz Daſſelbe, was auch jene ascetiſche Richtung der praktiſchen Thätigkeit beabſichtigt.

Wir glauben nunmehr den in der philoſophiſchen Grundanſchauung Fichtes herrſchenden Widerſpruch hinreichend und nach allen Seiten hin beleuchtet zu haben. Dieſer Widerſpruch pflanzt ſich nun aber auch in die angewandten Theile des Fichteſchen Syſtems fort und ſpaltet deſſen ganze philoſophiſche Wirkſamkeit in zwei, weſentlich von einander verſchiedene Richtungen oder Phaſen, eine praktiſche und myſtiſche. Jede dieſer beiden Richtungen umfaßt eine

Anzahl von Schriften unſres Philoſophen, in denen ſie ſich abſpiegelt; wieder andre Schriften ſtellen den Uebergang aus der einen Richtung in die andre dar. Wir werden daher dieſe ſämmtlichen Schriften in einer ſolchen Reihefolge durchgehen, daß wir zunächſt die der praktiſchen Richtung angehörigen, ſodann die zwiſchen der praktiſchen und der myſtiſchen getheilten, endlich die vorzugsweiſe einen myſtiſchen oder doch ſpiritualiſtiſchen Charakter tragenden analyſiren und beurtheilen.

Praktiſche Richtung Fichtes.

Fichte hat ſich mit den rein ſpeculativen Theilen der Wiſſenſchaft nie mehr als vorübergehend beſchäftigt. Die Naturwiſſenſchaften, die Theorie der Kunſt, ſelbſt die Wiſſenſchaft vom Menſchen, die Anthropologie ſchienen ihm keine würdigen Gegenſtände für ein tieferes und umfänglicheres Studium. Sein lebhafter, thatenkräftiger Geiſt und ſeine edle Begeiſterung für die Vervollkommnung der Menſchheit trugen ihn weit über die begrenzte Sphäre bloßer theoretiſcher Forſchungen hinaus und richteten ſeinen Blick ausſchließlich auf die großen und wichtigen Fragen der politiſchen und ſocialen Entwicklung, welche eben zu jener Zeit Deutſchland in Bewegung ſetzten.

Der Kriticismus hatte den Eifer für die rein metaphyſiſchen Speculationen abgekühlt. Die Wiſſenſchaft von der Natur und vom Menſchen, als Naturweſen, war aus dem Reiche der philoſophiſchen Deductionen und Hypotheſen verwieſen und in die Hand der Erfahrung zurückgegeben. Die Künſte, namentlich die Poeſie, gediehen unter der Pflege der größten Geiſter Deutſchlands. Dagegen ſchienen die praktiſchen Wiſſenſchaften, Moral, Politik, Religion einer großen Umgeſtaltung entgegenzugehen und das Zuſammenwirken aller geiſtigen Kräfte in der Nation zu verlangen.

Zu der Zeit, wo Fichte ſeine erſten philoſophiſchen Werke ſchrieb, war die franzöſiſche Revolution noch in vol-

lem Gang. Der junge deutſche Philoſoph nahm lebhaften Antheil an dieſem großen und glorreichen Ereigniß, in welchem er die Morgenröthe einer neuen Zeit, eines Jahrhunderts der Aufklärung und Freiheit für die ganze menſchliche Geſellſchaft zu erblicken glaubte. Er verhehlte ſich zwar weder die traurigen Verirrungen der Führer dieſer Bewegung, noch die Leiden, welche dieſelbe über Frankreich gebracht hatte, und über andre Länder ebenfalls zu bringen drohte; allein gleichwohl hing er mit ganzer Seele dem Prinzip dieſer Revolution an und vertheidigte ihre Rechtmäßigkeit gegen die Anhänger des hiſtoriſchen Rechts und der unbeſchränkten Feudalmonarchie. Es erſchien in dieſer Zeit eine kleine Schrift unter dem Titel: „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die franzöſiſche Revolution.“ Obgleich dieſe Schrift den Namen ihres Verfaſſers nicht an der Stirn trug, ſo errieth man denſelben doch bald aus dem klaren und hohen Geiſt, in dem ſie geſchrieben war. Es war Fichte, welcher durch die Behandlung dieſer wichtigen Zeitfrage zu dem Ruhme des Gelehrten und Philoſophen den eines freiſinnigen und aufgeklärten Publiciſten hinzufügte.

Fichte begründet in dieſer Schrift die Rechtmäßigkeit der Revolutionen, d. h. der Veränderungen in der Regierungsform eines Staates, auf den Socialcontract. Nach ſeiner Anſicht, beruht die Autorität der beſtehenden Gewalten lediglich auf der allgemeinen Uebereinſtimmung des Volks. Die politiſchen Einrichtungen und Regierungsformen haben den Zweck, das wahre Wohl und die Intereſſen des Volks zu befördern. Daraus folgt, daß eine Gewalt, welche das Vertrauen des Volks nicht mehr beſitzt, nicht ferner über daſſelbe herrſchen kann; daß Einrichtungen, welche zu Misbräuchen und Ungerechtigkeiten Anlaß gaben, abgeſchafft oder verändert werden müſſen. Jeder Staatsbürger, welcher den

Digitized by Google

Geiſt der beſtehenden Regierung oder die politiſchen Einrichtungen des Staats, in dem er lebt, als unverträglich mit ſeinen Anſichten vom Recht und von der Sittlichkeit, mit ſeinem Triebe nach Wohlſein und geiſtiger Vervollkommnung erkennt, hat das Recht, den Staat zu verlaſſen und den Vertrag, kraft deſſen er Mitglied dieſer Staatsgeſellſchaft iſt, aufzuheben. Sobald nun auf dieſe Weiſe die Mehrzahl der Bürger aus dem Staatsvertrage herausgetreten ſind, ſo können dieſe eine neue Staatsgeſellſchaft unter einer neuen Regierung und mit einer neuen Verfaſſung bilden. Dies iſt der Weg, wie eine Revolution auf friedliche und geſetzliche Weiſe zu Stande gebracht wird.

Glückliche Einfalt des deutſchen Philoſophen, welcher glaubte, Revolutionen ließen ſich machen, wie Syſteme, durch logiſche Schlußfolgerungen und Beweisführungen! Doch, Dem ſei wie ihm wolle! Immerhin muß man es Fichte Dank wiſſen, dieſe hochwichtige Frage mit einer ſo edeln Begeiſterung aufgefaßt zu haben und Einer der Erſten in Deutſchland geweſen zu ſein, welche ſich gegen den unbeſchränkten Despotismus der Regierungen, gegen die Vorrechte des Adels und der Geiſtlichkeit ausſprachen.

Im Uebrigen nahm in Deutſchland die auch hier entſtandene geiſtige Bewegung zunächſt nicht die Geſtalt einer Oppoſition gegen die Misbräuche der Regierung an, wie es in Frankreich der Fall geweſen war, ſondern ſie äußerte ſich, getreu dem Weſen des deutſchen Geiſtes, unter mehr idealen und wiſſenſchaftlichen Formen. Ueberall zeigte ſich ein reger Eifer für ſociale Reformen, für die Vervollkommnung des menſchlichen Geiſtes, für die Aufklärung. Man wollte die ganze Geſellſchaft neu geſtalten, indem man ſie von dem drückenden Joch religiöſer Vorurtheile, von dem Pedantis-

Digitized by Google

mus veralteter Moralbegriffe, überhaupt von dem ganzen Ballaſt überlebter Ideen und Einrichtungen befreite. Individuelle Freiheit, Aufklärung, Menſchenwohl, ſittliche und geiſtige Vollkommenheit, das waren die Loſungsworte dieſer ſocialen Bewegung, an deren Spitze ſich die Philoſophie ſtellte, welche durch die Macht ihrer ſpeculativen Ideen, durch die Autorität ihrer gewaltigen Decrete alles Beſtehende umzugeſtalten, Erfahrung und Praxis überflüſſig zu machen ſich vermaß.

Kant hatte nur den erſten Schritt zu einer Reform der praktiſchen Wiſſenſchaft gethan. Er hatte, durch Zerſtörung der alten Dogmen der Moral und der Religion, Platz für neue Ideen geſchaffen; aber er hatte dem menſchlichen Geiſt kein poſitives Ziel ſeiner Thätigkeit angewieſen; er hatte die individuelle Freiheit entfeſſelt, ohne doch den Gebrauch und das Zuſammenwirken dieſer freigewordenen Kräfte im Staat und in der Geſellſchaft zu organiſiren. Die praktiſche Philoſophie Kants war Nichts, als ein Uebergangsſyſtem; ſie bereitete eine neue Ordnung der Dinge vor, aber ohne ſie wirklich feſtzuſtellen und zum Abſchluß zu bringen. In ſeiner Eigenſchaft als kritiſcher Philoſoph, glaubte Kant ſeine Aufgabe hinlänglich erfüllt, wenn er die Grundelemente und die nothwendigen Bedingungen der künftigen ſocialen Reform erforſcht, wenn er die Lebensfragen der Zeit von allen Seiten beleuchtet und zum Bewußtſein gebracht hätte. Allein nach ihm mußte ein thatkräftiger, ſchöpferiſcher Geiſt kommen, um das belebende Wort über die zerſtreuten Elemente der Geſellſchaft auszuſprechen, um Licht in die Verworrenheit der Ideen zu bringen, und die Menſchheit, welche rathlos zwiſchen Aberglauben und Zweifel hin- und herſchwankte, mit ſtarker Hand einem feſten Ziele entgegenzuführen.

Es war eine große und erhabene Aufgabe, welcher Fichte sich unterzog. Sehen wir, wie er sie gelöst hat.

Sittenlehre.

Die Sittenlehre Fichtes entfernt sich in ihren Grundsätzen nur wenig von der Kantschen. Oberster Grundsatz ist, das Ich müsse seine Handlungen durch seine eigne absolute Thätigkeit und Freiheit bestimmen, d. h. es dürfe aus keinen andern Beweggründen handeln, als nach seinem innern Triebe der Thätigkeit und Freiheit. Nach Fichte bestimmt die menschliche Vernunft durch sich selbst oder a priori alle Zwecke ihrer Thätigkeit; alle körperlichen und geistigen Kräfte stehen in ihrem Dienst und helfen ihre Absichten fördern. Die Ausbildung dieser Kräfte, die Erziehung des Individuums, sowie die allgemeine Civilisation der menschlichen Gesellschaft tragen dazu bei, die Lösung dieser Aufgabe zu erleichtern.

Diese Ansichten Fichtes über das Sittengesetz gleichen, wie wir dies schon bemerkten, denen Kants in den meisten Punkten. Dennoch besteht zwischen den Moralsystemen beider Philosophen eine bemerkenswerthe Verschiedenheit. Das Fichtesche Moralprinzip ist positiver, als das Kantsche; es enthält mehr Elemente des Fortschritts und der organischen Entwickelung in sich; es stimmt besser zu den allgemeinen Zwecken und Interessen der Gesellschaft. Wenn man die Sittenlehre Kants in ihrer ganzen Strenge anwenden wollte, so müßte man den Menschen in die Einsamkeit verweisen und dürfte es ihm nicht verargen, wenn er, in seinem stolzen und erhabenen Tugendeifer, die Vorzüge der Civilisation und der Interessen des gesellschaftlichen Lebens geringschätzte. Die Fichtesche Moral dagegen drängt das Individuum zur Theilnahme

an den allgemeinen Kulturfortſchritten der Geſellſchaft, zur Entwicklung ſeiner Kräfte im Verband mit Anderen, mit einem Worte, ſie macht die Menſchen geſellig, ſie flößt ihnen Liebe zur Thätigkeit, Theilnahme für die allgemeinen Kulturintereſſen ein.

Um dieſe Richtung der Fichteſchen Philoſophie kennen zu lernen, dürfen wir freilich nicht bei ſeiner Sittenlehre ſtehen bleiben, welche nur die allgemeinſten Grundzüge ſeiner praktiſchen Anſichten enthält, ſondern müſſen die übrigen Theile ſeiner praktiſchen Philoſophie, ſeine Rechtslehre und ſeine Schriften politiſchen, ſtaatswirthſchaftlichen und kulturphiloſophiſchen Inhalts betrachten, in denen jene Anſichten ihre weitere Ausführung finden.

Rechtslehre.

Auch die Rechtslehre muß von dem oberſten Grundſatz der praktiſchen Philoſophie ausgehen, d. h. von der Idee der abſoluten Thätigkeit des Ich. Dieſe Idee ſetzt nun zu ihrer Verwirklichung, Zweierlei voraus, einmal eine materielle Außenwelt, als Gegen- oder Widerſtand der idealen Thätigkeit des Ich, und zweitens, eine Mehrheit von Subjecten, welche insgeſammt mit Vernunft und Thätigkeit begabt ſind und mit denen daher unſer Ich in Wechſelwirkung ſteht. So wie wir niemals thätig ſein können, ohne unſre Thätigkeit auf einen äußern Gegenſtand zu richten, ebenſo vermögen wir dieſe Thätigkeit nicht anders zu entwickeln, als in ſteten Beziehungen zu der Thätigkeit anderer Individuen. Der Zuſtand der Einſamkeit, welchen viele Philoſophen fälſchlicher Weiſe als den Naturzuſtand des Menſchen und als die wahre Quelle aller ſeiner Rechte und Pflichten betrachtet haben, widerſpricht durchaus den Ideen unſrer Ver-

Digitized by Google

nunft; es giebt kein anderes Recht, als dasjenige, welches aus den gegenseitigen Beziehungen der Individuen zu einander in der Gesellschaft entsteht.

Die erste Form, unter welcher die Rechtsidee sich darstellt, ist das Privatrecht. Jeder Einzelne nämlich hat einen bestimmten und begrenzten Kreis von Thätigkeit und Freiheit, und folglich auch das Recht, alle andre Individuen von diesem Kreise auszuschließen. Der oberste Grundsatz des Privatrechts läßt sich daher so ausdrücken: Ein Jeder soll die Freiheitssphäre des Andern schonen und seine eigene Freiheit innerhalb der Grenzen, welche seine Vernunft ihm vorschreibt, beschränken. Weil nun diese Vernunftregel nicht immer von allen den Individuen, aus denen die Gesellschaft besteht, beobachtet wird, so muß es positive Gesetze und eine oberste, von Allen anerkannte Gewalt geben, welche über die Befolgung dieser Gesetze wacht. So verkörpert sich gewissermaßen die Rechtsidee in dem Staate.

Der Staat ruht auf dem Gemeinwillen des Volks. Dieser Gemeinwille stellt sich dar in Form eines Contractes, vermöge dessen jedes Mitglied der Gesellschaft sich, ausdrücklich oder stillschweigend, verpflichtet, den positiven Gesetzen des Staats und den Aussprüchen der Behörden zu gehorchen, unter der Bedingung, daß jene Gesetze und diese Behörden den freien Gebrauch seiner Kräfte innerhalb der gesetzlichen Schranken auf keine Weise verhindern.

Das Volk ist der Souverain; es herrscht, aber es regiert sich nicht selbst, sondern erwählt besondere Behörden für die Geschäfte der vollziehenden und der richterlichen Gewalt. Das Volk ist einziger und oberster Gesetzgeber. Eine Nationalversammlung, unter dem Namen Ephorat, soll, außer ihren Functionen als gesetzgebender Körper, auch mit der Aufsicht über die Handlungen der Regierung betraut werden. Einen

besonders hohen Werth legt Fichte der Polizei bei, der er die Sorge für die genaue Befolgung der Gesetze und für die öffentliche Sicherheit anheimgiebt.

Die Frage nach der besten Regierungsform ist, nach Fichte, nicht eine Rechtsfrage, sondern eine Frage der Politik; d. h., es giebt kein Gesetz unsrer Vernunft, welches eine bestimmte Regierungsform als nothwendig vorschriebe, sondern die Lösung dieser Frage hängt von einer Menge zufälliger und empirischer Verhältnisse ab.

Das Völkerrecht hat die nothwendigen Bürgschaften für die Sicherheit und die persönliche Freiheit der Bürger eines Staats in ihrem Verkehr mit den Bürgern eines andern Staates aufzustellen; desgleichen die Gesetze des Kriegs, des Friedens, der Verträge u. s. w.

Wie man sieht, hat auch Fichte, wie schon vor ihm Kant, seine politischen Ansichten größtentheils aus der demokratischen Verfassung Frankreichs geschöpft, ist jedoch in ihrer Anwendung und Durchführung weit consequenter verfahren, als sein Vorgänger. Doch läßt er sich freilich, auf der andern Seite, wieder allzusehr von der Vorliebe für das Centralisations- und Bevormundungssystem leiten. In seinem ungestümen Eifer für die Verwirklichung der Rechtsidee, überlegt er nicht genug die Natur und die Wirkungen der Mittel, welche er für diesen Zweck anwendet, und opfert deshalb häufig die persönliche Freiheit einer unklaren Idee von Staatswohl und Civilisation. Er bedenkt nicht, daß Freiheit, Glückseligkeit, überhaupt alle Güter, und gerade die kostbarsten, ihren Werth für den Menschen verlieren, wenn sie ihm durch eine äußere Gewalt aufgedrungen werden; daß nur die vollkommenste Autonomie der Einzelnen die feste Grundlage freisinniger Institutionen bildet, und daß die Lo-

sung einer constitutionellen Regierung keine andere sein kann, als: Gehen lassen.

In der That hatte auch die französische Revolution, obschon sie das Joch der alten Feudalmonarchie und Aristokratie brach und die Freiheit in ihre Rechte einsetzte, dennoch die wahre Bedeutung der constitutionellen Prinzipien noch keineswegs zur Anerkennung gebracht. Die Parteiführer der Revolution, Männer von Geist und Thatkraft, voll Begeisterung für die neuen Ideen, allein ohne feste Grundsätze, ohne Erfahrung, ohne Selbstverleugnung, glaubten sich berechtigt, den aufgelösten und richtungslosen Elementen der Gesellschaft eine neue Gestaltung nach ihrem Gutdünken zu geben. Sie beherrschten, durch die Schrecken der Gewalt und der Intrigue, Regierung und Nationalversammlung, drangen dem ganzen Volke die Gesetze ihrer Willkühr auf und mordeten, im Namen der Freiheit, Diejenigen, welche sich weigerten, ihrer Tyrannei zu gehorchen.

Deutschland war noch weit mehr von der wahren politischen Freiheit entfernt. Zwei große Mächte lenkten damals die Geschicke dieses Reiches: Oestreich und Preußen. Oestreich, der treue Bundesgenoß des römischen Stuhls, ausschließlich bemüht, seine Herrschaft über die verschiedenen Länder, die es unter seinem Scepter vereinigte, zu befestigen, hatte eine streng conservative und stabile Politik angenommen und verschloß seine Grenzen standhaft dem Eindringen der neuen Ideen, welche in dem übrigen Deutschland hier und da Eingang gefunden hatten. Nur einmal, unter der glänzenden Regierung Kaiser Josephs II. nahm Oestreich an der allgemeinen geistigen Bewegung Theil. Damals ward die Verwaltung nach freisinnigeren Grundsätzen geführt, die Freiheit des Denkens fand Schutz gegen die Tyrannei der Kirche; eine Menge Klöster wurden aufgehoben und über-

Digitized by Google

haupt der Einfluß des Pabſtthums bedeutend beſchränkt. Allein dieſe Reformen, mit übereiltem Eifer und unvorbereitet ins Leben gerufen, hatten keine nachhaltigen Erfolge. Nach dem Tode Joſephs und ſchon bei ſeinen Lebzeiten erhob ſich eine mächtige Reaction gegen dieſe Neuerungen, und bald nahm die öſtreichiſche Politik wieder ihren bedächtigen und gemeſſenen Gang an.

Das politiſche Syſtem Preußens war das gerade Gegentheil des öſtreichiſchen. Schon im dreißigjährigen Kriege war der Kurfürſt von Brandenburg einer der gefährlichſten Gegner des römiſchen Reiches und einer der kräftigſten Verfechter des Proteſtantismus geweſen. Seit jener Zeit hatte die hohenzollernſche Dynaſtie, welche, außer dem Kurfürſtenthum Brandenburg, auch noch das Herzogthum Preußen, als ein Lehen der polniſchen Krone, beſaß, fortwährend ihre Anſtrengungen darauf gerichtet, ſich von der Oberhoheit des Reichs freizumachen und die volle Souveränität über ihre Staaten zu erlangen. Der große Kurfürſt, Friedrich Wilhelm I., that hierzu den erſten entſcheidenden Schritt, indem er, ohne die Vollmacht des Kaiſers oder des Reichstags, den Schweden, welche noch einen Theil Deutſchlands inne hatten, den Krieg erklärte und ſie in der glorreichen Schlacht von Fehrbellin beſiegte. Sein Sohn, Friedrich I., nahm den Titel eines Königs von Preußen an, was als eine förmliche Unabhängigkeitserklärung vom Reich gelten konnte. Allein erſt unter Friedrich dem Großen trat der, nunmehr unter einem Namen vereinigte, preußiſch-brandenburgiſche Staat in die Reihe der Mächte vom erſten Range ein, ſtark genug, um Oeſtreich die Herrſchaft in Deutſchland ſtreitig zu machen. Der klare Geiſt Friedrichs des Großen überſah ſehr wohl die nachtheilige Stellung, in der ſich Preußen, gegenüber ſeinem mächtigen Nebenbuhler, befand. Für Oeſtreich ſtritt der Glanz

Digitized by Google

der Kaiſerwürde, das Nationalgefühl, das Anſehen der mit ihm eng verbundenen Kirche. Oeſtreich war der vorzugsweiſe hiſtoriſche Staat, der Repräſentant der Vergangenheit, der Bewahrer des alten germaniſchen Geiſtes, der alten Größe des römiſch-deutſchen Reichs. Preußen war ein junges Königreich, deſſen verſchiedene Theile ſich kaum noch zu einer compacten Einheit verbunden und durchdrungen hatten. Preußen, in dieſer neuen Geſtalt, hatte keine hiſtoriſche Baſis; ſein Rang und ſeine Macht ruhten auf keinem legitimen Titel; ſie waren Nichts, als eine Uſurpation, eine Schöpfung des Genies und des Glücks ſeiner Herrſcher. Friedrich II. begriff, daß, um dieſe Stellung zu behaupten und zu befeſtigen, es einer klugen und aufgeklärten Politik bedürfe; daß man den Mangel materieller Stärke durch die Entwicklung der moraliſchen und intellectuellen Kraft der Nation erſetzen müſſe. Deshalb ermunterte er Künſte, Wiſſenſchaften und Gewerbe, beſchützte die Freiheit des Denkens und Glaubens und ſuchte in der ganzen Nation Aufklärung und Bildung zu verbreiten, um den Volksgeiſt zu kräftigen und zu großen Thaten anzuſpornen. Er verbeſſerte die Geſetzgebung und die Rechtspflege; er beſchränkte die Willkühr der Behörden und die drückenden Vorrechte der bevorzugten Stände, um der ganzen Nation ein gleiches Intereſſe für die Größe des Staats einzuflößen, um ſich der Sympathien anderer Völker zu verſichern und den übrigen Regierungen zu imponiren. Endlich regelte er die ganze Verwaltung des Landes nach einem neuen Syſtem, um alle Kräfte des Staats auf die leichteſte und vollkommenſte Weiſe benutzen zu können und zugleich Volk und Regierung einander näher zu bringen. Durch ſolche Mittel gelang es dem Genie Friedrichs des Großen, ſeinem Staate die impoſante Stellung unter den Großmächten Europas und den Einfluß auf die kleinern

Digitized by Google

Staaten Deutſchlands zu verſchaffen, welchen Preußen ſeit dieſer Zeit mit ſo glücklichem Erfolg zu behaupten gewußt hat. Preußen wurde für das geſammte Deutſchland das Vorbild des modernen Staates, begründet auf den Fortſchritt und die Aufklärung. Seine Univerſitäten, welche die größten Gelehrten aus allen Theilen Deutſchlands an ſich zogen, ſeine verbeſſerte Geſetzgebung, ſeine wohlgeordnete Verwaltung, vor Allem aber der Ruhm ſeiner Waffen und der kriegeriſche Geiſt ſeines Volks verſchafften dem preußiſchen Staate die Achtung des geſammten Deutſchlands.

Die übrigen deutſchen Regierungen verfolgten, mit wenigen Ausnahmen, eine beſchränkte und ruhmloſe Politik, deren einziger Zweck war, die Völker in der Unfreiheit und Unmündigkeit zu erhalten, den Fürſten aber und ihrem Adel den unbeſchränkten Genuß der Nationalgüter zu verſchaffen. Die Mehrzahl der deutſchen Fürſten ahmte die Pracht und Verſchwendung nach, die am Hofe Ludwigs XIV. herrſchte, und nahm zugleich die despotiſchen Grundſätze ſeiner Regierung an.

Unter ſolchen Umſtänden, war es nicht zu verwundern, wenn das preußiſche Syſtem als das Ideal einer aufgeklärten und freiſinnigen Politik betrachtet wurde, einer Politik, welche den Fortſchritt mit der Ordnung, die Freiheit des Volks mit den Vorrechten und der Würde der Krone zu verbinden wußte; wenn die Bewunderung der großen Eigenſchaften des Stifters dieſes Syſtems die Nation vergeſſen ließ, nach den Bürgſchaften ihrer Freiheit zu ſtreben, welche doch niemals nothwendiger ſind, als dem Genie und der perſönlichen Größe gegenüber.

Dies alſo war der Stand der politiſchen Ideen zu der Zeit, wo Fichte auftrat. Auf der einen Seite, war es die Revolution, welche in Anarchie und in dem Despotismus

der Maſſen und der Parteien unterging; auf der andern Seite, die abſolute Regierung, welche ſich freiwillig mit liberalen Formen und Bürgſchaften umgab. Beide Zeitrichtungen ſpiegeln ſich in der Philoſophie Fichtes. Sein kräftiger und ſtrebender Geiſt iſt getheilt zwiſchen der ſansculottiſchen Begeiſterung für Freiheit und Gleichheit und der ariſtokratiſchen Sucht, den Stempel ſeines Genies auf die Kulturbewegung ſeiner Zeit zu drücken. In ſeinem Syſteme vermiſchen ſich die verſchiedenartigſten Elemente — die ſtrengen und nüchternen Grundſätze der Kantſchen Moral, die politiſchen und ſocialen Ideen der franzöſiſchen Revolution, die adminiſtrativen und ſtaatswirthſchaftlichen Theorien, welche die preußiſche Regierung mit einem ſo glücklichen Erfolg ins Leben eingeführt hatte; endlich, die, allen Deutſchen eigene, Hinneigung zur Myſtik, zum Kosmopolitismus und zum Syſtematiſchen.

Zum Beweiſe Deſſen führen wir zunächſt einige Stellen aus einem Werke Fichtes an, welches wenig gekannt iſt, welches jedoch, ſowohl durch ſeinen Gegenſtand, als auch durch die eigenthümliche Behandlung dieſes Gegenſtandes, ein hohes Intereſſe in Anſpruch nimmt. Es iſt dies die Schrift „der geſchloſſene Handelsſtaat."

Dieſe Schrift zerfällt in drei Bücher, welche betitelt ſind: Philoſophie, Zeitgeſchichte und Politik. In dem erſten Buche oder der Philoſophie des Handels entwickelt Fichte folgende Ideen. Der Staat, ſagt er, hat die Pflicht, unter ſeine einzelnen Bürger ſowohl die Arbeit, als auch deren Ertrag zu vertheilen; deshalb muß die Regierung jedem Bürger vorſchreiben, welches Gewerbe er treiben ſolle; ſie muß ihn einer ſtrengen Prüfung unterwerfen, ehe ſie ihn zu der Betreibung ſeines Gewerbes zuläßt (Fichte verlangt ſogar, es ſolle kein Kaufmann „angeſtellt" werden, bevor

Digitized by Google

er Rechenſchaft abgelegt habe, woher er ſeine Waaren zu ziehen gedenke); ſie muß ſeine Arbeit fortwährend beaufſichtigen; endlich aber, muß ſie die geſammte induſtrielle und commercielle Bewegung des Staats in allen ihren Theilen und nach allen Seiten hin kennen, beherrſchen und regeln. Wenn alſo z. B. die Regierung bemerkt, daß ein Gewerbszweig überfüllt iſt, ſo muß ſie auf ſo lange den Zudrang zu dieſem Gewerbszweige beſchränken, bis das Verhältniß deſſelben zu den andern Gewerbszweigen wiederhergeſtellt iſt. Fehlt es dagegen einer Induſtrie an Concurrenten, ſo muß die Regierung dafür ſorgen, daß ſich die nöthigen Kräfte und Capitalien derſelben zuwenden, und muß, erforderlichen Falles, durch Prämien aus der Staatskaſſe oder durch Ankauf von Waaren für Rechnung des Staats eine beſtimmte Anzahl von Bürgern zur Ergreifung des verlaſſenen Gewerbszweiges aufmuntern. Desgleichen muß die Regierung darauf bedacht ſein, daß die Bürger nicht ihre Thätigkeit der Manufactur- und Fabrikinduſtrie zuwenden, bevor die nöthigeren Zweige der Induſtrie, — der Ackerbau und die für die erſten Lebensbedürfniſſe der Menſchen arbeitenden Handwerke hinlänglich entwickelt ſind. Auch die Preiſe der Waare hat die Regierung nach einem beſtimmten Geſetze zu regeln (wobei der Maßſtab gilt, daß der Producent ſo Viel für ſeine Producte erhalten müſſe, daß er während der Verfertigung derſelben mit der ſeinem Geſchäfte angemeſſenen Annehmlichkeit leben könne) und ſie muß ſtreng wachen, daß dieſe Preiſe nicht überſchritten werden. Endlich, muß die Regierung den Handel möglichſt innerhalb der Grenzen des Staats zu halten ſuchen und darf ihren Bürgern einen Verkehr mit andern Nationen nur in beſondern Fällen und unter beſondern Einſchränkungen geſtatten. Der Vernunftſtaat, ſagt Fichte, muß ein durchaus geſchloſſener Handelsſtaat ſein.

gitized by Google

Das Recht und die Pflicht der Regierung, in der eben angegebenen Weise den gesammten Verkehr der Nation zu beherrschen und zu ordnen, leitet Fichte aus dem Vernunftzwecke selbst her, vermöge dessen allen Menschen der Trieb nach möglichster Vollkommenheit und Glückseligkeit inwohne. Dieser Trieb finde seine Befriedigung nur in einer möglichst vollkommenen Theilung der Arbeit, indem Jeder einen bestimmten Zweig der Thätigkeit übernehme, andre Zweige der Thätigkeit Andern überlasse und mit diesen dadurch in ein Verhältniß der Wechselwirkung trete. Dieses Verhältniß wird geregelt durch eine Art von Vertrag, wonach z. B. der Ackerbauer sich verbindlich macht, einmal, seine Bedürfnisse an Kleidung und andern Bequemlichkeiten des Lebens nicht selbst zu fabriciren, sondern von dem Fabrikanten oder Künstler (so nennt ihn Fichte) zu entnehmen; zweitens aber diesem von seinen Ackerbauproducten so Viel zu liefern, als jener zu seinem Unterhalte und seiner Annehmlichkeit bedarf, während, umgekehrt, der Künstler dem Ackerbauer verspricht, dessen Producte gegen seine eignen einzutauschen; der Kaufmann endlich die Vermittlung zwischen den verschiedenen Zweigen der Production und Fabrikation übernimmt und sich dafür ebenfalls einen Gewinnst ausbedingt. Dieses vertragsmäßige Verhältniß zwischen Producenten, Künstlern und Kaufleuten (so wie zwischen den einzelnen Unterabtheilungen jedes dieser Gebiete) hat nun der Staat fortwährend aufrecht zu erhalten; dadurch sorgt er für das Wohlbefinden der Einzelnen, wie für den Wohlstand des Ganzen, den Nationalreichthum. Denn, sagt Fichte, der Nationalreichthum beruht wesentlich auf der richtigen Vertheilung der Arbeit und ihres Ertrags unter alle Bürger; er soll nicht sein Wohlstand einiger weniger Individuen, — der oft das auffallendste Zeichen und der wahre Grund des höchsten Uebelbefindens

der Nation ist, — sondern wirklicher Wohlstand Aller, der ganzen Nation.

Fichte gründet also auf das Prinzip der Theilung der Arbeit — ein unstreitig ebenso naturgemäßes, als wichtiges Prinzip — die Anforderung einer strengen Scheidung der verschiedenen Arbeitsgebiete, eines strengen Zunftzwanges. Nicht allein Production und Fabrikation im Allgemeinen, sondern auch jeder einzelne Fabrikations- und Productionszweig sollen aufs Schärfste abgegrenzt und in dem ausschließlichen Besitze ihres bestimmten Arbeitsgebiets geschützt werden. Desgleichen soll der Consument nicht unmittelbar von dem Producenten oder Fabrikanten kaufen dürfen, sondern nur durch Vermittlung des Kaufmanns, wie aber auch, andererseits, der Kaufmann gezwungen ist, jedem Verkäufer bestimmte Artikel abzunehmen, jedem Käufer davon so Viel abzulassen, als er braucht. Auf diese Weise sind Production und Fabrikation, Kauf und Verkauf immer nach dem wirklichen Bedürfnisse der Staatsangehörigen berechnet; Abfluß und Zufluß sind regelmäßig, und, wenn einmal eine Störung dieses regelmäßigen Ganges der Handlung eintritt, (wenn z. B. ein Kaufmann einem Abkäufer eine Waare verweigert, wenn ein Producent nicht an den Kaufmann, sondern direct an die Consumenten verkauft oder wenn ein Fabrikant nicht so Viel fabricirt, als er, nach der Berechnung der Regierung, fabriciren sollte) so wird eine derartige Störung, auf die Anzeige und Klage der Betheiligten, sogleich durch obrigkeitliches Einschreiten beseitigt.

Fichte geht aber auch noch tiefer in die Einzelheiten dieser Vorschläge ein und giebt die Mittel zu ihrer Ausführung an. So z. B. untersucht er, wie das festgestellte Gleichgewicht der Production und Consumtion gegen die Wechselfälle des Feldbaues sicherzustellen sei. In dieser Hinsicht macht er

Digitized by Google

folgende Vorschläge. Wenn in Jahren des Ueberflusses die Producenten mehr Früchte gewonnen haben, als sie, nach dem für sie festgesetzten Verhältnisse (welches nach dem Durchschnittsertrage von etwa fünf Jahren zu berechnen ist) zu liefern verpflichtet sind, so geben sie den Ueberschuß an den Staat ab, der ihnen den Betrag dafür gutschreibt. Ist nun vielleicht in demselben Jahre in andern Gegenden des Staats Weniger erbaut worden, als der Bedarf der Consumenten erheischt, so vertheilt der Staat das an ihn abgelieferte überschüssige Getreide an diejenigen Producenten, welche das ihnen aufgegebene Quantum nicht geliefert haben und schreibt dasselbe sich gut. Oder, ist zufällig einmal im ganzen Staatsgebiete Ueberfluß an Getreide vorhanden, so läßt die Regierung dasselbe bei den Kaufleuten auf ihre Rechnung aufspeichern, um es in den Jahren des Miswachses, gleichfalls auf die angegebene Weise, zu vertheilen. Für einigen Ueberschuß muß der Staat immer sorgen und zwar gleich von Anfang an. Ein Staat, der sich zu einem Vernunftstaate oder geschlossenen Handelsstaate umbilden wollte, würde daher gutthun, anfangs noch nicht ganz so viel Fabrikanten anzustellen, als er, ohne Rechnung auf möglichen Miswachs, wohl ertragen könnte, dagegen dem Ackerbau mehr Hände zuzuweisen, als derselbe, ohne diese nöthige Vorsicht, bedürfen würde.

Eine zweite, wichtige Frage, welche Fichte aufwirft und auch sogleich selbst zu erledigen versucht, ist die: Ob dieses Gleichgewicht durch die Einführung des Geldes gefährdet und durch den steten Fortschritt der Nation zu höherm Wohlstande verändert werde? Als Auskunftsmittel gegen eine solche Veränderung schlägt Fichte die Einführung eines Landesgeldes vor, und zwar in folgender Weise. Die Regierung regelt zunächst die Preise aller Waaren nach einem Grund-

igitized by Google

maß, wozu ſie diejenige Waare wählt, die durch das Bedürfniß ihres Gebrauchs und die Regelmäßigkeit ihrer Erzeugung am Meiſten einen gleichbleibenden Werth hat; dieſe iſt das Korn. Sie beſtimmt alſo, nach dem Verhältniß der im Umlauf befindlichen Menge von Waaren einer gewiſſen Gattung zu dem vorhandenen Korne, wie viel Maß Korn ein gewiſſer Theil dieſer Waare werth ſei. Iſt dies geſchehen, ſo ſchafft die Regierung ein Geld, als Repräſentanten oder Werthzeichen der vorhandenen Summe Kornes. Wenn alſo z. B. von einer Aernte zur andern eine Million Maß Korn in den Handel gebracht wird, daneben aber an andern Waaren ſo Viel als der neunfache Werth dieſes Kornes beträgt, ſo würde der Staat zehn Millionen ſolcher Werthzeichen ſchaffen müſſen, deren jedes ein Maß Korn oder ein Quantum anderer Waare von gleichem Preiſe repräſentirte. Nennen wir jedes ſolches Werthzeichen einen Thaler, ſo würden hiernach zehn Millionen Thaler in Umlauf geſetzt werden müſſen.

Dieſes Verhältniß des Geldes zu der im Umlauf befindlichen Waare wird nun aber dadurch verändert, daß dieſe Letztere ſich vermehrt, was die natürliche und unausbleibliche, auch durchaus nicht unvortheilhafte Folge der ſteigenden Kultur des Volkes iſt. Um nun das geſtörte Gleichgewicht wiederherzuſtellen, hat der Staat zwei Mittel in Händen; entweder, er vermehrt die Summe des umlaufenden Geldes in demſelben Verhältniß, wie ſich die Summe der Waare vermehrt hat; oder, er ſetzt die Preiſe der Waaren herunter, indem er ein anderes Verhältniß derſelben zu dem Korn und deſſen Repräſentanten, dem Gelde, annimmt. In dem erſteren Falle wird er das neugeſchaffene Geld, ohne alles Aequivalent, an die Familienväter, nach dem Verhältniſſe des einzelnen zu der Geſammtheit der Nation, vertheilen müſſen. Auf dieſe Weiſe wird jeder Schwankung in den Preiſen der

Digitized by Google

Waaren, jedem Misverhältniß in der Vertheilung des Geldes unter der Bevölkerung vorgebeugt und doch gleichwohl der allgemeine Wohlstand der Nation fortwährend vermehrt.

In dem zweiten Buche der genannten Schrift, welches die Ueberschrift „Zeitgeschichte" führt, und worin Fichte von dem Zustande des Handelsverkehrs in den gegenwärtigen wirklichen Staaten spricht, finden sich folgende Betrachtungen, die wir hier ausführlicher wiedergeben, weil sie eine Menge der wichtigsten socialen Fragen berühren, an deren Lösung auch unsre Zeit unausgesetzt noch arbeitet, und weil in ihnen Ansichten entwickelt werden, die seitdem zum großen Theil in praktische Versuche übergegangen sind.

Die Völker des christlichen Europas, sagt Fichte, bildeten lange Zeit nur eine große Familie. Von gleichem Stamm entsprungen, einer Kirche unterworfen, durch innere Staatseinrichtungen noch nicht von einander getrennt, — da es damals kaum noch eigentliche Staaten mit einer bestimmten Verfassung und einer obersten Centralgewalt gab — betrachteten sie sich als verbunden, und verkehrten unter einander, wie Bürger eines einzigen Staats.

„Während jener Zeit des christlichen Europas," fährt Fichte fort, „hat sich auch das Handelssystem gebildet, das, wenigstens seinen Grundzügen nach, bis auf die gegenwärtige Zeit fortdauert. Jeder Theil des großen Ganzen und jedes Individuum baute, fabrizirte, erhandelte von andern Welttheilen, was es, seiner natürlichen Lage nach, am Zweckmäßigsten vermochte, und brachte es durch alle Theile desselben Ganzen ungehindert auf den Markt, und die Preise der Dinge machten sich von selbst. In dieser Gegend bemächtigte man sich ausschließend dieses Nahrungszweiges, in einer andern eines andern, und, wem kein Nahrungszweig ausschließend zu Theil wurde, mußte eben armseliger leben,

Digitized by Google

ohne doch dabei ganz zu Grunde zu gehen. An eine Berechnung dieſes Handels gegen die geſammte inländiſche Production war nicht zu denken, indem es ja keinen eigentlichen, gemeinſchaftlichen Oberherrn gab und Alles in der Anarchie war. Noch war, bei der geringen Verbreitung der Künſte, nicht zu befürchten, daß der Markt überführt werden, der Fabrikant und der Kaufmann leiden, oder Mangel an Nahrungsmitteln für ihn eintreten werde; noch, bei der einfachen Lebensart und den eingeſchränkten Bedürfniſſen der Menſchen, daß der Producent der gewohnten Waare werde entbehren müſſen. Der Handel war in dieſem Zuſtande durchaus frei, ohne Berechnung ſo wie ohne Beſchränkung.

Die Anwendung auf den gegenwärtigen Zuſtand der Dinge, iſt leicht zu machen. Iſt das ganze chriſtliche Europa, mit den hinzugekommenen Colonien und Handelsplätzen in andern Welttheilen, noch immer ein Ganzes, ſo muß freilich der Handel aller Theile mit allen freibleiben, wie er urſprünglich war. Iſt es im Gegentheil in mehrere, unter verſchiedenen Regierungen ſtehende Staatsganze getrennt, ſo muß es eben ſo in mehrere, durchaus geſchloſſene Handelsſtaaten getrennt werden.

Wir ſind zur Quelle des größten Theils der noch beſtehenden Misbräuche gekommen. Im neuen Europa hat es eine geraume Zeit hindurch gar keine Staaten gegeben. Man ſteht gegenwärtig noch bei den Verſuchen, welche zu bilden. Man hat, ferner, die Aufgabe des Staats bis jetzt nur einſeitig und nur halb aufgefaßt, als eine Anſtalt, den Bürger in demjenigen Beſitzſtande, in welchem man ihn findet, durch das Geſetz zu erhalten. Die tiefer liegende Pflicht des Staats, Jeden in den ihm zukommenden Beſitz erſt einzuſetzen, hat man überſehen. Dieſes Letztere aber iſt nur dadurch möglich, daß die Anarchie des Handels eben

ſo aufgehoben werde, wie man die politiſche allmälig aufhebt, und der Staat eben ſo als Handelsſtaat ſich ſchließe, wie er in ſeiner Geſetzgebung und ſeinem Richteramte geſchloſſen iſt.

Alle Einrichtungen, welche den unmittelbaren Verkehr eines Bürgers mit dem Bürger eines andern Staats erlauben oder vorausſetzen, betrachten im Grunde Beide als Bürger eines Staats und ſind Ueberbleibſel und Reſultate einer Verfaſſung, die längſt aufgehoben iſt, ſind in unſerer Welt nicht paſſende Theile einer vergangnen Welt. Jene Syſteme, welche Freiheit des Handels fordern, jene Anſprüche, in der ganzen bekannten Welt kaufen und Markt halten zu wollen, ſind aus der Denkart unſerer Vorältern, für welche ſie paßten, auf uns überliefert worden; wir haben ſie ohne Prüfung angenommen und ſie uns angewöhnt, und es iſt nicht ohne Schwierigkeit, andere an ihre Stelle zu ſetzen.“

Fichte beſchreibt ſodann ausführlicher die Folgen, welche dieſer Zuſtand der allgemeinen Handelsfreiheit oder, wie man es jetzt nennt, des freien, internationalen Handels ſowohl für die Einzelnen als auch für ganze Nationen hat. In Bezug auf das Erſtere, alſo den eigentlich volkswirthſchaftlichen und ſocialen Theil der Frage, äußert ſich Fichte folgendermaßen: „Es entſteht,“ ſagt er, „ein endloſer Krieg Aller im handelnden Publicum gegen Alle, als Krieg zwiſchen Käufern und Verkäufern; und dieſer Krieg wird heftiger, ungerechter und in ſeinen Folgen gefährlicher, je mehr die Welt ſich bevölkert, der Handelsſtaat, durch hinzukommende Acquiſitionen, ſich vergrößert, die Production und Künſte ſteigen, und dadurch die in Umlauf kommende Waare an Menge und mit ihr das Bedürfniß Aller ſich vermehrt und vermannigfaltigt. Was bei der einfachen Lebensweiſe der Nationen ohne große Ungerechtigkeit und Bedrückung abging,

Digitized by Google

verwandelt ſich, nach erhöhten Bedürfniſſen, in das ſchreiendſte Unrecht und in eine Quelle großen Elends. Der Käufer ſucht dem Verkäufer die Waare abzudrücken, darum fordert er Freiheit des Handels, d. h. die Freiheit für den Verkäufer, ſeine Märkte zu überführen, keinen Abſatz zu finden und aus Noth die Waare weit unter ihrem Werthe zu verkaufen. Darum fordert er ſtarke Concurrenz der Fabrikanten und Handelsleute, damit er dieſe, durch Erſchwerung des Abſatzes, bei der Unentbehrlichkeit des baaren Geldes, nöthige, ihm die Waare um jeden Preis, den er ihnen aus Großmuth machen will, zu geben. Gelingt ihm dies, ſo verarmt der Arbeiter, und fleißige Familien verkommen in Mangel und Elend, oder wandern aus von einem ungerechten Volke. Gegen dieſe Bedrückungen vertheidigt ſich oder greift auch wohl den Vorrath an der Verkäufer durch die mannigfaltigſten Mittel, durch Aufkaufen, durch künſtliche Vertheuerung und dergl. Er ſetzt dadurch die Käufer in die Gefahr, ihre gewohnten Bedürfniſſe plötzlich zu entbehren oder ſie ungewöhnlich theuer zu bezahlen und in einer andern Rückſicht darben zu müſſen. Oder er bricht an der Güte der Waare ab, nachdem man ihm am Preiſe abbricht. So erhält der Käufer nicht, was er zu erhalten glaubte; er iſt betrogen; und mehrentheils entſteht, bei ſchlechter, leichter Arbeit, noch überdies ein reiner Verluſt an der öffentlichen Kraft und Zeit und den Producten, die ſo übel verarbeitet werden. Kurz, Keinem iſt für die Fortdauer ſeines Zuſtandes, bei der Fortdauer ſeiner Arbeit, im Mindeſten die Gewähr geleiſtet, denn die Menſchen wollten durchaus frei ſein, ſich gegenſeitig zu Grunde richten.“

Sodann beſpricht Fichte auch die Verhältniſſe, die ſich unter den Staaten ſelbſt bei einem ſolchen allgemeinen Verkehr bilden, die Handelsbilanz, die verſchiedenen Mittel, welche die

Digitized by Google

Regierungen anwenden, dieselbe zu Gunsten ihrer Länder zu wenden, und die Wirkungen dieser Mittel auf das Wohlbefinden der Bürger eines solchen Staates selbst. Auch in diesem Theile seines Werks entwickelt Fichte Ideen, die zwar jetzt, bei den bedeutenden Fortschritten, welche seit jener Zeit die Nationalökonomie gemacht hat, weniger neu sind, als sie es vielleicht damals, mindestens in Deutschland, waren, deren Darstellung jedoch und Begründung bei unserm Philosophen kennen zu lernen, um so interessanter ist, da eben jetzt über deren Richtigkeit oder Falschheit so lebhaft und mit so allgemeiner Theilnahme gestritten wird.

Die Maßregeln, sagt Fichte, welche die Regierungen gewöhnlich ergreifen, um ihren Staaten eine günstige Handelsbilanz zu verschaffen und den Nationalreichthum zu vermehren, z. B. Aus- und Einfuhrverbote, Herbeiziehung von Arbeitern vom Auslande, Prämien u. s. w., erreichen zwar meistentheils ihren Zweck, nämlich den, eine augenblickliche Vermehrung des Nationalreichthums oder doch Verminderung der Abnahme desselben herbeizuführen; allein in ihren weitern Folgen erweisen sie sich nichts destoweniger als verderblich, sowohl für den Staat selbst, der sich ihrer bedient, als auch für das ganze Staatensystem und die Gesellschaft im Allgemeinen.

„Es ist klar," sagt Fichte, „daß, nachdem nur eine Regierung diese Maßregeln öffentlich befolgt und von dem Beisammensein in einer gemeinschaftlichen Handelsrepublik für sich und ihre Nation ausschließende Vortheile zu ziehen sucht, alle andere Regierungen, die darunter leiden, dieselben Maßregeln befolgen müssen, wenn sie nur ein wenig weise sind; daß, nachdem eine Nation ein Uebergewicht im Handel errungen hat, diejenigen, die dadurch gedrückt werden, alles Mögliche anwenden müssen, um dieses Uebergewicht zu schwä-

Digitized by Google

chen und ſich ins Gleichgewicht zu ſchwingen, und daß ſie dies, wenn es auf Koſten der überwiegenden Nation nicht ſogleich möglich ſein ſollte, ebenſo gern auf Koſten einer andern, noch ſchwächern thun werden. Es entſteht, zu der feindſeligen Tendenz, welche ohnedies alle Staaten gegen alle wegen ihrer Territorialgrenzen haben, noch eine neue um das Handelsintereſſe und ein allgemeiner, geheimer Handelskrieg.

Jene Bemühungen der im Handel verlierenden Nationen werden denn doch auf die Länge nicht ohne günſtigen Erfolg ſein. Ihnen haben wir dazu nur Glück zu wünſchen; aber welches iſt hierbei der Erfolg für die Staaten, die bisher das Uebergewicht des Handels hatten? Durch jeden neuen Schritt des Auslandes zur Unabhängigkeit von ihnen verlieren ſie eben ſo Viel an dem gewohnten Nationalreichthum, und, wenn die Regierung fort dieſelben Abgaben zieht, an ihrem innern Wohlſtande, oder, wenn die Regierung die Abgaben nach demſelben Maßſtabe herabſetzt, verliert dieſe in gleichem Maße an ihrer bisherigen Macht gegen das Ausland. Hätte ſie dieſe Macht etwa nur auf eine Zeitlang gewollt und für die Erreichung eines vorübergehenden Zwecks, der vernünftigerweiſe nicht füglich ein anderer ſein kann, als die Erlangung ihrer natürlichen Grenzen und mit ihr die Sicherheit vor jedem Kriege; hätte ſie ſich des vorübergehenden Zeitpunktes ihres pecuniariſchen und kriegeriſchen Uebergewichts bedient, um dieſen Zweck wirklich zu erreichen, ſo könnte ſie ſich dieſes Sinken ruhig gefallen laſſen; ſie hat Alles, was ſie bedarf, ſie ſchließe ſich auch als Handelsſtaat und ſei ſich ſelbſt genug. Aber welchem von den beſtehenden Staaten läßt ſich wohl eine ſolche Beſcheidenheit zuſchreiben? Hätte ſonach die vorausgeſetzte Regierung auf die Fortdauer ihres ehemaligen Uebergewichts gerechnet und, weil ihre vernünftigen

Digitized by Google

oder vernunftwidrigen Zwecke noch nicht erreicht sind, darauf rechnen müssen, so wäre sie durch die Fortschritte des Auslandes sehr in Nachtheil gesetzt. Ihr Sinken würde von den Nachbarn bald bemerkt und der im Handel geschwächte Staat nun auch noch durch Kriege geschwächt werden.

In einem noch weit nachtheiligeren Lichte erscheint dieses System, wenn man auf den wahren Zweck sieht, den die Regierungen bei der Einrichtung des Handels sich vorsetzen sollten, auf die Sicherung ihrer Unterthanen. Diese Sicherung wird ebensosehr durch die Klugheit gefordert, als durch die Gerechtigkeit, von welcher letztern wir hier ganz absehen wollen. Die Erhaltung der innern Ruhe ist nothwendig der erste Zweck der Regierung und muß der Beförderung ihrer Macht nach Außen stets vorangehen, indem die Letztere durch die Erstere bedingt ist. Jene Sicherung Aller bei dem gewohnten Zustande wird nur durch die im ersten Buche beschriebene genaue Berechnung der verschiedenen Stände der Nation gegen einander und durch die völlige Schließung des Handels gegen das Ausland, keineswegs aber durch die hier angeführten unvollständigen Maßregeln erreicht. Kein Staat, der auf Absatz an das Ausland rechnet und, auf diese Rechnung hin, die Industrie im Lande ermuntert und lenkt, kann seinen Unterthanen die Fortdauer dieses Absatzes sichern. Legt der Nachbar sich auf dieselben Nahrungszweige, oder auch, wird er durch ein Verbot seiner Regierung plötzlich genöthigt, diese ausländische Waare zu entbehren, so ist der Arbeiter ohne Nahrung und verkommt in Mangel. Der einzige Trostgrund, den man auf diesen Fall anführt, ist der, daß diese Stockung des gewohnten Handels doch nicht auf einmal eintreten werde; daß man schon an einem andern Orte Absatz finden werde, wenn man an diesem ihn verliere; daß man auf andre Nahrungszweige sich werfen werde, wenn es mit dem einen nicht

Digitized by Google

mehr recht fortwolle. Abgerechnet, daß plötzliche Waarenverbote im Auslande doch auch augenblickliche und ſchnelle Verlegenheiten hervorbringen können, wird durch jene Langſamkeit des Verfalls in der That Nichts erſpart, als der zu merkliche und auffallende Anblick der Verarmung. Aber, die da zu Grunde gehen, gehen doch zu Grunde, und es iſt, dem Weſentlichen nach, für die Nation einerlei, ob es in einem Jahre geſchieht oder in zwanzig. Kein Fabrikant, der nur auf Abſatz im Inlande rechen kann und darauf gewieſen wird, iſt, ohngeachtet aller Erſchwerung der Einfuhr derſelben Waare aus dem Auslande und aller Vertheuerung dieſer ausländiſchen Waare durch Auflagen, ſeines Abſatzes ſicher, wenn es nur überhaupt erlaubt bleibt, dieſe Waare in unbeſtimmter Menge einzuführen. Der Markt kann überführt und er ſowohl, als der Ausländer genöthigt werden, unter dem Preiſe zu verkaufen, oder ſeine Landsleute fahren doch fort, die theuere, aber beliebtere oder in der That beſſere ausländiſche Waare, ſtatt der inländiſchen wohlfeilern, zu kaufen; oder der Ausländer findet neue Vortheile, die ihn in den Stand ſetzen, ſeine Waaren, ohngeachtet des darauf liegenden Impoſtes, zu einem niedrigern Preiſe zu verkaufen, als der Inländer. Eine aufmerkſame Regierung wird freilich in dieſem Falle ins Mittel treten und den Impoſt abermals erhöhen; aber während dieſer Zeit ſind ſchon diejenigen Fabrikanten, die den Verluſt nicht ertragen konnten, zu Grunde gegangen und alle beſchädigt.

Die andere Seite der Nachtheile iſt ſogleich klar und bedarf nicht vieler Worte, um auseinandergeſetzt zu werden. Ohnerachtet aller Beförderung der inländiſchen Induſtrie, kann kein Staat ſeinen Unterthanen zuſichern, ihre gewohnten Bedürfniſſe ſtets zu einem billigen Preiſe zu haben, der von der unberechneten und nicht in ſeiner Gewalt befindlichen

Digitized by Google

Zufuhr der Ausländer abhängt. Die Letztern bleiben durch einen Zufall ganz weg und es mangelt nun ihre Waare; oder sie bringen die Waare in geringerer Menge und die Preise der Waaren steigen.

Man sage (welchen Umstand ich blos im Vorbeigehen berühre), man sage nicht, daß ich hier aus nicht zugestandnen philosophischen Grundsätzen den Regierungen ein Geschäft anmuthe, das sie nimmermehr als das ihrige anerkennen werden; indem ich voraussetze, daß sie dem Arbeiter Arbeit und Absatz, dem Käufer den nöthigen Vorrath der gewohnten Waaren um einen billigen Preis schaffen sollen. Dafür müsse Jeder selbst sorgen und die Regierung dabei unbehelligt lassen. Aber von jeher haben in allen policirten Staaten Fabrikanten, deren Werkstätten, aus Mangel an Absatz oder an rohem Stoffe, plötzlich still stehen mußten, oder ein Volk, das in Gefahr kam, der ersten Nahrungsmittel zu entbehren oder das gegen alles Verhältniß gegen den bisherigen Preis theuer bezahlen mußte, im dunklen Gefühl des Rechts sich an die Regierungen gewandt, und von jeher haben diese die Klagen nicht abgewiesen, als für sie nicht gehörig, sondern Rath geschafft, so gut sie es vermochten, im dunklen Gefühl ihrer Pflicht und in der klaren Aussicht auf die Gefahren eines Aufruhrs von Volkshaufen, denen die äußerste Noth Nichts übrig läßt, das sie noch zu schonen hätten.

Ebensowenig wird durch die beschriebenen unvollständigen Maßregeln, in denen keine Berechnung der auf den Markt zu bringenden Waare gegen das Bedürfniß der Käufer und keine Festsetzung der Preise stattfindet, der oben beschriebene Krieg der Käufer und der Verkäufer gegen einander aufgehoben. Also, alle Nachtheile eines durchaus freien Handels bleiben bei jener halben und unvollständigen Beschrän-

Digitized by Google

kung deſſelben nach wie vor. Dagegen werden durch die Letztere neue Nachtheile herbeigeführt.

Durch Verbote ausländiſcher Waaren oder durch Auflagen darauf werden die bisherigen Preiſe dieſer Waaren nothwendig erhöht und, was daraus folgt, einem Jeden an ſeinem bisherigen Wohlſtand oder wenigſtens an demjenigen, den er ohne jene beſchränkenden Geſetze erſchwungen haben würde, Abbruch gethan. Nun hat allerdings, der Strenge nach und im bloßen Vernunftſtaate, kein Menſch Anſpruch auf einen höhern Wohlſtand, als denjenigen, der aus dem Klima, das er bewohnt, und aus der Kultur der Nation, deren Mitglied er iſt, erfolgt, wenn nicht etwas Anderes vorhergegangen iſt, wodurch man ihm dieſen Anſpruch gegeben hat. Aber ſo Etwas iſt in allen jetzt beſtehenden Staaten vorhergegangen. Sie gehen alle, ſeit längerer oder kürzerer Zeit, von einer Verfaſſung aus, in der der Handel durchaus frei war; jeder Einzelne hat Anſpruch auf alle Vortheile, die ihm ſeine Kraft in der ungeheuren Handelsrepublik, deren ſelbſtſtändiges und freies Mitglied er war, gewähren konnte, er iſt im Genuß dieſer Vortheile aufgewachſen, er hat ſich an dieſen Genuß gewöhnt, weil er auf die lebenslängliche Dauer deſſelben mit gutem Grunde rechnen konnte; ſeine Regierung, die alles Dieſes mit anſah, hat dazu ſtille geſchwiegen und durch dieſes Stillſchweigen jene Fortdauer, ſo viel an ihr liegen würde, garantirt. Wäre er durch einen Zuſammenfluß von Natururſachen beraubt oder ſie ihm vertheuert worden, ſo müßte er es tragen, wie jeden andern von der willenloſen Natur herrührenden Unfall; aber, daß ein freies Weſen mit Freiheit und Beſonnenheit ihn derſelben beraube, daß ſeine Regierung ihr ſtillſchweigend gegebenes Wort zurücknehme, iſt allerdings eine Verletzung ſeines Rechts.

Dieſes Unrecht, das zwar unvermeidlich iſt und gegen

Digitized by Google

mannigfaltiges anderes Unrecht deckt, dennoch aber, der Strenge nach, Unrecht bleibt, fühlt dunkel die Nation, wenn sie es auch etwa nicht deutlich aus Gründen entwickeln kann. Sie fühlt sich Etwas genommen, auf dessen sichern Besitz sie schon rechnete. Dazu kommt noch die allgemeine Unwissenheit des großen Haufens über die wahren Zwecke, die jede verständige Regierung bei dergleichen Handelsbeschränkungen hat; sie glauben, daß man es ihnen nehme, lediglich um es allein zu haben und sich dadurch zu bereichern; um die Staatseinkünfte auf diesem Wege zu vermehren, nachdem man einen andern gar nicht mehr finde. Daher sind alle Abgaben dieser Art verhaßter, als jede andere alte und gewohnte, die vom Grundeigenthum erhoben wird, und daher ist das Publicum immer geneigter jede Vertheuerung der Dinge, die gar mancherlei Gründe haben kann, kurz und gut auf die Abgaben zu schieben.

Es entsteht Haß im Herzen der Unterthanen und mit diesem Hasse ein Krieg gegen sie, der durch List und zuletzt wohl gar durch offene Gewalt geführt wird; es entsteht Schleichhandel und ein künstliches System der Defraudation. Der Betrug gegen die Regierung hört in der Meinung des Volks auf, ein Vergehen zu sein, und wird zur erlaubten und rühmlichen Selbstvertheidigung gegen den allgemeinen Feind.“

Hiermit schließt Fichte die Betrachtung des geschichtlichen Verlaufs und des gegenwärtigen Zustandes des Handels und geht dann im dritten Buche zu Vorschlägen über, wie eine weise Politik die angegebenen nachtheiligen Folgen des internationalen Verkehrs vermeiden und einen allgemeinen Wohlstand unter den Bürgern eines Staats herstellen könne.

Das einzige Mittel, wodurch dieser Zweck vollständig erreicht werden kann, besteht, nach Fichte, darin, daß der

Digitized by Google

Staat ſich vor allem Handel mit dem Auslande gänzlich verſchließt. Dies kann freilich nicht auf einmal geſchehen, ſondern nur nach und nach und unter gewiſſen Vorbedingungen. Die Bürger eines Staats, der bisher mit andern Staaten Verkehr trieb, haben ſich daran gewöhnt, eine Menge von Bedürfniſſen aus dem Auslande zu beziehen und würden deren Entbehrung, wenn ſie ihnen plötzlich entzogen würden, ſchmerzlich empfinden. Um ſie zu ſchonen, muß der Staat theils diejenigen Fabrikationszweige, deren Erzeugniſſe er bisher vom Auslande bezog, im eignen Lande heimiſch machen, theils für die Naturproducte andrer Länder, deren Selbſterzeugung klimatiſche oder andre örtliche Verhältniſſe nicht geſtatten, wenigſtens Surrogate herbeiſchaffen. Von denjenigen Artikeln, welche entweder auf ſolche Weiſe nicht herbeigeſchafft werden können, oder deren Verbrauch Gegenſtand eines künſtlichen Bedürfniſſes, eines unnöthigen Luxus iſt, muß der Staat ſeine Bürger nach und nach entwöhnen, indem er deren Einfuhr nach einer vorausbeſtimmten Scala vermindert.

Eine zweite, noch wichtigere Vorbedingung zur Herſtellung eines geſchloſſenen Handelsſtaates iſt das Einrücken eines jeden Staates in ſeine natürlichen Grenzen. Fichte ſagt darüber Folgendes:

„Gewiſſe Theile der Oberfläche des Erdbodens, ſammt ihren Bewohnern, ſind ſichtbar von der Natur beſtimmt, politiſche Ganze zu bilden. Ihr Umfang iſt durch große Flüſſe, Meere, unzugängliche Gebirge von der übrigen Erde abgeſondert; die Fruchtbarkeit eines Landſtriches in dieſem Umfange überträgt die Unfruchtbarkeit eines andern: die natürlichſten und mit dem größten Vortheile zu gewinnenden Producte des einen gehören zu denſelben Producten des andern und deuten auf einen durch die Natur ſelbſt geforderten Tauſch.

Gegen einen Strich fetter Weide ist ein Strich Ackerboden, ein Strich Holzland u. s. w. Keiner dieser Striche könnte für sich allein bestehen; vereinigt, bringen sie den höchsten Wohlstand ihrer Bewohner hervor. Diese Andeutungen der Natur, was zusammenbleiben oder getrennt werden solle, sind es, welche man meint, wenn man in der neuern Politik von den natürlichen Grenzen der Reiche redet, eine Rücksicht, die weit wichtiger und ernsthafter zu nehmen ist, als man sie gemeiniglich nimmt. Auch ist dabei gar nicht lediglich auf militärisch gedeckte und feste Grenzen, sondern noch weit mehr auf productive Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit zu sehen.

Die geschichtliche Bildung der europäischen Staaten hat diese Eintheilung nach natürlichen Grenzen nicht beachtet. Auf dem Gebiete, das die Natur zu einem Staate bestimmte, haben häufig mehrere Herrscherfamilien nebeneinander jede ihren Staat gebildet, und anderwärts dehnen sich wieder die Besitzungen einer Dynastie über abgetrennte und natürlich geschiedene Grenzen aus. Daraus entsteht nun ein fortwährendes Bestreben dieser Staaten sich zu arrondiren, daher ein fortwährender Kriegszustand unter ihnen, der nur zeitweilig und auf so lange durch einen Frieden unterbrochen wird, bis die Staaten wieder zu einem neuen Kriege Kräfte gesammelt haben.

Soll dieser Kriegszustand aufgehoben werden, so muß der Grund der Kriege aufgehoben werden. Jeder Staat muß erhalten, was er durch Kriege zu erhalten beabsichtigt und vernünftigerweise allein beabsichtigen kann, seine natürlichen Grenzen. Von nun an hat er an keinem andern Staate ferner Etwas zu suchen, — denn er ist über seine natürliche Grenze nicht hinaus und in die Grenze eines andern eingerückt.

Digitized by Google

Ein Staat, der im Begriff iſt, ſich als Handelsſtaat zu verſchließen, muß vorher in dieſe ſeine natürlichen Grenzen — nachdem es kommt — entweder vorrücken oder ſich einſchränken. Theils bedarf er, um die Bedürfniſſe ſeiner Bürger zu befriedigen, ein ausgedehntes Land, das ein vollſtändiges und abgeſchloſſenes Syſtem der nothwendigen Production in ſich enthalte; theils können und ſollen, unter der Herrſchaft der allgemeinen Ordnung und bei dem feſten innern Wohlſtande, die Bürger nicht mehr durch jenes Heer von Abgaben gedrückt werden, welche die großen ſtehenden Heere und die ſtete Bereitſchaft zum Kriege erfordern. Endlich verliert ein ſich ſchließender Staat alles Vermögen, noch kräftig auf das Ausland zu wirken. Was er nicht vor dem Schluſſe thut, wird er nach demſelben nicht mehr thun können. Hat er im Umfange ſeiner natürlichen Grenzen noch Fremde geduldet, ſo werden dieſe ſpäterhin ungeſtraft um ſich greifen und ihn gänzlich vertreiben. Hat er, im Gegentheil, etwas über ſeine eigne, wahre Grenze Hinausliegendes beibehalten, ſo wird er es ſpäter doch nicht gegen die Angriffe des natürlichen Eigenthümers behaupten können und dieſen reizen, weiter um ſich zu greifen.

Ein ſolcher Staat muß ſeinen Nachbarn die Garantie geben und geben können, daß er von nun an auf keine Weiſe ſich vergrößern werde. Dieſe Garantie vermag er aber nur auf die Bedingung zu geben, daß er ſich zugleich als Handelsſtaat ſchließe. Schließung des Gebiets, Schließung des Handelsverkehrs, greifen gegenſeitig in einander und erfordern Eins das Andere. Ein Staat, der das gewöhnliche Handelsſyſtem befolgt und ein Uebergewicht im Handel beabſichtigt, behält ein fortdauerndes Intereſſe, ſich, ſogar über ſeine natürlichen Grenzen hinaus, zu vergrößern, um dadurch ſeinen Handel und, vermittelſt deſſen, ſeinen Reich-

thum zu vermehren, dieſen wiederum zu neuen Eroberungen anzuwenden, die Letztern abermals ſo, wie die vorigen. Einem dieſer Uebel folgt immer das andere auf dem Fuße, und die Gier eines ſolchen Staates kennt keine Grenzen. Seinem Worte können die Nachbarn nie glauben, weil er ein Intereſſe behält, daſſelbe zu brechen. Dem geſchloſſenen Handelsſtaate hingegen kann aus einer Vergrößerung über ſeine natürlichen Grenzen hinaus nicht der mindeſte Vortheil erwachſen, denn die ganze Verfaſſung deſſelben iſt nur auf den gegebenen Umfang berechnet.“

Am Schluſſe des Werks, nachdem alſo die ſtrengſte Sonderung der Staaten, in Bezug auf Handel und Induſtrie, feſtgeſtellt iſt, ſucht Fichte doch auch das kosmopolitiſche Intereſſe (welches ein Deutſcher, und zumal ein deutſcher Philoſoph, nicht leicht verleugnet) ebenfalls ſicher zu ſtellen und beruft ſich, zu dieſem Zwecke, auf die allgemeine, durch keine Staatsgrenzen aufgehaltene, Bewegung der Wiſſenſchaft.

„Man hat,“ ſagt er, „an dem ausgebreiteten Welthandelsſyſtem uns die Vortheile der Bekanntſchaft der Nationen unter einander durch Reiſen und Handelſchaft, und die vielſeitige Bildung, die dadurch entſtehe, viel angeprieſen. Wohl! wenn wir nur erſt Völker und Nationen wären und irgendwo eine feſte Nationalbildung vorhanden wäre, die durch den Umgang der Völker mit einander in eine allſeitige, rein menſchliche übergehen und zuſammenſchmelzen könnte. Aber, ſo wie mir es ſcheint, ſind wir, über dem Beſtreben, Alles zu ſein und allenthalben zu Hauſe, Nichts recht und ganz geworden und befinden uns nirgends zu Hauſe.

Es giebt Nichts, das allen Unterſchied der Lage und der Völker rein aufhebe und blos und lediglich dem Men-

ſchen, als ſolchem, nicht aber dem Bürger angehöre, außer der Wiſſenſchaft. Durch dieſe, aber auch nur durch ſie, werden und ſollen die Menſchen fortdauernd zuſammenhängen, nachdem für alles Uebrige ihre Abſonderung in Völker vollendet iſt. Nur dieſe bleibt ihr Gemeinbeſitz, nachdem ſie alles Uebrige unter ſich getheilt haben. Dieſen Zuſammenhang wird kein geſchloſſener Staat aufheben; er wird ihn vielmehr begünſtigen, da die Bereicherung der Wiſſenſchaft durch die vereinigte Kraft des Menſchengeſchlechts ſogar ſeine abgeſonderten irdiſchen Zwecke befördert. Die Schätze der Litteratur des Auslandes werden durch beſoldete Akademien eingeführt und gegen die des Inlandes ausgetauſcht werden.

Kein Staat des Erdbodens, nachdem nur erſt dieſes Syſtem allgemein geworden und der ewige Friede zwiſchen den Völkern begründet iſt, hat das mindeſte Intereſſe, einem andern ſeine Entdeckungen vorzuhalten, indem ja jeder ſie nur innerlich für ſich ſelbſt, keineswegs aber zur Unterdrückung anderer und um ſich ein Uebergewicht über ſie zu verſchaffen, gebrauchen kann. Nichts ſonach verhindert, daß die Gelehrten und Künſtler aller Nationen in die freieſte Mittheilung mit einander eintreten. Die öffentlichen Blätter enthalten von nun an nicht mehr Erzählungen von Kriegen und Schlachten, Friedensſchlüſſen oder Bündniſſen; — denn dieſes Alles iſt aus der Welt verſchwunden — ſie enthalten nur noch Nachrichten von den Fortſchritten der Wiſſenſchaft, von neuen Entdeckungen, vom Fortgange der Geſetzgebung, der Polizei; und jeder Staat eilt, die Erfindung des andern bei ſich einheimiſch zu machen.“

Dieſelben Grundſätze der Centraliſation und Bevormundung finden ſich auch in einem andern Werke Fichtes wieder, welches von der Beſtimmung des Gelehrten handelt. In dieſem Werke entwickelt Fichte die Idee der Freiheit, der Ausbil-

Digitized by Google

dung des Menſchen, der Vergeſellſchaftung und der Theilung der Arbeit in der Geſellſchaft. Der Menſch, heißt es dort, iſt beſtimmt, alle Kräfte und Fähigkeiten ſeines Geiſtes auszubilden, ſeine Thätigkeit frei zu entwickeln und den rohen Stoffen der Natur Form und Geſtalt, nach den Zwecken ſeiner Vernunft, zu geben. Dies große Werk der Civiliſation läßt ſich aber durch die Kräfte eines Einzelnen nicht erreichen; es bedarf dazu des Zuſammenwirkens Aller, nach dem Prinzip der Arbeitstheilung. Hiernach erfüllt jeder Einzelne eine beſondere Aufgabe, je nach ſeinen Talenten und Neigungen. Der Beruf des Gelehrten nun iſt es, die Arbeiten aller übrigen Glieder der Geſellſchaft zu beaufſichtigen, zu ermuntern und zu regeln. Die Gelehrten müſſen eine Art von Areopag oder Senat bilden, welcher die Arbeiten und deren Lohn unter die Mitglieder der Geſellſchaft vertheilt und dafür ſorgt, daß kein Kulturzweig vernachläſſigt werde.

In dieſer Schrift ſpricht ſich ganz der deutſche Gelehrte aus, der von ſeinem Katheder herab den Staat und die Geſellſchaft belehren und lenken zu können wähnt. Sonderbarer Weiſe ſehen wir jedoch dieſe metaphyſiſchen Träume eines deutſchen Philoſophen einige Jahrzehnte ſpäter von einem franzöſiſchen Edelmann praktiſch ausgeführt und von einem nicht geringen Theile des franzöſiſchen Publicums als ein neues ſociales Evangelium begrüßt. Wir erkennen aber auch hierin ſogleich den Unterſchied zwiſchen den deutſchen und dem franzöſiſchen Geiſte; der eine brütet Syſteme aus, der andere wendet ſie an; der eine bildet eine philoſophiſche Schule, der andere ruft politiſche und ſociale Parteien ins Leben.

Wir haben oben geſagt, daß die ſocialen Ideen Fichtes ein Gemiſch verſchiedenartiger Richtungen in ſich enthalten. Das merkwürdigſte Beiſpiel hiervon liefert ſein Werk über die Beſtimmung des Menſchen, welches wir, um ſeines beſon-

dern Intereſſes willen, ebenfalls etwas ausführlicher betrachten müſſen. Die Form dieſes Werkes iſt zum größern Theil dramatiſch; es zerfällt in drei Abſchnitte, von denen der erſte der Zweifel, der zweite das Wiſſen, der dritte das Glauben zubenannt iſt. In dem erſten ſehen wir den Philoſophen im Kampf mit dem ſchrecklichſten Zweifel. Er fragt ſich: Was bin ich? welches iſt meine Beſtimmung? Und er muß ſich darauf antworten, daß er der Sclave einer blinden Nothwendigkeit, daß ſein ganzes Wollen und Handeln die Wirkung einer mechaniſchen Verkettung natürlicher Urſachen ſei. Gegen dieſes niederdrückende Reſultat ſeiner Betrachtungen empört ſich ſein Trieb nach Freiheit. Soll er dieſem oder ſoll er ſeinem Verſtande glauben? Dieſer Zweifel beängſtigt ihn aufs Fürchterlichſte und treibt ihn raſtlos umher. In dieſer höchſten Noth erſcheint unſrem Philoſophen ein Geiſt; dieſer Geiſt verheißt ihm die Befreiung von ſeinen Zweifeln und den Beſitz einer vollkommnen Gewißheit. Er zeigt ihm die Nichtigkeit ſeiner Anſichten über die Realität der Außendinge; er läßt ihn erkennen, daß alles Dasjenige, was wir als ein ſelbſtſtändig Exiſtirendes zu betrachten gewohnt ſind, ein bloßer Zuſtand, eine bloße Bewegung unſres eignen Ich ſei; und, nachdem er durch dieſe ſkeptiſchen Gründe den Glauben an eine materielle Außenwelt in ſeinem Schüler zerſtört hat, ruft er ihm die ermuthigenden Worte zu: „Und mit dieſer Einſicht, Sterblicher, ſei frei und auf ewig erlöſt von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte! Du wirſt nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken iſt; nicht länger fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Producte ſind; nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir ſelbſt hervorgehenden Gedachten in eine Klaſſe ſtellen. So lange du glauben konnteſt, daß ein ſolches

System der Dinge, wie du es dir beschrieben, unabhängig von dir, außer dir, wirklich existire, und daß du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems seiest, war diese Furcht gegründet. Jetzt, nachdem du eingesehen hast, daß alles Dieses nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel dich nicht vor Dem fürchten, was du für dein eigenes Geschöpf erkannt hast. Von dieser Furcht nur wollte ich dich befreien. Jetzt bist du von ihr erlöst und ich überlasse dich dir selbst.“

Diese Worte des Geistes beruhigen nun zwar den Philosophen hinsichtlich seiner Freiheit und Unabhängigkeit von der Natur; allein zugleich stürzen sie ihn in ein neues Meer von Zweifelsqualen. Er sieht vor seinen Augen alles Dasein, alle Realität verschwinden; er findet sich allein in dem unendlichen Leeren, wo seiner Stimme keine Stimme antwortet, wo seine Hand Nichts berührt, sein Auge Nichts erblickt, als sein eigenes Ich, dieses Ich, welches Ewigkeiten lang über seinen Ideen brütet, welches sich selbst verschlingt, um sich immer von Neuem aus sich selbst zu gebären. Und dieses Ich selbst, was ist es denn eigentlich? Ist es wohl ein reales Sein, ein fester Punkt, ein Wesen, mit Leben und Bewußtsein begabt? Keineswegs. Es ist Nichts, als ein ewiges Spiel, ein Durcheinanderweben von Formen, Bildern, Gedanken, welche kommen und gehen, sich suchen und verschlingen, um neue Gestalten zu bilden, dann wieder sich in ihre einfachen Elemente auflösen und verschwinden, ohne eine bleibende Spur ihres Daseins zu hinterlassen. „Es giebt überall kein Dauerndes,“ ruft der Philosoph verzweifelnd aus, „weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind.

Digitized by Google

Sie ſind das Einzige, was da iſt, und ſie wiſſen von ſich, nach Weiſe der Bilder; Bilder, die vorüberſchweben, ohne daß Etwas ſei, dem ſie vorüberſchweben; die durch Bilder von den Bildern zuſammenhängen; Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich ſelbſt bin eins dieſer Bilder; ja, ich bin ſelbſt dies nicht, ſondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt ſich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geiſt, der da träumt, in einen Traum, der in einem Traume von ſich ſelbſt zuſammenhängt. Das Anſchauen iſt der Traum; das Denken, die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, iſt der Traum von jenem Traume.“

„Treuloſer Geiſt!“ ruft der Philoſoph aus, „du verſprachſt mir Wahrheit und haſt mir die Verzweiflung der Vernichtung gegeben.“ Allein der Geiſt antwortet ihm: „Kurzſichtiger! Du verkennſt den Werth des Wiſſens, in welches ich dich eingeführt habe. Erfahre, daß das Wiſſen niemals den Zweck hat, Wahrheit zu geben; daß es nur den Irrthum zerſtören will. Dies iſt geſchehen. Du biſt befreit von deinen Vorurtheilen, die deine Ruhe ſtörten und deinen Geiſt umnebelten. Suchſt du Wahrheit? du findeſt ſie in einem andern Organ deiner Seele; du findeſt ſie ohne Führer, durch deine eigene Kraft. Ich laſſe dich mit dir ſelbſt allein.“

Und mit dieſen Worten verſchwindet der Geiſt. Allein gelaſſen, verſenkt ſich der Philoſoph aufs Neue in die unergründlichen Tiefen ſeines Bewußtſeins. Da, auf einmal, läßt ſich in ſeinem Innern eine Stimme vernehmen, die ihm zuruft: „Vergebens, o Menſch! ſuchſt du Wahrheit und Realität in den Ideen deines Verſtandes, in den Vorſtellun-

Digitized by Google

gen deiner Sinne! In deinem Willen ſuche ſie und du wirſt ſie finden!“

Und ſo iſt es. Nur die Acte unſres Willens enthalten eine unbezweifelbare Realität; nur unſre praktiſche Vernunft zeigt uns den Weg aus den Irrgängen des Skepticismus und Idealismus, giebt uns den Muth und das Selbſtvertrauen zurück. Ich handle, folglich bin ich; meine Handlung richtet ſich auf einen Gegenſtand, folglich giebt es ſolche Gegenſtände; meine praktiſche Vernunft nöthigt mich, alle meine Handlungen in einem innigen Verhältniß zu den Handlungen anderer Vernunftweſen zu denken, folglich exiſtiren dergleichen Vernunftweſen. Es giebt, mit einem Worte, eine Welt außer unſrem Ich; nur iſt dieſe Welt nicht der Gegenſtand unſrer Anſchauung oder unſres Denkens, ſondern lediglich unſrer praktiſchen Thätigkeit, unſres Triebes und Willens. Es iſt unmöglich, auf dem Weg des logiſchen Beweiſes das Daſein äußerer Gegenſtände zu beweiſen; aber dennoch ſind wir genöthigt, an dieſes Daſein zu glauben. Die höchſte, die einzige Quelle aller Wahrheit iſt nicht das Denken, nicht das Wiſſen, ſondern der Glaube oder der praktiſche Inſtinct.

Nachdem der Philoſoph auf dieſe Weiſe durch den unmittelbaren Ausſpruch der praktiſchen Vernunft die Realität der Außenwelt und ſeine eigene wiederhergeſtellt hat, ſo erhebt er ſich zu der ganzen Höhe ſeiner großen Aufgabe, zu dem Gedanken an die Beſtimmung des Menſchen und den Zweck der Welt. Meine Vernunft, ſagt er zu ſich ſelbſt, ſucht überall Vollkommenheit und Harmonie, und wo ſie dieſelbe nicht findet, da ſtrebt ſie mit allen Kräften, ſie herbeizuführen. Nun erblicke ich allerdings überall auf der Erde nur Unvollkommenheit, Unordnung, Unglück. Allein ich ſehe auch die Anſtrengungen, die der menſchliche Geiſt macht, um dieſe

Digitized by Google

Uebelſtände zu entfernen und den gegenwärtigen Zuſtand der Geſellſchaft zu verbeſſern, und ich habe die feſte Ueberzeugung, daß dieſe Beſtrebungen nicht vergeblich ſein werden. Ich erblicke den Menſchen im Kampf mit den feindlichen Kräften der Natur, mit der tyranniſchen Macht ſeiner eigenen Leidenſchaften, angefeindet von der Rohheit und Hinterliſt ſeiner Nebenmenſchen und ſie wieder anfeindend mit dem dumpfen Triebe der Selbſterhaltung. Ich ſehe ihn ein elendes Leben, bald in Kummer, bald in Stumpfſinn, hinſchleppen, während die göttliche Stimme ſeiner Vernunft ihn zum Glück und zur Vollkommenheit beruft.

Wird es immer ſo bleiben? fragt ſich unſer Philoſoph. Wird dieſer Zuſtand des Elends und der Unvollkommenheit nie enden? Werden die Ideen von allgemeiner Glückſeligkeit und Civiliſation nie etwas Andres ſein, als die Träume des Dichters und des Philoſophen? Nein! nein! ruft er aus, Das iſt unmöglich! Die heiligſten Ideen unſerer Vernunft müſſen einmal eine Wahrheit werden; das große Werk der Civiliſation, woran die Menſchheit ſo viele Jahrhunderte lang gearbeitet hat, muß endlich an ein glorreiches Ziel gelangen. Der menſchliche Geiſt wird über die rohe Materie triumphiren; die Vernunft wird ihre ewigen Geſetze den widerſpenſtigen Elementen aufdrücken. Die rohe Gewalt der Natur, deren Ausbrüche jetzt ſo oft die Werke und das Daſein des Menſchen bedrohen, wird ſich erſchöpfen oder von der kunſtreichen Hand des Menſchen gebändigt werden. Die undurchdringlichen Wälder und die unwegſamen Sümpfe mit ihren todbringenden Ausdünſtungen werden allmälig von der ganzen Oberfläche der Erde verſchwinden; an ihrer Stelle werden fruchtbare Gefilde, lachende Wieſen und blühende Gärten entſtehen und mit ihrem Reichthum einer zahlreichen, betriebſamen Bevölkerung alle Bedürfniſſe des Lebens und

alle Mittel eines frohen Genusses in reicher Fülle darbieten. Die Gesetze und Geheimnisse der Natur werden sich mehr und mehr dem eindringenden Blicke des Menschen entschleiern, und die täglich wachsenden Entdeckungen werden ihn in den Stand setzen, eine immer größere Herrschaft über die Körperwelt zu behaupten. Zu gleicher Zeit werden sich die Mittel und Wege vervielfältigen, durch welche die nützlichen Kenntnisse sich unter den Menschen verbreiten. Die Erfahrungen und Erfindungen der Gegenwart werden einem kommenden Geschlecht zur Grundlage höherer Kultur dienen, und auf diese Weise werden Aufklärung und Civilisation, in schneller Progression wachsend, einen Aufschwung nehmen, von welchem uns jetzt selbst der Begriff fehlt.

Allein der schrecklichste Feind des Menschen ist der Mensch. Noch durchirren gesetzlose Horden von Wilden ungeheure Wüsteneien; sie begegnen sich und morden einander zur festlichen Speise; oder, wo die Kultur die wilden Haufen endlich unter das Gesetz, zu Völkern vereinigte, greifen die Völker einander an mit der Macht, die ihnen die Vereinigung und das Gesetz geben. Den Mühseligkeiten und dem Mangel trotzend, durchziehen die Heere Wald und Feld; sie erblicken einander und der Anblick von ihres Gleichen ist des Mordes Losung. Mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, ausgerüstet, durchschneiden die Kriegsflotten den Ocean; durch Sturm und Wellen hindurch drängen sich Menschen, um auf der einsamen, unwirthbaren Fläche Menschen zu suchen; sie trotzen der Wuth der Elemente, um sich einander zu vertilgen. Im Innern der Staaten selbst, wo die Menschen zur Gleichheit unter dem Gesetze vereinigt zu sein scheinen, ist es großentheils noch immer Gewalt und List, was unter dem ehrwürdigen Namen des Gesetzes herrscht. Kleinere Verbindungen freuen sich laut der

Digitized by Google

Unwiſſenheit, der Thorheit, des Laſters und des Elendes, in welchem die größeren Haufen ihrer Mitbrüder verſunken ſind; machen es ſich zum angelegenſten Zwecke, ſie darin zu erhalten und ſie tiefer hineinzuſtürzen, um ſie ewig als Sclaven zu behalten, und möchten Jeden verderben, der es wagen ſollte, dieſelben zu erleuchten und zu verbeſſern. Kein Vorſatz irgend einer Verbeſſerung kann gefaßt werden, der nicht ein Heer der mannigfaltigſten ſelbſtſüchtigen Zwecke aus ihrer Ruhe aufregte und zum Kriege reizte, der nicht die verſchiedenſten und einander widerſprechendſten Denkarten zum einmüthigen Kampfe gegen ſich verbände.

Allein, tröſtet ſich unſer Philoſoph, ſo wird es nicht immer bleiben. Die wilden Horden werden kultivirt werden; der Kreis der Civiliſation wird ſich immer weiter ausdehnen, wird nach und nach alle Nationen auf der Erde umſchließen und zu einem einzigen großen Ganzen verbinden. Endzweck der Menſchheit iſt es, die Wege und Mittel der Mittheilung zu vervielfältigen, um alle Theile der Erde in die innigſte Wechſelwirkung zu ſetzen, um die Fortſchritte der Kultur zu erleichtern, um überallhin Aufklärung zu verbreiten. Die Geſchichte belehrt uns, daß die Menſchheit dieſen Zweck von Anbeginn an verfolgt hat und daß ſie Schritt vor Schritt ihm immer näher gekommen iſt. Wollte man den Fortſchritt der Geſchichte nach den einzelnen Wirkungen der ſittlichen und geiſtigen Ausbildung der Menſchen meſſen, ſo könnte man wohl zweifelhaft ſein, ob ein ſolcher wirklich ſtattgefunden habe. Allein unzweifelhaft iſt, daß, in Bezug auf allgemeine Verbreitung der Bildung und Aufklärung, unſere Zeit weit über allen früheren ſteht.

Zur vollſtändigen Erreichung jenes Zweckes, wird nun in dem politiſchen Zuſtande der verſchiedenen Staaten eine große Reform vor ſich gehen müſſen. Die bisherigen Staaten,

Digitized by Google

welche Nichts ſind, als äußerliche Vereinigungen von Individuen, wie ſie entweder der Zufall oder die Gewalt und Willkühr einzelner Mächtigen zuwegebrachte, werden einem Normalſtaate Platz machen müſſen, welcher auf Vernunftzwecke, auf philoſophiſche Prinzipien begründet iſt. Die, ſo lange Zeit von den Gewalthabern unterdrückten Völker werden früher oder ſpäter ſich ihrer angeborenen Rechte erinnern und die Kräfte, die ſie früher im Dienſt und zum Vortheil ihrer Herren vergeudeten, dazu anwenden, um dieſe Herren ſelbſt zu verjagen und die Freiheit wieder zu erobern, deren man ſie ſo lange Zeit hindurch auf ſo ungerechte Weiſe beraubt hat. Dann werden ſie vernünftige Geſetze und Einrichtungen herſtellen, Bürgſchaften für die perſönliche Freiheit, die Gleichheit und Gerechtigkeit. Die, ſolchergeſtalt freigewordenen Völker werden ſodann ihre Grundſätze andern Völkern mitzutheilen ſuchen, welche ihre Freiheit noch nicht wiedergewonnen haben, bis zuletzt Vernunft und Gerechtigkeit auf der ganzen Erde über die Willkühr und den Despotismus triumphirt haben werden.

Die Folgen einer ſolchen Reform würden unermeßlich ſein. Die ewigen Kriege zwiſchen den verſchiedenen Nationen müßten aufhören, denn die Völker haben kein Intereſſe, ſich zu bekriegen, ſie morden ſich gegenſeitig nur auf das Geheiß ihrer Tyrannen. Ein großer Bund aller Staaten würde die Streitigkeiten zwiſchen den einzelnen ſchlichten und ſie der Wohlthaten eines ewigen Friedens theilhaftig machen. Auch die innere Verfaſſung der Staaten, ihre ſittliche und ſociale Kultur, würde durch jene Umgeſtaltung derſelben nach dem Vernunftzwecke eine merkwürdige und folgenreiche Aenderung erfahren. Die Verſuchung zum Böſen würde aufhören; es würde dem Menſchen ſo nahe gelegt werden, als nur überhaupt geſchehen kann, ſeinen Willen auf das Gute zu

Digitized by Google

richten. Kein Menſch liebt das Böſe, weil es böſe iſt; er liebt in ihm nur die Vortheile und Genüſſe, die es ihm verheißt und die es ihm in der gegenwärtigen Lage der Menſchheit mehrentheils wirklich gewährt. So lange dieſe Lage fortdauert, ſo lange ein Preis auf das Laſter geſetzt iſt, ſo lange iſt eine gründliche Verbeſſerung des Menſchen im Ganzen kaum zu hoffen. Aber in einer bürgerlichen Verfaſſung, wie ſie ſein ſoll, zeigt das Böſe keine Vortheile, ſondern vielmehr die ſicherſten Nachtheile, und durch die bloße Selbſtliebe wird die Ausſchweifung der Selbſtliebe in ungerechte Handlungen unterdrückt. Iſt es aber auf dieſe Weiſe den Menſchen unmöglich gemacht, durch ſelbſtſüchtige Abſichten ſich untereinander zu entzweien und ihre Kräfte in gegenſeitigem Kampfe aufzureiben, ſo bleibt ihnen Nichts übrig, als, ihre vereinte Macht gegen den einzigen gemeinſchaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig iſt, die widerſtrebende, ungebildete Natur. Nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden ſie ſich zu dem gemeinſamen Zwecke, und es entſteht ein Körper, den allenthalben derſelbe Geiſt und dieſelbe Liebe beſeelt. Jeder Nachtheil des Einzelnen iſt nunmehr Nachtheil für das Ganze und für jedes einzelne Glied deſſelben, und wird in jedem Gliede mit demſelben Schmerze empfunden, mit derſelben Thätigkeit erſetzt. Jeden Fortſchritt, den ein Menſch gemacht hat, hat die ganze menſchliche Natur gemacht. Jeder iſt immer in Bereitſchaft, ſeine Kraft an die Kraft des Andern anzuſchließen und der des Andern unterzuordnen. Wer nach dem Urtheile Aller das Beſte am Beſten ausführt, Den werden Alle unterſtützen und des Gelingens mit gleicher Freude genießen. Dies iſt der Zweck unſres irdiſchen Lebens, den uns die Vernunft aufſtellt und für deſſen unfehlbare Erreichung ſie bürgt. Es iſt dies kein Ziel, nach dem wir nur zu ſtreben hätten, um unſre

Kräfte an etwas Großem zu üben, deſſen Wirklichkeit aber wir aufgeben müßten; es ſoll, es muß wirklich werden, ſo gewiß eine Sinnenwelt iſt und ein vernünftiges Geſchlecht in der Zeit, bei welchem, außer jenem Zwecke, ſich gar nichts Vernünftiges und Ernſthaftes denken läßt, deſſen Daſein nur durch jenen Zweck begreiflich wird. Soll nicht das ganze menſchliche Leben ſich in ein Schauſpiel für einen bösartigen Geiſt verwandeln, der den armen Menſchen dieſes unaustilgbare Streben nach dem Unvergänglichen einpflanzte, blos, um ſich an ihrem unaufhörlichen Ringen nach Dem, was ſie unaufhörlich flieht, an ihrem, jedesmal wiederholten, Haſchen nach Dem, was ihnen abermals entſchlüpfen wird, an ihrem raſtloſen Herumtreiben im ſtets wiederkehrenden Kreiſe zu beluſtigen, und ihres Ernſtes bei dem abgeſchmackten Poſſenſpiel zu lachen; ſoll nicht der Weiſe, der dieſes Spiel bald durchſchauen und den es verdrießen wird, ſeine Rolle in demſelben fortzuführen, das Leben von ſich werfen, ſo muß jener Zweck erreichbar ſein. O! ruft Fichte aus, er iſt erreichbar im Leben und durchs Leben; denn die Vernunft gebietet mir, zu leben; er iſt erreichbar, denn ich bin.

Allein, ſo nahe dem Ziele ſeiner Forſchung, der Klarheit und Gewißheit über die Beſtimmung des Menſchen, ſieht ſich der Philoſoph gleichwohl von Neuem der Ungewißheit und dem Zweifel preisgegeben. „Wenn nun jener Zweck erreicht ſein und die Menſchheit am Ziele ſtehen wird, was wird ſie dann thun?“ ſo fragt er ſich zweifelnd und betroffen. Ueber jenen Zuſtand hinaus, giebt es keinen höheren auf Erden; das Geſchlecht, das ihn zuerſt erreicht, kann Nichts thun, als, in demſelben verharren und ihn kräftigſt behaupten, ſterben und Nachkommen hinterlaſſen, die Daſſelbe thun werden, was ſie ſchon thaten, und die abermals Nachkommen hinterlaſſen werden, welche Daſſelbe thun. Die Menſch-

Digitized by Google

heit ſtünde dann ſtill auf ihrer Bahn. Darum kann ihr irdiſches Ziel nicht ihr höchſtes Ziel ſein. Nachdem einmal ein Menſchengeſchlecht auf der Erde da iſt, ſoll es freilich kein vernunftwidriges, ſondern ein vernünftiges Daſein haben, und zu Allem werden, wozu es auf der Erde werden kann. Aber warum ſollte es denn überhaupt da ſein, dieſes Menſchengeſchlecht? warum blieb es nicht im Schoße des Nichts? Die Vernunft iſt nicht um des Daſeins, ſondern das Daſein iſt um der Vernunft willen. Ein Daſein, das nicht durch ſich ſelbſt die Vernunft befriedigt und alle ihre Fragen löſt, iſt unmöglich das wahre Sein. Und dann: ſind denn auch wirklich die durch die Stimme des Gewiſſens gebotenen Handlungen die Mittel, den irdiſchen Zweck der Menſchheit herbeizuführen? werden denn immer die Abſichten erreicht, die wir bei dieſen Handlungen haben? Bedarf es nichts Weitres, als, das Beſte zu wollen, damit es geſchehe? O! die meiſten guten Entſchließungen gehen für dieſe Welt völlig verloren, und andere ſcheinen ſogar dem Zwecke entgegenzuwirken, den man ſich bei ihnen vorſetzte. Dagegen führen ſehr oft die verächtlichſten Leidenſchaften des Menſchen, ihre Laſter und ihre Unthaten das Beſſere ſicherer herbei, als die Bemühungen des Rechtſchaffenen, der nie Böſes thun will, damit Gutes daraus erfolge; und es ſcheint, daß das Weltbeſte, ganz unabhängig von allen menſchlichen Tugenden oder Laſtern, nach ſeinem eigenen Geſetze, durch eine unſichtbare und unbekannte Kraft, wachſe und gedeihe, ebenſo, wie die Himmelskörper, unabhängig von allen menſchlichen Bemühungen, ihre angewieſene Bahn durchlaufen; daß dieſe Kraft alle menſchliche Abſichten, gute und böſe, in ihren eignen höhern Plan mit fortreiße und, was für andere Zwecke unternommen wurde, übermächtig für ihren eigenen Zweck gebrauche.

Digitized by Google

Wenn also auch die Erreichung jenes irdischen Ziels die Absicht unsres Daseins sein könnte, und der Vernunft dabei keine Fragen übrig gelassen würden, so wäre dieser Zweck wenigstens nicht der unsrige, sondern der jener unbekannten Kraft. Wir wissen keinen Augenblick, was diesen Zweck befördert; uns bliebe Nichts übrig, als, jener Kraft durch unsre Handlungen irgend einen Stoff, ganz gleich, welchen, hinzugeben, und es ihr zu überlassen, daß sie denselben, ihrem Zweck gemäß, bearbeite. Es würde zur höchsten Weisheit, uns nicht um Dinge zu bemühn, die uns Nichts angehen; zu leben, wie es uns jedesmal anwandelte, und den Erfolg ruhig jener Kraft zu überlassen. Das Sittengesetz in unsrem Innern würde leer und überflüssig und paßte schlechthin nicht in ein Wesen, welches nicht Mehr vermöchte und zu nichts Höherem bestimmt wäre. Um mit uns selbst einig zu werden, müßten wir der Stimme desselben den Gehorsam versagen und sie als eine verkehrte und thörichte Schwärmerei unterdrücken.

Nein! ruft der Philosoph aus, ich will ihr den Gehorsam nicht versagen! ich will ihr gehorchen, schlechthin, weil sie gebietet! Dieser Gedanke allein jedoch befriedigt ihn ebenfalls nicht. Schlechthin für Nichts, sagt er, und um Nichts kann ich, als vernünftiges Wesen, nicht handeln. Soll ich jenen Gehorsam für vernünftig anerkennen, soll es wirklich die Vernunft sein, die mir denselben gebietet, nicht eine selbsterdichtete Schwärmerei, so muß dieser Gehorsam doch irgend einen Erfolg haben und zu irgend Etwas dienen. Er dient nun offenbar nicht für den Zweck der irdischen Welt; es muß sonach eine überirdische Welt geben, für deren Zweck er dient. Ich bin frei, und darum kann ein solcher Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, wie ihn die irdische Welt uns zeigt, in welchem die Freiheit absolut überflüssig und

Digitized by Google

zwecklos ist, nicht meine ganze Bestimmung erschöpfen. Ich soll frei sein, denn nicht die mechanisch hervorgebrachte That, sondern die freie Bestimmung der Freiheit, lediglich um des Gebotes und um keines andern Zweckes willen, (so sagt uns die innere Stimme des Gewissens) diese allein macht unsren wahren Werth aus.

Es giebt also, außer und über der irdischen Welt, eine zweite, ewige Welt; in dieser herrscht der Wille, wie in jener die That. Durch den Willen, der ganz mein ist und vollkommen von mir selbst abhängt, bin ich schon jetzt ein Mitbürger jener ewigen Welt, des Reichs der Freiheit. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsre Natur verbreitet und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhange der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdischen, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. In diese Welt greife ich durch meinen Willen ein; in ihr verfolge ich, nach einer festen Regel, meinen Zweck, des Erfolgs sicher, indem keine fremdartige Macht dort meinem Willen entgegensteht. Daß in der Sinnenwelt mein Wille auch noch zur That wird, ist lediglich das Gesetz dieser sinnlichen Welt; und welche Folgen auch diese That für die irdische Welt haben möge, für die andere Welt kann, sobald nur der Wille wirklich gut war, nichts Anderes, als Gutes, aus ihr folgen. Selbst für diese Welt gebietet mir nun allerdings mein Gewissen, so oft eine That ihren Zweck zu verfehlen schien, dieselbe zweckmäßiger zu wiederholen. Ich versuche dies; ich will, wie ich soll, und die neue That erfolgt. Es kann sein, daß die Folgen dieser neuen That in der Sinnen-

welt mir nicht erſprießlicher erſcheinen, als die der erſtern; aber ich bleibe ebenſo ruhig über ſie in Rückſicht der andern Welt, und für die gegenwärtige iſt es mir nur auferlegt, durch neues Wirken das vorhergehende zu verbeſſern.

Und ſo möchte es immer ſcheinen, daß ich durch mein ganzes irdiſches Leben das Gute in dieſer Welt nicht um ein Haar breit weiter bringe, aufgeben darf ich es doch nicht; nach jedem mislungenen Schritte muß ich glauben, daß doch der nächſte gelingen kann. Für jene Welt aber iſt kein Schritt verloren. Kurz, den irdiſchen Zweck befördere ich nicht lediglich um ſeiner ſelbſt willen und als letzten Endzweck, ſondern darum, weil mein wahrer, letzter Zweck, Gehorſam gegen das Geſetz, in der gegenwärtigen Welt ſich mir nicht anders darſtellt, denn als Beförderung jenes Zweckes. Ich dürfte dieſen Zweck aufgeben, wenn ſich das Geſetz mir jemals anders darſtellte, denn als Gebot, dieſen Zweck zu fördern; ich werde ihn wirklich aufgeben in einem andern Leben, in welchem das Gebot mir einen andern, hienieden völlig unbegreiflichen Zweck ſetzen wird. In dieſem Leben muß ich ihn befördern *wollen*, weil ich gehorchen muß. Ob er durch die That, die aus dieſem geſetzmäßigen Wollen erfolgt, wirklich befördert werde, iſt nicht meine Sorge. Ich bin nur für den Willen, der hienieden freilich nur auf den irdiſchen Zweck gehen kann, nicht aber für den Erfolg verantwortlich. Der Menſch muß einen über dieſes Leben hinausliegenden Zweck haben. Soll aber das gegenwärtige Leben, welches ihm dennoch aufgelegt wird, nicht völlig vergebens und unnütz ſein in der Reihe unſres Daſeins, ſo muß es ſich zu einem künftigen Leben wenigſtens verhalten, wie Mittel zum Zwecke. Nun giebt es in dieſem gegenwärtigen Leben Nichts, deſſen letzte Folgen nicht auf der Erde blieben, Nichts, wodurch es mit einem künftigen Leben zuſammenhängen könnte, außer

Digitized by Google

dem guten Willen, welcher hinwiederum in dieser Welt, zufolge des Grundgesetzes derselben, an sich Nichts fruchtet. Der gute Wille nur kann es sein, er muß es sein, durch den wir für ein anderes Leben und für das erst dort uns aufzustellende nächste Ziel desselben arbeiten. Die uns unsichtbaren Folgen dieses guten Willens sind es, durch die wir in jenem Leben erst einen festen Standpunkt, von welchem aus wir dann weiter fortrücken können, uns erwerben. Es ist sehr möglich, daß auch dieses zweiten Lebens nächstes Ziel durch endliche Kräfte ebenso unerreichbar sei, als das Ziel des gegenwärtigen Lebens es ist, und daß auch dort der gute Wille als überflüssig und zwecklos erscheine. Aber verloren kann er dort ebensowenig sein, als er es hier sein kann; denn er ist das unabtrennbare Gebot der Vernunft. Seine nothwendige Wirksamkeit würde sonach in diesem Falle uns auf ein drittes Leben hinweisen, in welchem die Folgen des guten Willens aus dem zweiten sich zeigen würden und welches folgende Leben in diesem zweiten ebensowohl auch nur geglaubt würde, wie wir jetzt das nächste künftige Leben glauben.''

Wir haben bis hierher Fichte selbst sprechen lassen, um den Gang seiner Ideen, welche allerdings mancherlei Widersprüche und Verwicklungen enthalten, wenigstens so authentisch und rein, als möglich, darzustellen. Die weitere Entwicklung dieser Ansichten lassen wir aber nur im Auszuge folgen, da hier ein Misverstehen des Philosophen weniger nahe liegt. Der Mensch, sagt also Fichte, schreitet stufenweise von einem Leben zum anderen vorwärts, dem erhabenen Ziele seiner Vernunft entgegen. Was ihn hierbei leitet und antreibt, ist sein sittlicher Wille oder das Gebot seines Gewissens, seiner Vernunft. Allein ein sittlicher Wille in dem Menschen setzt einen höchsten sittlichen Willen voraus,

Digitized by Google

deſſen Ausfluß er gleichſam iſt; ein Moralgebot kann nicht gedacht werden, ohne ein oberſtes und allgemeines Geſetz, welches den Geboten der Vernunft zu Grunde liegt. Dieſer oberſte Wille, dieſes allgemeine Geſetz der ſittlichen Welt iſt Gott. Gott iſt alſo kein Gegenſtand der Metaphyſik, ſondern der praktiſchen Philoſophie; kein für ſich beſtehendes, von der Welt getrenntes Einzelweſen, ſondern das allgemeine, bildende, belebende und regierende Prinzip der ſittlichen Welt, das innere Geſetz der menſchlichen Vernunft; er iſt, mit einem Worte, die moraliſche Weltordnung. Die religiöſen Dogmen von der Schöpfung und Erhaltung der Welt haben nur eine ſymboliſche oder moraliſche Bedeutung. Wenn wir von der Weltſchöpfung ſprechen, ſo meinen wir damit nur dies, daß Gott in uns die Idee der Pflicht gepflanzt hat, und daß dieſe Idee uns nöthigt, an das Daſein einer materiellen Außenwelt, als des Gegenſtandes unſrer pflichtmäßigen Handlungen, zu glauben. Wenn wir ſagen: Gott regiert die Welt, ſo bedeutet dies, daß Gott unſren Willen nach dem allgemeinen Weltzwecke leite und beſtimme. Wir leben in Gott und durch Gott; Gott iſt es, der in uns handelt; wir ſind unſterblich, indem wir an dem ewigen Leben Gottes theilnehmen, indem wir in jedem Augenblicke unſres irdiſchen Lebens uns durch den reinen, ſittlichen Willen über dieſe irdiſchen Verhältniſſe hinweg in eine höhere, ideale Ordnung der Dinge verſetzen können. So iſt denn aller Zweifel und alle Unruhe von uns genommen durch den Glauben an Gott. Alle Philoſophie fängt an mit dem Zweifel, erhebt ſich durch das Denken zum deutlichen und ſelbſtſicheren Wiſſen, und erlangt ihre Vollendung durch die ſittlichen und religiöſen Ideen, welche der Glaube ihr darbietet. Der Menſch gehorcht eine Zeit lang der dumpfen Nothwendigkeit; allmälig ſucht er ſich von dieſem unwürdigen Joche zu befreien, wird Idealiſt

Digitized by Google

und Skeptiker und ſtützt ſich auf ſein Selbſtbewußtſein, auf ſeinen freien Willen; allein zuletzt muß er doch zu einer höheren Macht, zu dem Willen Gottes ſeine Zuflucht nehmen.

Dies ſind die Hauptreſultate jener merkwürdigen Schrift über die Beſtimmung des Menſchen. Wie man ſieht, bilden dieſelben den Uebergang von der erſten Richtung der Fichteſchen Philoſophie zu der zweiten. Angelangt bei den letzten Conſequenzen ſeiner Fortſchrittsideen und eben im Begriff, wie es ſcheint, daraus ein vollſtändiges ſociales Syſtem der materiellen Intereſſen, des Induſtrialismus und der Civiliſation zu bilden, wirft ſich Fichte plötzlich mit einer gewaltſamen Bewegung auf die entgegengeſetzte Seite und verſenkt ſich in einen ſchwärmeriſchen Myſticismus. Nachdem er zuerſt als letzten Zweck des menſchlichen Daſeins die Entwicklung der induſtriellen Thätigkeit, die Ausbildung aller Körper- und Geiſteskräfte, die Benutzung und Verſchönerung der Erde, mit einem Worte, die Civiliſation, dargeſtellt hat, zwingt er plötzlich den Menſchen, allen dieſen Zwecken zu entſagen, gleichgültig zu ſein gegen die Güter der Erde, gegen die Freude an der Arbeit, gegen die Fortſchritte der Civiliſation. Nachdem er die Idee der Freiheit, der Selbſtbeſtimmung für die höchſte Idee der menſchlichen Vernunft erklärt, beraubt er dieſe Vernunft ihrer Freiheit, indem er ſie zu einem bloßen Theil oder Organ des göttlichen Willens oder der ſittlichen Weltordnung macht.

Fichte ſucht dieſe veränderte Richtung ſeiner Ideen durch zwei Gründe zu rechtfertigen. Zuerſt beruft er ſich auf die Unvollkommenheit jenes irdiſchen Zweckes, der Entwicklung unſrer Thätigkeit. Denn, ſagt er, dieſe Entwicklung kann nicht ins Unendliche fortſchreiten, ſie muß einmal ein Ende haben, es muß eine Zeit kommen, wo es keine ſociale Verbeſſerungen mehr auszuführen, keine uncivilisirte Völker mehr

Digitized by Google

zu civiliſiren, keine vollkommenere Formen mehr für die Gegenſtände unſrer induſtriellen Thätigkeit zu erfinden giebt. Zweitens aber, ſagt Fichte, ſelbſt abgeſehen von dieſem erſten Einwurfe, iſt auch überhaupt ein ſolcher materieller Zweck unverträglich mit dem Geſetz unſrer Vernunft, welche es nicht mit der Vervollkommnung unſrer ſinnlichen, ſondern unſrer geiſtigen oder ſittlichen Natur zu thun hat.

Was den erſtern dieſer beiden Gründe anlangt, ſo ſcheint uns, daß Fichte hierbei von einer Vorausſetzung ausgeht, welche weder durch die Erfahrung, noch durch irgend ein klar erkanntes Geſetz unſres Bewußtſeins gerechtfertigt wird. Woher weiß Fichte, daß die Ausbildung der Kräfte und Einſichten des Menſchen, daß die politiſchen und die ſocialen Verbeſſerungen, daß die induſtrielle Entwicklung, daß, mit einem Worte, der Kulturfortſchritt der Menſchheit jemals an ein Ziel gelangen werde, wo ein weiteres Vorwärtsſtreben unmöglich iſt? Woher ſchließt Fichte, daß die wiſſenſchaftliche Unterſuchung, daß die mechaniſche oder chemiſche Analyſe und Syntheſe jemals die Stoffe, welche die Natur ihnen bietet, erſchöpfen werden? Die Erfahrung zeigt uns gerade das Gegentheil von Dem, was Fichte behauptet; ſie liefert uns täglich neue Beweiſe der unendlichen Theilbarkeit, der inneren Stetigkeit der Materie; ſie belehrt uns, daß jedes wiſſenſchaftliche Syſtem, wie vollkommen es auch erſcheine, dennoch einer immer größern Vervollſtändigung, Berichtigung und Ausführung fähig iſt; daß jede politiſche Reform nur der erſte Schritt zu einer neuen Reform iſt, und daß, indem wir ein Bedürfniß unſrer Natur oder eine Sehnſucht unſres Herzens befriedigen, wir nur eine Menge neuer Bedürfniſſe und neuer Wünſche hervorrufen; mit einem Worte, daß der, dem Menſchen eingepflanzte Trieb zur Thätigkeit, zum Schaffen und zum Verbeſſern

Digitized by Google

ebenſowenig Schranken hat, als die Stoffe, die er bearbeitet.

Allein Fichte ſtützt ſich noch auf einen zweiten Grund, um zu beweiſen, daß die irdiſche Glückſeligkeit und Civiliſation nicht der wahre Zweck des menſchlichen Lebens ſein könne. Er beruft ſich nämlich auf das einfache, rein geiſtige Weſen der Vernunft. Hierdurch ſtellt ſich Fichte wieder auf den Kantſchen Standpunkt; ja, er geht in gewiſſer Hinſicht noch weiter, als Kant, indem er als den höchſten Zweck des Menſchen nicht die Harmonie der Tugend und der Glückſeligkeit darſtellt, ſondern lediglich den Sieg der Vernunft über die Sinne und Triebe des Menſchen. Er iſt alſo in noch weit höherem Grade, als Kant, Spiritualiſt, ja, man könnte ſeine Anſicht eine myſtiſche nennen. Wir haben eine Widerlegung des Spiritualismus ſchon bei der Beurtheilung des Kantſchen Moralſyſtems verſucht. Wir haben deſſen Widerſpruch mit unſrem Bewußtſein aufgezeigt und haben zugleich nachgewieſen, daß es zur Leitung unſres Willens keiner fremdartigen, überſinnlichen Triebfeder bedürfe, daß vielmehr unſre ſinnliche Natur ſelbſt die beſte Triebfeder in ſich enthalte, nämlich, den Trieb nach unendlicher Thätigkeit und Entwicklung. Wir verweiſen deshalb, um uns nicht wiederholen zu müſſen, auf die dort gegebene Beweisführung und wollen hier nur einige der hauptſächlichſten Widerſprüche aufzeigen, welche wir in der Theorie Fichtes zu entdecken glauben.

Fichte ſtellt den Grundſatz auf, der Menſch müſſe ſich ins Unendliche fort vervollkommnen; er nimmt deshalb an, daß der Menſch aus einem Leben ins andere, aus einem Zuſtand der Vervollkommnung in einen noch höheren übergehe; gleichwohl ſagt er, der Menſch könne ſchon hier, in jedem Augenblicke, der vollkommnen Seligkeit und des ewigen

Digitized by Google

Lebens genießen, ſobald er nur durch einen Act ſeines ſittlichen Willens ſich zur Einheit mit ſeiner Vernunft und mit dem höchſten, göttlichen Willen erhebe.

Sodann aber, worin beſteht denn jene fortſchreitende Vervollkommnung, welche Fichte für die Vernunft in Anſpruch nimmt? durch welche Mittel geht ſie vor ſich? Wir entwickeln unſre Vernunft, ſagt Fichte, durch die Beziehungen, die wir zu den materiellen Dingen auf dieſer Erde haben. Wenn dieſe Entwicklung einen beſtimmten Grad erreicht hat, ſo gehen wir in ein anderes Leben, auf ein anderes Gebiet der Thätigkeit über und ſetzen hier das Werk unſrer ſittlichen Vervollkommnung mit erhöhter Kraft fort. Alle dieſe Daſeinsformen ſollen, nach Fichtes Erklärung, unſrem gegenwärtigen Leben auf der Erde ähnlich ſein; unſre Vernunft ſoll ſich immerfort von einer Körperwelt umgeben ſehen, gegen welche ſie mit aller Macht ankämpfen muß. Allein wie kann unſre ſinnliche Natur unſrer Vernunft bei ihrer Vervollkommnung behülflich ſein, da doch dieſe Vervollkommnung in einer Bekämpfung der ſinnlichen Natur beſteht? Welchen Zweck ſoll es haben, daß unſre Vernunft, nachdem ſie in dieſem gegenwärtigen Leben die körperlichen Triebe und Neigungen ſich unterworfen hat und dadurch Eins mit Gott geworden iſt, denſelben Kampf gegen eine andere Art von Trieben von Neuem zu kämpfen hat? Es läßt ſich durchaus nicht begreifen, wie die Ausbildung unſrer Vernunft in dem einen Leben ihre Kraft oder Vervollkommnungsfähigkeit für das andere Leben erhöhen könne, da doch die Vollkommenheit der Vernunft, nach Fichtes Ausſpruch, lediglich in der Reinheit und Stärke des Willens, d. h. eines von allen irdiſchen und materiellen Beziehungen völlig verſchiedenen Vermögens beſtehen ſoll.

Endlich aber, welches iſt die Natur jenes göttlichen

Willens, auf welchen, nach Fichte, unſre Vernunft ſich bei allen ihren Handlungen ſtützen ſoll? Iſt es der Wille eines perſönlichen Weſens, eines Subjects? Aber Fichte ſcheint die Idee eines perſönlichen Gottes, die er ſchon in einer früheren Abhandlung: „Ueber den Grund unſres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (in ſeinem Philoſ. Journal 1798), ausdrücklich abgewieſen hatte, auch hier noch nicht anzuerkennen. Oder verſteht er unter jenem Willen blos eine allgemeine Kraft, welche alle Theile der Welt durchdringt, belebt und beſeelt? Aber gleichwohl ſchreibt Fichte dieſem höchſten Willen eine rein moraliſche Aufgabe zu. Er ſoll keine ſchöpferiſche oder bildende Kraft ſein, im materiellen Sinne, ſondern blos ein bewegendes, regelndes Prinzip der moraliſchen Welt. So wäre es alſo wohl eine Art von vorherbeſtimmter Harmonie, ähnlich der von Leibnitz angenommenen, ein allgemeines Geſetz, welches in allen Individuen wirkſam iſt und ſie nach dem gleichen Ziele zu ſtreben zwingt? Allein, wie ſtimmt die Vorausſetzung eines ſolchen allgemeinen Geſetzes zu der Freiheit und Autonomie der praktiſchen Vernunft? Entweder iſt dieſes allgemeine Geſetz völlig Eins und Daſſelbe mit der menſchlichen Vernunft; aber wozu dann der Begriff einer allgemeinen Weltordnung, eines göttlichen Willens? warum bleibt Fichte dann nicht bei der urſprünglichen Idee des reinen Ich, der Vernunft ſtehen? Oder, ſollen wir annehmen, daß jenes allgemeine Geſetz und die Vernunft des Menſchen verſchieden ſind? Dann würde aber die Vernunft einer äußeren Triebfeder gehorchen; ſie wäre nicht abſolut frei. In dem Kantſchen Syſteme dient der Begriff: Gott, zur Auflöſung des Problems des höchſten Gutes, zur Vermittlung der materiellen Glückſeligkeit mit der ideellen Tugend; bei Fichte dagegen fällt dieſer Begriff nothwendig mit der Idee des Ich zuſammen.

Es iſt bekannt, daß Fichte, auf Grund des ſchon oben erwähnten Aufſatzes über die göttliche Weltregierung, in welchem er ausſprach, daß unter dem Begriff: Gott, nicht ein perſönliches Weſen über der Welt, ſondern nur die moraliſche Weltordnung ſelbſt verſtanden werden dürfe, des Atheismus angeklagt und, auf die wiederholten Vorſtellungen der kurfürſtlich ſächſiſchen Regierung bei der weimarſchen, von ſeiner Stelle als Profeſſor der Philoſophie in Jena entlaſſen wurde, daß er aber in Preußen, deſſen Regierung hierin freiſinniger und aufgeklärter handelte, als das weimarſche Miniſterium (obgleich das Letztere unter ſeinen Mitgliedern einen Goethe und einen Herder zählte), Aufnahme fand und ſpäter einen Lehrſtuhl der Philoſophie an der neu begründeten Univerſität zu Berlin erhielt. Fichte hat auf die gegen ihn erhobenen Anſchuldigungen in zwei beſonderen Schriften geantwortet, der „Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus; eine Schrift, die man zu leſen bittet, ehe man ſie confiscirt;" und dem „Verantwortungsſchreiben an die Regierung." In dieſen beiden Vertheidigungsſchriften ſucht Fichte zu beweiſen, daß der von ihm aufgeſtellte Begriff von Gott der einzige dieſes erhabenen Weſens würdige ſei, weil er ſich von allen den anthropomorphiſtiſchen und anthropopathiſchen Vorſtellungen frei erhalte, mit denen gewöhnlich die Metaphyſik die Idee eines höchſten Weſens umgebe; weil er Gott nur ſittliche Eigenſchaften beilege und ihn für das bewegende Prinzip der fortſchreitenden Entwicklung der Menſchheit erkläre.

Mit der Vertreibung Fichtes von Jena beginnt auch in ſeinem innern Leben eine neue Periode. Die gewaltſame Wendung ſeines äußeren Geſchicks konnte nicht ohne Einfluß auf ſeine geiſtige Richtung und Stimmung bleiben. Die Unterbrechung ſeiner praktiſchen Thätigkeit und ſeiner Einwirkung

Digitized by Google

auf einen zahlreichen Kreis von Schülern — worin er in Jena seine höchste Befriedigung und den Impuls zur Verfolgung seiner praktischen Richtung gefunden hatte —; die Einsamkeit und Abgeschiedenheit, worin er während der ersten Zeit seines Aufenthalts in Berlin lebte; alles Dies war wohl geeignet, eine neue Durchbildung seiner speculativen Ansichten und eine Entwicklung mancher Ideen, die vorher unausgebildet in ihm geschlummert hatten, zu fördern. Zudem war Fichte einer von den Geistern, die durch einen gewaltsamen Drang des Schaffens und Reformirens leicht auf Extreme geführt werden und dann ebenso leicht, an einem Extreme angelangt, in das entgegengesetzte überspringen, ohne selbst den Widerspruch in ihrer Handlungsweise inne zu werden. Fichte hatte, in seinen bisher genannten Schriften, alle Consequenzen seiner Ichlehre, nach ihrer praktischen und skeptischen Seite hin, erschöpft. Sein Bestreben, durch seinen Idealismus die Wissenschaft und das Leben umzugestalten, war, in seinen Wirkungen nach Außen, auf einen Widerstand gestoßen, der ihn empfinden ließ, daß der allgemeine Gang der Dinge nicht durch eines Menschen Kraft aus seinen Bahnen gerissen werde; daß ein allgemeineres, höheres Gesetz der Entwicklung die Welt regiere. Jemehr er nun, bei der Unterbrechung seiner äußern, unmittelbar wirksamen Thätigkeit, auf die blos speculative Betrachtung und Selbstbesinnung angewiesen war, desto mehr trat ihm das eigne Ich vor jenem allgemeinen Gesetze alles Seins und Geschehens zurück, und da er gleichwohl die Idee, Alles in einem absoluten Acte des Erkennens zu erfassen, nicht aufzugeben vermochte, so mußte auch jenes Gesetz sich ihm wieder unter dem Bilde einer absoluten, einfachen Substanz darstellen; der Begriff des absoluten Ich mußte sich zum Begriff eines absoluten Urwesens aller Dinge erweitern, die Idee der

Digitized by Google

Selbſtanſchauung zur Idee der Anſchauung eines höhern Seins, in dem das Ich ſich ſelbſt, als in ſeinem eigentlichen, realen Urgrunde, wiederfindet. So ging die idealiſtiſch praktiſche Richtung Fichtes allmälig über in eine myſtiſche.

Mystische Richtung Fichtes.

Die meisten Geschichtschreiber der Philosophie haben Fichten die Veränderung seiner Ansichten als einen förmlichen Abfall von seinen früheren Grundsätzen ausgelegt. Nach unsrer Ansicht ist jedoch diese neue Gestalt der Fichteschen Philosophie das natürliche Resultat der weitern Ausbildung seiner ursprünglichen Richtung, und wir glauben die Spuren derselben schon in seinen früheren Schriften an mehrern Orten zu entdecken, wenn sie auch erst in den späteren deutlicher und vollständiger zu Tage kommen. Die Grundidee des Fichteschen Systems, die Idee des absoluten Ich, enthielt, wie wir gesehen haben, zweierlei verschiedene Richtungen in sich, das Prinzip der Identität, ein dogmatisches Prinzip, und das Prinzip der Thätigkeit oder Freiheit, dem eine praktische und kritische Tendenz zu Grunde lag. In den praktischen Schriften Fichtes war das dogmatische Prinzip dem praktischen untergeordnet und trat nur in einzelnen Andeutungen hervor; allein es war doch immerhin vorhanden und übte einen, wenn auch geheimen, doch unverkennbaren Einfluß auf den Geist des Philosphen; es bedurfte daher nur der so eben von uns geschilderten Veranlassung, um diesen Einfluß bis zu der Höhe zu steigern, daß das dogmatische Element sich zu einer förmlich mystischen Richtung entwickelte.

Die mystischen Ansichten Fichtes finden sich hauptsächlich in folgenden fünf Schriften niedergelegt: in der „An-

weisung zum seligen Leben" oder: „Religionslehre;" den „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten," der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse," den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters," endlich, in der „Staatslehre." Die erste dieser Schriften, die Religionslehre, enthält ein vollständiges Religionssystem, welches sich, nach der eigenen Erklärung des Verfassers, auf die positiven Dogmen des christlichen Glaubens und insbesondere auf die Johanneischen Ansichten stützt. Fichte geht darin von der Idee aus, daß die Seligkeit aller endlichen Wesen in der Liebe zu Gott, als dem einzigen wahren Sein und in der Erhebung über die Welt bestehe, weil diese Nichts, als Schein, Vergängliches, Unwesentliches enthalte. Es giebt kein wahres Sein außer Gott, sagt Fichte. Alles, was ist, ist nur insofern, als es an dem Sein Gottes Theil nimmt. Gott ist das reine Sein, die absolute Einheit und Identität. Dieses reine Sein reflectirt sich selbst in einem Andern; die Einheit wird Vielheit; Gott offenbart sich, erscheint in der Welt; die Welt spaltet sich wieder in eine Mannigfaltigkeit von Einzelwesen, welche aber sämmtlich nur Erscheinungsformen des einfachen Wesens Gottes sind.

Es giebt für die Betrachtung dieser Erscheinungswelt fünf verschiedene Standpunkte: erstens, den Standpunkt der Sinnlichkeit; zweitens, den der Abstraction; drittens, den des Gefühls; viertens, den religiösen; fünftens, den wahrhaft wissenschaftlichen oder philosophischen, der alle frühere in sich schließt. Auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit betrachten wir die Außendinge blos nach ihrem materiellen Dasein. Weiterhin abstrahiren wir davon und bilden uns die Idee eines allge-

Digitized by Google

meinen, formalen Sittengesetzes, welches unsre Handlungen bestimmen soll. Dies ist der Gesichtspunkt Kants und derselbe, auf dem sich Fichte in seiner ersten Periode befand. Auf einem noch höheren Standpunkte handeln wir unmittelbar nach dem innern Antriebe unsres Gefühls, aus Begeisterung für das Gute, Wahre und Schöne; Muster hierfür sind Plato und Jacobi. Durch die Religion lernen wir sodann alle unsre Vorstellungen und Handlungen auf Gott, als den obersten Grund alles Seins, beziehen. Allein erst die Wissenschaft lehrt uns dieses göttliche Sein und unser Verhältniß zu ihm klar erkennen und vollständig begreifen.

Die drei letzten Gesichtspunkte müssen stets vereinigt sein, um ein vollständiges Resultat zu liefern, denn Wissenschaft und Religion enthalten an sich keinen Antrieb zum Handeln, und doch ist der Mensch nicht blos zum Denken und zur Selbstbeschauung, sondern ganz vorzüglich zu einem thätigen Leben bestimmt.

Der höchste Zweck des menschlichen Daseins und der einzige Weg zu einem wahrhaft seligen Leben besteht also in der stufenweisen Entwicklung des Geistes, in der allmäligen Erhebung von dem sinnlichen Dasein bis zu der vollkommnen Einheit mit Gott und der reinen Anschauung seines ewigen Wesens. So lange der Mensch nur seinen sinnlichen Trieben gehorcht, kennt er auch nur die flüchtigen und unvollkommenen Freuden des irdischen Daseins. Wenn er diese sinnlichen Triebe durch den strengen Gehorsam gegen ein Sittengesetz überwindet, so mag er wohl sich einer vollkommenern Apathie oder Gemüthsruhe erfreuen, die ebenfalls, wenigstens nach dem Zeugniß der Stoiker, eine gewisse Wollust in sich schließt. Allein das wahre Glück des Lebens, die wahre und dauernde Seligkeit erschließt sich dem Menschen erst dann,

Digitized by Google

wenn er im freien Entschluß durch Wissenschaft und Religion mit Gott vereinigt ist. Der Mensch, welcher Gott vollständig erkannt hat und ihn wahrhaft liebt, findet in seinen Handlungen und Ideen die höchste und reinste Befriedigung. Er handelt nicht mehr nach dem strengen Pflichtgebote, denn, wie es Schiller in seinem Gedicht: „Das Ideal und das Leben," so schön ausdrückt:

„Des Gesetzes Fessel bindet
Nur den Sclavensinn, der sie verschmäht,
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät."

Der religiöse Mensch erblickt überall die Spuren des heiligen Waltens Gottes. Er findet überall in der Welt Harmonie, Ordnung, Schönheit. Der Mensch, welcher durch die Ideen der Wissenschaft aufgeklärt ist, vermag sogar an diesem großen Werke der göttlichen Weisheit mitzuarbeiten und die organische Entwicklung der Wissenschaft, der Kunst und des Staates durch seine lebendige Theilnahme zu fördern.

In einer spätern Bearbeitung der Wissenschaftslehre: „die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt," wird ebenfalls die Erhebung über die irdischen Dinge, den gewöhnlichen Gegenstand unsrer Aufmerksamkeit und unsres Interesses, und die Vereinigung mit Gottes ewigem Sein als der Zweck alles Wissens und Thuns dargestellt, und mit den Worten geschlossen: „So endet denn die Wissenschaftslehre in einer Weisheitslehre, d. h. in dem Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben, nicht dem in seiner Richtigkeit dargestellten

Digitized by Google

Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben.“

Dieselben Ideen finden wir wieder in Fichtes: „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten.“ Nach dem Titel dieses Buches zu urtheilen, sollte man meinen, dasselbe sei blos eine weitere Ausführung der früheren Abhandlung: „über die Bestimmung des Gelehrten.“ Allein bei näherer Prüfung ergiebt sich ein beträchtlicher und merkwürdiger Unterschied zwischen diesen beiden Schriften. In der früheren Schrift stellte Fichte, wie wir gesehen haben, den Gelehrten an die Spitze der allgemeinen Kulturbewegung, der socialen und industriellen Vereinigung der Menschen. In den späteren Vorlesungen aber über das Wesen des Gelehrten macht er denselben zum Führer der Menschen auf dem Pfade zur Seligkeit, d. h. zur Anschauung des göttlichen Seins und zur Erhebung über die irdischen Zwecke. Dort ist der Gelehrte ein St. Simonistischer Priester, hier ist er ein christlicher Weiser und Lehrer.

Fichte hat seine mystischen Ansichten auch auf die Geschichte und den Staat angewendet. In seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters,“ einer Reihe von Vorlesungen, welche er im Winter von 1804 zu 1805 zu Berlin vor einem größeren Publicum hielt, theilt er die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechts in fünf Perioden. Die erste Periode ist die der Unschuld. In dieser Periode gehorchten die Menschen noch blindlings ihrem natürlichen Instinct, ohne selbst nur die Ahnung einer höheren Bestimmung ihres Daseins zu haben. Aus diesem Naturzustande der Unschuld und der allgemeinen Gleichheit entwickelt sich, als zweite Phase, in dem äußeren Leben der Menschen, die sociale Ungleichheit, in ihrem inneren Bewußtsein, der Gegensatz des Guten und Bösen. Einzelne kräftige Geister,

durch Verstand oder Körperstärke den Andern überlegen, erheben sich zu Führern und Gesetzgebern. Die natürliche Freiheit wird äußerlich durch Gesetze, innerlich durch die erwachende Stimme des Gewissens beschränkt. Allein der Freiheitstrieb empört sich gegen den Despotismus der Herrscher und die Willkühr der Gesetzgebung. Die individuellen Leidenschaften und Meinungen triumphiren über das Ansehen der Gesetze und der öffentlichen Gewalten; Wahrheit, Tugend, Sitte werden leere Namen bei der allgemein herrschenden Verwirrung und Gesetzlosigkeit. Dieser Zustand der Anarchie bildet die dritte Periode der Menschengeschichte. Da erhebt die Vernunft ihre Stimme und stellt die gestörte Ordnung wieder her, indem sie die Menschen über ihre Bestimmung aufklärt und ihnen im Innersten ihres eigenen Bewußtseins ein klares und wandelloses Gesetz zeigt, als sichere Richtschnur und festen Haltpunkt ihrer Handlungen. Dieser Sieg der Erkenntniß über die Verwirrung und Ordnungslosigkeit bezeichnet die vierte Stufe in der Entwicklung des Menschengeschlechts. Die fünfte Periode endlich findet die Menschheit im vollen Besitz dieser Vernunftideen, eifrig bemüht, dieselben durch die schöpferische Kraft des höheren, göttlichen Geistes unter organischen und dauernden Formen ins Leben einzuführen. Das ist die Zeit, wo Wissenschaften und Künste sich in höchster Blüthe entfalten, wo der Staat und die Gesellschaft auf festen, unerschütterlichen Grundlagen neubegründet werden, wo die ganze Menschheit, am Ziel ihrer langen Laufbahn angelangt, noch einmal alle die früheren Stufen ihrer Entwicklung überschaut, und sich zum klaren Bewußtsein der großen Aufgabe erhebt, welche sie durch jene fortschreitende Vervollkommnung erfüllt hat. Dann beginnt das goldene Zeitalter vollkommener Glückseligkeit für die Mensch-

Digitized by Google

heit, die Zeit des Reiches Gottes auf der Erde. Für uns ist diese Zeit noch eine künftige, vielleicht entfernte, denn unser Zeitalter bildet erst den Uebergang aus der dritten Periode in die vierte; die Vernunft beginnt eben erst sich Bahn zu brechen; sie kämpft noch mit dem Leichtsinn, den Leidenschaften und Irrthümern der Individuen, wie mit den Misbräuchen veralteter gesellschaftlicher Zustände.

In der „Staatslehre," einem nach des Verfassers Tode herausgegebenen Werke, welches die Vorträge enthält, die er im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin hielt, sind die Ansichten über den Staat und die Geschichte in noch engere Beziehung zu den religiösen Dogmen gesetzt. Fichte unterscheidet hier zwei Hauptperioden in der Geschichte der Menschheit: das Alterthum und die moderne Zeit. Der Charakter des Alterthums besteht, nach Fichte, in dem Walten eines bewußtlosen und unfreien Schicksals, in der blinden Abhängigkeit der Massen von einer höheren Autorität und von Denen, welche sich als Vertreter und Auserwählte dieser höhern Autorität darstellen. Das Prinzip der Neuzeit dagegen ist die Freiheit. Die alten Völker gehorchten blindlings den Gesetzen, welche ihre Könige oder Priester ihnen im Namen der Gottheit auferlegten; sie wagten nicht, die Vernunftmäßigkeit dieser Gesetze zu untersuchen; sie ließen sich durch eine Art von Schicksalsidee leiten, ohne über ihren wahren Vortheil oder ihre Bestimmung nachzudenken. Als das Nachdenken und der Zweifel sich der Menschen bemächtigte, da war es um die alte Welt geschehen; eine neue Zeit, die Zeit des Christenthums, trat an ihre Stelle. Das Christenthum stützt sich ebenfalls auf den Glauben, auf die Hingebung an die höhere Macht eines übersinnlichen Wesens; allein dieser Glaube unterdrückt nicht die Freiheit und Vernunft des Menschen, wie es der

Digitized by Google

blinde Naturinſtinct in der alten Welt that, ſondern er iſt vielmehr Eins mit dieſer Freiheit, ihr höchſtes und eigenſtes Product. Die poſitiven Glaubensſätze der chriſtlichen Religion ſind nichts Anderes, als die, unter einer äußern, geſchichtlichen Form auftretenden Selbſtoffenbarungen unſrer Vernunft; der höchſte Zweck und Gegenſtand der chriſtlichen Lehre iſt die moraliſche Freiheit des Menſchen. In dem Vernunftſtaate oder dem auf chriſtliche Prinzipien gegründeten Staate handelt jeder Einzelne recht, aus Gehorſam gegen den heiligen Willen Gottes, den ſeine eigene Vernunft ihm offenbart. Die Geſetze, die Sitten, die politiſchen Einrichtungen und die öffentliche Erziehung, Alles wirkt darauf hin, dieſen Trieb zum Guten und Rechten in dem Einzelnen zu erwecken. Die öffentlichen Gewalten können dann ihr Amt niederlegen, da es keines äußeren Zwanges mehr bedarf, um die Menſchen zur Erfüllung ihrer Pflicht, zur Beobachtung der Geſetze anzuhalten. Der Staat wird nicht mehr ein äußeres Rechtsinſtitut ſein, auf poſitive Geſetze und Strafen gegründet, ſondern eine, auf der ſittlichen Freiheit der Menſchen und ihrer Liebe zu Gott ruhende Theokratie.

So wiederholt ſich in allen Schriften aus der ſpätern Periode Fichtes dieſe Beziehung aller Dinge auf Gott; dieſe myſtiſche Verklärung aller irdiſchen Verhältniſſe durch die Idee einer überſinnlichen Welt; dies Beſtreben, überall das Ueberſinnliche in dem Sinnlichen wiederzufinden und abzubilden. Dazwiſchen brechen allerdings oft die früheren, praktiſchen, auf das Irdiſche und Gegenwärtige gerichteten Tendenzen durch. Man ſieht, daß der Philoſoph, über jener Sehnſucht nach einer höheren Welt, keineswegs die Intereſſen des ihn umgebenden Lebens, die großen Fragen ſeiner Zeit und ſeines Volkes vergeſſen hat. Allein eben dieſe Ver-

Digitized by Google

miſchung fremdartiger Geſichtspunkte, dieſes Beſtreben, Kulturfragen der Gegenwart durch Hereinziehung einer zukünftigen, überſinnlichen Welt zu löſen, macht die zweite Phaſe der Fichteſchen Philoſophie häufig in ihren Anſichten unklar, in ihren Reſultaten unfruchtbar.

Die äußeren Verhältniſſe, unter denen dieſe zweite Phaſe in dem Geiſtesleben Fichtes ſich entwickelte und zu ihrem Abſchluß kam, haben unſtreitig nicht Wenig dazu beigetragen, ihm eine ſolche Richtung auf ein höheres Prinzip zu geben, in welchem der menſchliche Geiſt, bei ſeinem Kampfe mit den äußeren Verhältniſſen, einen Stützpunkt finden, welchem er vertrauensvoll die Entwicklung und Geſtaltung ſeines und des allgemeinen Lebens der Menſchheit überlaſſen könne. Die franzöſiſche Revolution, längſt ſchon ihren glorreichen Anfängen entfremdet und zur wilden Anarchie ausgeartet durch die Verkehrtheit und Selbſtſucht der Parteien, war in ihrem Laufe gehemmt worden durch den mächtigen Geiſt Bonapartes, der ſich zum Meiſter der entfeſſelten Bewegung machte und ſie unter das Geſetz ſeines gewaltigen Herrſcherwillens beugte. Das Reich der Freiheit und Gleichheit löſte ſich auf in einen militäriſchen Despotismus; die repräſentativen Formen wurden ein gefügiges Werkzeug in den Händen des jugendlichen Feldherrn, deſſen wunderähnliche Kriegsthaten das franzöſiſche Volk blendeten und betäubten. Daſſelbe Volk, welches eben noch ſo ſtolz und ſo eiferſüchtig auf ſeine wiedereroberten Rechte und Freiheiten war, gab alles Dies um den flüchtigen Glanz eines Ruhmes hin, den es mit einer unrühmlichen Knechtſchaft erkaufte, und ließ ſich widerſtandslos von dem tyranniſchen Willen eines Einzigen beherrſchen, weil dieſer Einzige ein Genie war, weil er der nationalen Leidenſchaft der Eitelkeit durch den blendenden Schimmer ſeiner kriegeriſchen Thaten ſchmeichelte.

Digitized by Google

Selbst in Deutschland gab es nicht Wenige, die sich von der Größe und dem Genie Napoleons begeistern ließen. Doch erkannten die Hellersehenden bald die verderblichen Folgen, mit denen die schrankenlose Macht dieses außerordentlichen Geistes die Freiheit, nicht allein der französischen Nation, sondern auch der andern Nationen, bedrohte. Es existirt aus jener Zeit ein Urtheil Fichtes über Napoleon, worin der Philosoph sowohl die Ursachen der wunderartigen Erfolge dieses Genies und besonders seines allmächtigen Einflusses über die Gemüther seiner Nation, als auch der Gefahren der Concentration einer so ungeheuren Macht in der Hand eines ehrgeizigen, nur von der Idee seiner Selbstvergrößerung und Selbstverherrlichung beherrschten, und eben durch diese einseitige, egoistische Consequenz seines eisernen Willens sich Alles dienstbar machenden Mannes mit großem Scharfblicke schildert, und zugleich Andeutungen giebt, mit welchen Waffen dieser Macht entgegenzutreten sein möchte.

Diese Befürchtungen sollten nur zu bald in Erfüllung gehen. Deutschland ward von den siegreichen französischen Armeen überschwemmt; das heilige römische Reich, lange schon in sich selbst gespalten, hörte auf zu sein; ein Theil von Deutschland ward dem französischen Reiche einverleibt, ein anderer mittelbar unter die Oberhoheit Napoleons gestellt, durch die Gründung des Rheinbundes, dessen Protector der Kaiser der Franzosen ward; Oestreich erfuhr harte Demüthigungen; Preußen sah sich der Vernichtung nahe gebracht. Zu gleicher Zeit wurde der deutsche Nationalgeist durch den brutalen Uebermuth des Siegers aufs Tiefste verletzt. Statt der Freiheit, durch deren Verheißung man anfangs die Besiegten anzulocken versucht hatte, sahen sich diese bald der härtesten Knechtschaft preisgegeben. Ganz besonders aber traf der Haß und die Tyrannei Napoleons die deutschen Universi-

Digitized by Google

täten, dieſe alten Schutzgöttinnen des germaniſchen Geiſtes. Daher ging auch der Widerſtand gegen den Druck der Napoleoniſchen Herrſchaft hauptſächlich von den Univerſitäten, und namentlich den preußiſchen, aus. Fichte war einer der Erſten, welche die ſtudirende Jugend zur Vertheidigung der Denkfreiheit und ihrer Sitze, der Univerſitäten, zur Rache und Abwehr der Schmach, welche die fremden Eroberer auf den altehrwürdigen Namen der germaniſchen Nation gehäuft hatten, unter die Waffen riefen. Im Jahre 1808 hielt Fichte, mitten in dem von feindlichen Soldaten beſetzten Berlin, vor einer zahlreichen Verſammlung aus allen Ständen ſeine donnernden „Reden an die deutſche Nation", in denen er den Nationalgeiſt zu wecken und zu befeuern, die Größe und die Tugenden der alten Germanen den entarteten Enkeln ins Gedächtniß zu rufen, vor Allem aber den verderblichen Einfluß des franzöſiſchen Geiſtes auf die Sitten, den Geſchmack und die Erziehung des deutſchen Volks von Grund aus zu zerſtören ſuchte. Zu dieſem Zwecke entwickelte er die Idee eines Syſtems der Nationalerziehung, zur Aufklärung des Volks über ſeine Pflichten und ſeine Intereſſen, zur engeren Verſchmelzung der verſchiedenen Stände und zur Herbeiführung eines allgemeinen Aufſchwunges der Nation gegen die franzöſiſche Tyrannei.

Dieſe Reden ſind in doppelter Hinſicht bedeutungsvoll. Einmal zeigen ſie uns den Patriotismus Fichtes in ſeinem ganzen erhabenen Schwunge; ſodann aber enthalten ſie eine höchſt lebendige Entwicklung ſeiner philoſophiſchen Grundanſichten, in ihrer Anwendung auf die beſtimmten politiſchen, ſittlichen und ſocialen Verhältniſſe Deutſchlands in jener Zeit.

Fichte betrachtet die Erniedrigung und Unterjochung Deutſchlands als die Folge der Selbſtſucht, die ſich ſeit

langeher des Volks und der Regierenden bemächtigt habe, und der daraus entstandenen Uebel, der allgemeinen Sittenverderbniß, der schroffen Sonderung der Stände, der Schlaffheit der Regierungen und der Ertödtung des Gemeingeistes. Aus dieser Erniedrigung, sagt Fichte, kann sich Deutschland nicht durch die gewöhnlichen, bisher gebrauchten Mittel erheben, sondern nur durch ein außerordentliches, noch nie vorher gebrauchtes Mittel, vermittelst der Erschaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge. Diese neue Welt müßte aber so beschaffen sein, daß sie der fremden Gewalt, welcher Deutschland unterworfen ist, unvernommen bliebe, ihre Eifersucht auf keine Weise erregte, ja daß diese durch ihren eigenen Vortheil bewegt würde, der Gestaltung einer solchen kein Hinderniß in den Weg zu legen. Dieses Rettungsmittel nun erblickt Fichte in der Bildung des Volks zu einem durchaus neuen, bisher vielleicht, als Ausnahme, bei Einzelnen, niemals aber als allgemeines und nationales Selbst dagewesenen Selbst, in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloschen und Zugabe eines fremden Lebens geworden, zu einem ganz neuen Leben, das entweder ihr ausschließendes Besitzthum bleibt, oder, falls es auch von ihr aus an andere kommen sollte, ganz und unverringert bleibt bei unendlicher Theilung. Mit einem Worte, eine gänzliche Veränderung des Erziehungswesens ist, nach Fichte, das einzige Mittel, die deutsche Nation im Dasein zu erhalten.

Die Aufgabe dieser neuen Erziehung läßt sich in Kürze so angeben, daß sie den Menschen zu dem lebendigen, selbstthätigen und klaren Bewußtsein der höhern Weltordnung und der höhern Bestimmung seines Daseins erheben, ihn also zur reinen Sittlichkeit, zur wahren Religion, zur Klarheit des Verstandes und zur Lauterkeit des Willens erziehen, daß sie, mit einem Worte, den ganzen Menschen durchaus und voll-

Digitized by Google

ständig zum Menschen bilden solle. Diese Erziehung wirkt nicht äußerlich, mechanisch, wie die bisherigen Bildungsweisen, sondern sie wirkt auf das Innere des Menschen und von innen heraus; sie macht die Bildung nicht zu einem bloßen Besitzthum des Individuums, sondern zu einem lebendigen Bestandtheil desselben; sie versucht nicht, den Willen durch Ermahnungen zu bestimmen, die nur einen vorübergehenden Eindruck machen, sondern sie sucht denselben so aus dem Ganzen und vollständig in die als wahr erkannte Richtung hineinzubilden, daß alle Schwankungen der Willkühr und alle Regungen der Selbstsucht an dieser entschiedenen Richtung auf das Höhere machtlos abprallen.

Diese Erziehung wendet sich nicht an einen Stand, sondern an alle Stände, an das Volk, an die Nation; sie ist eine wahre Nationalerziehung. Sie nimmt den Zögling ganz in Beschlag, reißt ihn von der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen, verderbten Geschlechte los und hält ihn so lange in dem Bereich ihrer umbildenden und vergeistigenden Macht fest, bis sie ihn, als vollkommen hineingebildet in die neue Lebensauffassung und darin befestigt, sicher und ohne Furcht ins Leben entlassen kann, damit er hier die Ideen verwirkliche, in die er durch sie eingeweiht, für die er ganz gewonnen ist. Die Zöglinge dieser neuen Erziehung müssen also von allem Umgang mit andern Menschen entfernt und in die Gesellschaft von Männern gebracht werden, die durch anhaltende Uebung sich die Fertigkeit erworben haben, durch Selbstbeobachtung und Selbstachtung, die sich in ihrem ganzen Betragen ausprägt, die Jugend zur Achtung gegen sie und dadurch allmälig zur Selbstachtung zu gewöhnen. In diesen Erziehungsanstalten muß der Zögling durch eine strenge Regel zuerst zum unverbrüchlichen Gehorsam angehalten, sodann aber durch Beispiel und aufmunterndes Entgegenkommen der

Digitized by Google

Erwachsenen zur thätigen Förderung des Gemeinzweckes, zu Aufopferungen für Andere und für das Ganze angetrieben werden. Die Bildung des Zöglings beginne mit der Entwicklung seines Empfindungs- und Anschauungsvermögens, zugleich auch seiner körperlichen Kraft und Fertigkeit; hieran schließe sich sodann die Ausbildung seines Denkens, die Erweckung der sittlichen, rechtlichen und religiösen Ideen in seinem Geiste, die aber immer sogleich durch die Liebe, durch die Begeisterung für das Edle und Erhabene lebendig gemacht werden muß. Kurz, der Zögling lebe fortwährend ein Leben der höhern, geistigen Anschauung, der aus der Innerlichkeit des Gemüths, des Denkens, der Selbstbestimmung hervorbrechenden und alles Aeußerliche durch die Weihe der Idee und die Wärme der Liebe verklärenden Begeisterung.

Die Nationalerziehung soll, wie schon gesagt, eine allgemeine und für alle Stände gleiche sein. Indessen mag sich in ihr dennoch die Gelehrtenbildung von der Bildung des Ungelehrten absondern. Der künftige Gelehrte muß jedenfalls durch die Nationalerziehung hindurchgegangen sein, muß an der Entwicklung der Erkenntniß in Empfindung und Anschauung, der körperlichen und mechanischen Fertigkeiten Theil genommen haben; sodann mag er aber (insofern nämlich eine hervorstechende Neigung zur Welt der Begriffe den Beruf zum Gelehrten bei ihm bekundet) im einsamen Nachdenken und in der geistigen Selbstthätigkeit geübt werden, denn der Gelehrte soll mit seinem Begriffe immer der Gegenwart vorauseilen, um das Menschengeschlecht, mit besonnener Kunst, weiterzubringen.

Die neue Erziehung ist, der Natur der Sache nach, eine durchaus öffentliche, den Einflüssen des Familienlebens entrückte. Erst künftig, wenn eine neue Generation durch eine solche Erziehung herangebildet ist, wird es vielleicht möglich

Digitized by Google

ſein, dieſer die Entwicklung ihrer Jugend zu überlaſſen und die Erziehung der Familie zurückzugeben. Fichte hofft, der Staat werde das große Werk einer ſolchen Nationalerziehung in ſeine Hand nehmen, um Einheit und Dauer in daſſelbe zu bringen; ſollte aber der Staat ſeine Pflicht verkennen, ſo rechnet er auf den Gemeinſinn und das thätige Zuſammenwirken der Privatperſonen und der Gemeinden.

Um des Eingehens in die näheren Einzelheiten des Fichteſchen Plans überhoben zu ſein, bemerken wir, daß derſelbe auf den Peſtalozziſchen Ideen fußt und daß Fichte in den von Peſtalozzi errichteten Anſtalten die Vorbilder ſeiner Nationalerziehungsinſtitute und die Pflanzſchulen für die Leiter dieſes großen Werkes erblickt.

Zu einer ſolchen höheren, innerlicheren und geiſtigeren Erziehung iſt nun, wie Fichte zu erweiſen ſucht, die deutſche Nation vorzugsweiſe befähigt. Die deutſche Nation unterſcheidet ſich, ſagt Fichte, von allen andern Völkern germaniſcher Abkunft durch einen Grundzug, nämlich dadurch, daß der Deutſche eine bis zu ihrem erſten Ausſtrömen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germaniſchen Stämme eine nur auf der Oberfläche ſich regende, in der Wurzel aber todte Sprache. Hierin findet Fichte den Grund einer weſentlichen Verſchiedenheit in der geſammten geiſtigen Entwicklung dieſer beiden Zweige des germaniſchen Stammes, der im eigentlichen Mutterlande gebliebenen Deutſchen und der in andere Länder ausgewanderten Völkerſchaften. Mit der Anbildung einer fremden, ſchon erſtorbenen Sprache, (der römiſchen) haben dieſe Letzteren auch in ihrer ganzen Bildung eine gewiſſe Oberflächlichkeit und Aeußerlichkeit angenommen, die ſie zwar zu vielen günſtigen Erfolgen in der Entwicklung ihrer politiſchen und Kulturzuſtände befähigt hat, die es ihnen jedoch unmöglich macht, den innern Reichthum

Digitized by Google

des geistigen Lebens zu entfalten, dessen sich der Deutsche, in Folge jener Ursprünglichkeit und Lebendigkeit seiner Sprache, erfreut. Bei dem Deutschen greift die Geistesbildung ins Leben ein; bei den andern Völkern gehen geistige Bildung und Leben Jedes seinen Gang für sich. Jenen ist es mit der Geistesbildung rechter Ernst; Diesen ist sie vielmehr ein genialisches Spiel; die Letzteren haben Geist; die Ersteren haben zum Geiste auch noch Gemüth. In der Nation der lebendigen Sprache ist das große Volk bildsam und die Bildner derselben erproben ihre Entdeckungen an dem Volke und wollen auf dieses einwirken; in einer Nation der andern Art dagegen scheiden sich die gebildeten Stände vom Volke und achten dasselbe nur als ein blindes Werkzeug ihrer Pläne.

Man sieht leicht, daß Fichte bei diesem Gegensatze vorzugsweise die Franzosen im Auge hat, als eine aus germanischen und romanischen Elementen gemischte Nation. Daß schon hierdurch die Charakteristik der Nationalunterschiede einseitig ausfallen mußte, ist begreiflich; wir wollen uns daher auch nicht mit einer genauern Prüfung der Ansichten aufhalten, welche Fichte in Bezug auf die Vorzüge und die Bestimmung des deutschen Nationalgeistes aufstellt; um so weniger, da wir später Gelegenheit zu finden hoffen, uns über die Stellung unsrer Philosophen zu unsrem Nationalleben und seiner Entwicklung im Allgemeinen auszusprechen. Wir bemerken daher blos noch, daß Fichte jenen Vorzug der Ursprünglichkeit, Innigkeit und Lebendigkeit, den er dem deutschen Geiste zuspricht, namentlich in der deutschen Philosophie und Poesie ausgeprägt findet, und daß er in einem geschichtlichen Ueberblicke nachzuweisen versucht, wie alle wichtige Reformen in der modernen Welt, wenn auch von andern Völkern zuerst angeregt oder vorbereitet, doch von den Deutschen, mit der diesem Volke eignen Gründlichkeit, weiter-

geführt und tiefer durchgebildet worden seien. So habe Deutschland die Reformation in seinem Schoße erzeugt; so sei die oberflächliche Verstandesaufklärung der andern Völker erst in der deutschen Philosophie zur gründlichen Vernunfterkenntniß geworden; so habe man in Deutschland das Wesen des Staats, das die Ausländer lediglich in dem vollkommnen Mechanismus der Formen gesucht, richtiger aufgefaßt als die lebendige Erziehung des Volks; so, endlich, sei auch diese Idee der Erziehung selbst zwar im Auslande zuerst wieder angeregt worden, aber ihre wahre Durchbildung und Vollendung erwarte sie ebenfalls von der Tiefe des deutschen Geistes und Gemüthes.

Mit solchen Vorzügen ausgestattet, sagt Fichte, ist Deutschland bestimmt, das Muster eines auf Vaterlandsliebe, Gemeinsinn, reine Sittlichkeit und Religiosität seiner Bürger begründeten Gemeinwesens zu werden, und zu der Verwirklichung der Vernunftidee des ewigen Friedens, der Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit der verschiedenen Nationen innerhalb ihrer natürlichen Grenzen, als vollkommen in sich geschlossener Staaten, sowohl in politischer als in mercantiler Hinsicht, die Initiative zu ergreifen.

Den Schluß dieser Reden bildet eine lebendige Schilderung aller der entwürdigenden Folgen, welche der Verlust der politischen Selbstständigkeit für ein Volk habe und über die man sich vergebens durch die nichtige Hoffnung zu trösten suche, daß die Sprache, die Wissenschaft und die Litteratur des Volks auch in seiner Unterdrückung fortbestehe; eine kräftige Ermahnung gegen den Leichtsinn und die Frivolität, welche vom Auslande her in Deutschland eingedrungen, und ein begeisterter Aufruf an die Deutschen aller Alter und aller Stände, zu dem großen Werke der Nationalerziehung und der Nationalerhebung mitzuwirken.

Digitized by Google

Wir müssen hier einen Zug aus Fichtes Leben anführen, der ihn ganz charakterisirt. Er wollte mit der preußischen Armee ins Feld ziehen, um als eine Art von Feldprediger, doch von seinem philosophischen Standpunkte aus, die Streiter über das eigentliche Wesen und den hohen sittlichen Werth ihres Berufs zu belehren, dadurch ihren Muth, ihre Begeisterung noch mehr zu entflammen, und so gleichsam die Sache der Wissenschaft mit der Sache des Vaterlandes zu identificiren. Er reichte auch wirklich eine Vorstellung in diesem Sinne bei dem Könige ein; doch kam der Plan nicht zur Ausführung.

Im Jahr 1812, nach dem Rückzuge der Franzosen aus Rußland, brach endlich der allgemeine Nationalaufstand in Deutschland los. Donnernde Proclamationen, aus dem Lager der verbündeten Monarchen erlassen, ermunterten und autorisirten die Erhebung des Volks in Masse; der Banner und der Landsturm wurden organisirt; Beamtete, Kaufleute, Künstler, Dichter, Professoren und Studenten drängten sich herbei, um sich in das Nationalheer einschreiben zu lassen und unter den preußischen Fahnen für die Freiheit, den Glauben und die Nationalität des deutschen Vaterlandes zu kämpfen. Es war ein neuer Kreuzzug, ein heiliger Krieg.

Fichte, der schon lange die Schmach des Vaterlandes, die Entweihung der heiligsten Güter des deutschen Namens, der Wissenschaft, der Religion, der deutschen Sitte und Redlichkeit mit tiefem Schmerz gesehn, und im Stillen, mit allen Mitteln der wissenschaftlichen und religiösen Begeisterung, das Feuer genährt hatte, welches jetzt zum Ausbruch kam, nahm den thätigsten Antheil an der allgemeinen patriotischen Begeisterung. Nachdem er seine Zuhörer durch die Kraft seiner Rede entflammt und sie dann mit der Mahnung entlassen hatte, die heiligen, patriotischen Gesinnungen, mit

Digitized by Google

denen er sie erfüllt, in Thaten zu verwirklichen, wollte er selbst sich in ihre Reihen stellen und mit ihnen für das Vaterland kämpfen. Doch sollte ihm dieses Glück nicht zu Theil werden; er erkrankte, und starb am 29. Januar 1814, doch mit dem beruhigenden Gefühl, daß Deutschland wieder frei sei.

Wir haben, im Verlauf dieser letztern Schilderung, Fichte, den Philosophen, beinahe aus den Augen verloren, indem wir nur Fichte, den Menschen, den Patrioten, den begeisterten und thatkräftigen Vertreter seiner Zeit und seiner Nation, in seinen edlen und erfolgreichen Bestrebungen verfolgten. Und, in der That, beruhte der Einfluß, den Fichte auf seine Zeitgenossen übte, weit mehr auf den Vorzügen seiner Persönlichkeit, als seines Systems; daher auch das Letztere ihn kaum überlebte. Es war zu innig mit dem Wesen und dem Geiste seines Stifters verwachsen, als daß es ohne ihn, in dem todten Buchstaben seiner Werke oder unter den Händen von Schülern, welche nicht seinen Geist besaßen, sich hätte lebendig und siegreich erhalten können. Fichte hat keine Schule gebildet. Wenige getreue Anhänger, wie: Abicht, Schad, Mehmel, haben versucht, seine Ideen fortzupflanzen und zu entwickeln; aber diese Versuche sind kaum bekannt geworden. Eine neue Strömung des philosophischen Geistes riß die Fichteschen Ideen in ihrem Strudel fort und führte sie, als ein befruchtendes Element, einem neuen Systeme zu.

Digitized by Google

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Digitized by Google

Die

deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit,

ihre wissenschaftliche Entwicklung

und ihre Stellung zu den

politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart.

Von

Dr. Carl Biedermann,

a. Prof. der Philosophie an der Univ. zu Leipzig.

Zweiter Band.

Leipzig,

Verlag von Mayer und Wigand.

1842.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

deutſche Philoſophie

von

Kant bis auf unſre Zeit.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt

des zweiten Bandes.

	Seite.
Viertes Kapitel. Schelling	1—247
Allgemeiner Zustand des geistigen Lebens in Deutschland zu der Zeit, wo Schelling auftrat	1—5
Grundidee der Philosophie Schellings	6—7
Das Identitätssystem	8—93
Von dem Absoluten und dessen Erkenntniß	8—17
Von der Entwicklung des Absoluten oder der Potenzenreihe	17—22
Von den realen Potenzen	22—31
Von den idealen Potenzen	31—93
Spätere Umbildungen des Identitätssystems	94—120
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit	121—154
Kritische Beleuchtung der Schellingschen Philosophie . .	154—223
Anhänger und Gegner Schellings	224—247
Fünftes Kapitel. Hegel	248—517
Grundidee der Hegelschen Philosophie	248—252
Phänomenologie des Geistes	252—264
Kritische Beleuchtung der Phänomenologie des Geistes	265—281
Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften	282—317

Digitized by Google

Seite.

Logik . . . . . 285—297
Naturphilosophie . . . . . 297—308
Philosophie des Geistes . . . . . 308—317
Rechtsphilosophie . . . . . 318—355
Philosophie der Geschichte . . . . . 356—392
Aesthetik . . . . . 393—396
Philosophie der Religion . . . . . 397—400
Geschichte der Philosophie . . . . . 401—404
Kritische Beleuchtung des Hegelschen Systems . . . . 404—457
Gegner und Anhänger Hegels . . . . . 458—517

Sechstes Kapitel. Herbart . . . . . 518—648
Grundidee der Philosophie Herbarts . . . . . 518—522
Metaphysik . . . . . 523—579
Aesthetik . . . . . 580—613
Kritische Beleuchtung der Philosophie Herbarts . . . 614—646
Anhänger Herbarts . . . . . 647—648

Siebentes Kapitel. Positive Philosophie . . 649—691
Wiederauftreten Schellings . . . . . 649—651
Stahls Rechtsphilosophie nach geschichtlichen Grundsätzen 652—666
Schellings Vorlesungen in Berlin über positive Philosophie, Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung . . . . . 667—691

Achtes Kapitel. Schlußbetrachtungen . . . 692—738

Viertes Kapitel.

Schelling.

Allgemeiner Zustand des geistigen Lebens in Deutschland zu der Zeit, wo Schelling auftrat. Grundidee der Philosophie Schellings. Das Identitätssystem. Spätere Umbildungen desselben. Schellings Schrift „von der menschlichen Freiheit." Anhänger und Gegner Schellings.

Allgemeiner Zustand des geistigen Lebens in Deutschland zu der Zeit, wo Schelling auftrat.

Die geistige Bewegung, welche zu Ende des 18. Jahrhunderts auch in Deutschland begonnen hatte, entwickelte sich in zwei entgegengesetzten Richtungen. Auf der einen Seite wollte man Alles durch die schöpferische Kraft der Idee umgestalten; man zerstörte die Werke der Vergangenheit, um an ihre Stelle die kühnen Schöpfungen der Vernunft oder des Genies zu setzen; man verwarf alles Positive und Hergebrachte im Staate, in der Religion und Sitte, indem man die individuelle Freiheit vergötterte. Dagegen schloß sich eine andere Richtung um so fester an die Realität des Bestehenden und der positiven Thatsachen an und suchte eine Stütze gegen jene auflösenden Tendenzen in der unbedingten Verehrung einer

Digitized by Google

höheren Autorität, in der myſtiſchen Hingebung an die geheimnißvolle Gewalt der Natur und der Geſchichte.

Das religiöſe Gefühl, verletzt durch die negativen Reſultate des Rationalismus, hing ſich um ſo feſter an den poſitiven Glauben; der Katholicismus erhob eine ſiegreiche Reaction gegen das proteſtantiſche Prinzip und gewann Proſelyten unter den bedeutendſten Namen der deutſchen Litteratur, Stolberg, Tieck, Schlegel, Novalis u. ſ. w.

Die Poeſie ſchöpfte ebenfalls aus dem reichen Quell der geheiligten Traditionen der Vergangenheit, aus den Myſterien der Natur und des menſchlichen Geiſtes; es bildete ſich die romantiſche Schule, zu der vorzugsweiſe jene katholiſchen Dichter, Novalis, Tieck, Schlegel und Andere gehörten.

Auch die übrigen Künſte und Wiſſenſchaften folgten größtentheils derſelben Richtung. Die Malerei, die Sculptur und die Architektur erhoben ſich, unter dem mächtigen Einfluß des katholiſchen Geiſtes, zu einem neuen Leben. Die Geſchichtsforſchung wandte die Blicke der Gegenwart den vergangenen Jahrhunderten zu, in denen die religiöſen Ideen ſich in reicherem Glanze und mit ſtärkerer Gewalt offenbart hatten; man begeiſterte ſich für das Mittelalter mit ſeinen Wundern und Heiligenlegenden; ja, man ging ſogar bis in das graueſte Alterthum, zu dem geheimnißvollen Quell aller Religionen zurück, zu der uralten Religion der Indier.

Die Fortſchritte, welche um dieſelbe Zeit die Naturwiſſenſchaften gemacht hatten, mußten ebenfalls dieſem romantiſchen Triebe nach dem Ueberſinnlichen und Geheimnißvollen dienſtbar werden. Der Reichthum der Beobachtungen und Erfahrungen, welche die Naturkunde aufgehäuft hatte, reizte den philoſophiſchen Geiſt, dieſe verworrene, geſetzloſe Maſſe

Digitized by Google

der Erſcheinungen durch die geiſtige Gewalt der ſpeculativen Idee zu beſeelen und gleichſam die zerſtreuten Glieder der Natur wieder zum lebendigen Organismus zu verbinden. Unter den neuen Entdeckungen der Phyſik war eine der intereſſanteſten die über die geheimnißvolle Kraft des Magnetismus und der Electricität. Ein ſchwediſcher Arzt, Mesmer, hatte die Theorie des Magnetismus auf die Behandlung des menſchlichen Organismus angewandt, und die wunderbaren Reſultate ſeiner Beobachtungen und Verſuche ſchienen eine ganz neue Welt vorher unbekannter und nie geträumter Erkenntniſſe dem menſchlichen Geiſt zu eröffnen. Die Chemie, deren Fortſchritte ebenfalls gegen das Ende des 18. Jahrhunderts ſich auf eine erſtaunliche Weiſe vermehrt hatten, verſprach wichtige Entdeckungen über das Innere der Natur und das wunderbare Spiel ihrer bildenden Kräfte. Eine lebhafte Phantaſie mochte daher wohl von einer neuen Offenbarung träumen und mit frommer Andacht die Nähe des göttlichen Geiſtes in der Natur zu empfinden glauben. Die myſtiſchen Schwärmereien der Alchymiſten und Theoſophen erneuerten ſich, und die lange vergeſſenen Schriften eines Paracelſus, Helmont, Fludd und Jacob Böhme kamen wieder zu Ehren.

Bei dieſer Richtung der Geiſter konnte der Kriticismus ſeine Herrſchaft nicht lange behaupten. Der ſubjective und abſtracte Charakter der kritiſchen Lehre vermochte auf keine Weiſe den Geiſt einer Zeit zu befriedigen, welche einen tiefen Drang nach poſitiver und abſoluter Realität empfand; die Verachtung, welche die Kritik der Vernunft und die Wiſſenſchaftslehre gegen die Außenwelt, die ſinnliche Natur, an den Tag legten, mußte das poetiſche und religiöſe Gefühl verletzen, welchem eben dieſe Natur für die höchſte und reichſte Offenbarung des göttlichen Geiſtes galt.

Digitized by Google

Schelling, von der Natur mit einem mehr dichterischen, als kritischen Geiste ausgerüstet, mit einer lebhaften Phantasie und einem empfänglichen Gemüthe begabt, dagegen weniger für die nüchterne Forschung, noch weniger für eine praktische Lebensanschauung befähigt, ward leicht in diese gewaltige Bewegung der religiösen und metaphysischen Ideen hineingezogen und ließ sich von ihr tragen, indem er selbst sie wieder vorwärts trieb.

Schelling war zuerst ein Schüler Fichtes. In seinen frühesten Werken, z. B. der Abhandlung „über die allgemeine Methode des Philosophirens," in einer andern „über das Ich, als Prinzip der Philosophie," endlich in der „Darstellung des Idealismus der Fichteschen Wissenschaftslehre," erläuterte und entwickelte er die Ideen seines Meisters, ohne eine selbstständige Ansicht aufzustellen. Allein weder die kritischen Untersuchungen Fichtes, noch seine praktischen Resultate vermochten auf die Länge, ihn zu befriedigen. Sein strebender Geist verlangte nach einem absoluten Wissen, nach einer Wahrheit, in welcher sich die idealen Erscheinungen des menschlichen Bewußtseins mit den realen Thatsachen der körperlichen Natur begegnen, in welcher nicht blos die äußern Formen der Erscheinungswelt oder die subjectiven Ideen unseres Bewußtseins, sondern das tiefste Wesen der Dinge selbst sich dem Geiste enthüllen sollte.

Voll dieses Dranges, stieg Schelling zu der Quelle der modernen Philosophie hinauf, zu der Ideenlehre Platos, zu den dialektischen Forschungen der Scholastiker und der mystischen Philosophie des Mittelalters. Die tiefdunkeln Gedanken Jac. Böhmes, der erhabene Pantheismus des Erigena, des Giordano Bruno und des Spinoza entflammten seine dichterische Phantasie und erweckten in ihm die Idee, eine neue

Digitized by Google

Reform in der Philoſophie hervorzubringen, die poſitiven Dogmen der Metaphyſik und der Religion mit der analytiſchen Methode des Kriticismus zu verbinden, und ein neues wiſſenſchaftliches Syſtem auf der Grundlage einer unmittelbaren und vollſtändigen Erkenntniß des Abſoluten aufzuführen.

Digitized by Google

Grundidee der Philosophie Schellings.

Die Aufgabe der Philosophie ist, nach Schelling, eine doppelte. Einmal, soll sie den Menschen erkennen, seine Ideen, seine Handlungen, das wunderbare Spiel seiner Seelenkräfte und seines Bewußtseins, in welchem alle Dinge der Außenwelt sich abspiegeln und zu Vorstellungen, Empfindungen und Gedanken gestalten. Zweitens aber, gelten ihre Forschungen auch der Natur, der Körperwelt, jenem großen Organismus von Ursachen und Wirkungen, von welchem der Mensch selbst nur ein Theil, nur eine einzelne Erscheinungsform ist.

So erhalten wir denn zwei Richtungen oder Theile der Philosophie, die Philosophie des menschlichen Ich oder den transscendentalen Idealismus, und die Philosophie der Natur.

In dieser Trennung gehalten, sind jedoch die beiden genannten Theile der Philosophie unvollständig. Der transscendentale Idealismus, der Alles in die subjectiven Vorstellungen des Ich auflöst, gelangt nie dahin, die wahre Realität oder Substanz der Dinge zu erfassen, und ebensowenig gelingt es der Naturphilosophie, welche von einem materiellen Prinzip ausgeht, aus diesem die Natur des Geistigen zu erklären, oder anzugeben, wie die bloße mechanische oder organische Zusammensetzung körperlicher Theilchen ein freies, denkendes und wollendes Wesen, dergleichen die menschliche Seele ist, hervorzubringen vermöge.

Digitized by Google

Um dieſen Zwieſpalt zwiſchen der idealen und der realen Seite des menſchlichen Wiſſens, zwiſchen der transſcendentalen Erkenntniß und der Naturphiloſophie, auszugleichen, ſuchte Schelling einen höhern Standpunkt über Beiden, und glaubte dieſen zu finden in der Idee des Abſoluten. Nach ſeiner Anſicht ſind der Idealismus und die Naturphiloſophie nur die zwei Seiten eines und deſſelben Syſtems, der Philoſophie des Abſoluten oder des Identitätsſyſtems.

Digitized by Google

Das Identitätssystem.

Von dem Absoluten und dessen Erkenntniß.

Der Standpunkt der Philosophie, sagt Schelling, ist der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Die Philosophie hebt jeden Unterschied, den die Einbildungskraft in das Denken einmischt, jedes Nacheinander und Aufeinander der Dinge völlig auf; sie erblickt in den Dingen nur Das, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber Das, wodurch sie Gegenstände für die, lediglich an den Gesetzen des Mechanismus fortlaufende Reflexion sind.

Es giebt eine dreifache Art des Erkennens: die rein endliche, die unendliche und die ewige.

Rein endlich ist diejenige Erkenntnißart, welche bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrennlichen Bestimmungen ist, es sei nun in den unmittelbar sinnlichen Vorstellungen, oder in solchen, welche überhaupt durch eine Einwirkung von außen, z. B. Erziehung, oder auf irgend eine andere Weise in der Seele gesetzt sind.

Da jedoch schon das Bewußtsein unmöglich ist ohne Beziehung des Endlichen, Einzelnen, der empirischen Mannigfaltigkeit, auf ein Allgemeines, Unendliches, als das einigende Prinzip jener Mannigfaltigkeit, so muß das rein endliche Erkennen jederzeit ein unendliches Moment in sich

Digitized by Google

aufnehmen. Ein ſolches ſind die Begriffe a priori, welche, nach der gewöhnlichen Annahme, das reine Denken, die Einheit, das Ideale ausdrücken und denen man ſodann den empiriſchen Stoff als eine bloße Vielheit entgegenſetzt, ſo daß erſt aus der Verbindung dieſer beiden Momente, des Unendlichen und des Endlichen, des Idealen und des Realen, der Erkenntniß a priori und der Erkenntniß a posteriori, das Wiſſen hervorgehen ſoll.

Allein, ſagt Schelling, durch dieſe bloße Subſumtion, d. h. durch die äußerliche Hinzufügung des Unendlichen, der Begriffsformen, zu dem Endlichen, den einzelnen empiriſchen Vorſtellungen, werden dieſe Letzteren nicht wirklich umgeſtaltet oder entwickelt, ſondern ſie bleiben ſo endlich, zufällig und vereinzelt, wie vorher.

Ebenſowenig wird eine wahre Erkenntniß der Dinge erreicht durch die bloße Zurückführung des Beſondern auf das Allgemeine, durch das Schließen von der Wirkung auf die Urſache, und umgekehrt, wobei man immer nur ins Unendliche fort Endliches aus Endlichem ableitet, ohne den wahren, innern Zuſammenhang dieſer einzelnen Erſcheinungen, die man äußerlich, mechaniſch an einander reiht, zu begreifen.

Dieſer Empirismus, der ſich nicht über die endliche Erſcheinung der Dinge, über ihr mechaniſches Neben- und Nacheinander, zu der Anſchauung ihres wahren, ewigen Seins, zu der abſoluten Erkenntniß, in welcher jener Dualismus von Unendlichem und Endlichem völlig verſchwindet, zu erheben vermag, iſt der Charakter faſt aller unſrer Wiſſenſchaften, namentlich der Naturwiſſenſchaften. Nur die Mathematik macht hiervon eine Ausnahme; in ihr ſtellt ſich ein Beiſpiel jener abſoluten Erkenntnißart dar, die man auch die demonſtrative nennen kann. Die geometriſche

Digitized by Google

Evidenz beruht auf der völligen Aufhebung des Causalgesetzes; der Geometer erklärt nicht, wie es komme, daß in einem Dreieck dem größern Winkel die größere Seite gegenüberliege, sondern er beweist, daß es so sei. Er stützt sich, bei diesem Beweise, nicht auf die logische oder analytische Identität (welche, wie überhaupt die Logik, nur für den analysirenden und reflectirenden Verstand Gültigkeit hat); auch nicht auf irgend ein synthetisches Gesetz (ein Gesetz der Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen), sondern auf das höhere Vernunftgesetz der Identität, in Ansehung dessen der Gegensatz des Analytischen und Synthetischen selbst nicht existirt, und welches das einzige Prinzip aller wahren Construction und Demonstration ist. Die Mathematik gelangt zur absoluten Erkenntniß dadurch, daß sie Raum und Zeit, die Universalbilder des Absoluten oder seiner Attribute, als das Absolute selbst behandelt, d. h. nach dem Vernunftgesetze der Identität, der absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern. Diese Einheit, die in jeder ihrer Constructionen ausgedrückt ist, ist der Grund ihrer absoluten Gewißheit und Evidenz, einer Evidenz, welche nicht für den reflectirenden Verstand, sondern nur für die anschauende Vernunft vorhanden ist.

Allein die mathematische Construction drückt doch den Charakter der absoluten Erkenntnißart nur formell aus; ihr Gegenstand ist nicht das Absolute selbst, sondern nur dessen Abbilder, Raum und Zeit, jener ein Endliches, diese ein Unendliches. Die Philosophie aber, da sie ihre Constructionen überhaupt unmittelbar in dem Wesen des Ewigen darstellen soll, kann sie nur im wahrhaft absoluten Erkennen, in Ansehung dessen Unendliches und Endliches, Denken und Sein selbst ungetrennt sind, ausdrücken. Wie der Mathematiker, durch die unmittelbare Construction, den

Digitized by Google

Begriff des Dreiecks zum wirklichen Dreieck gestaltet, also Ideales und Reales in einer Anschauung vereinigt; wie er die besondern Bestimmungen des Dreiecks (die Verhältnisse der Winkel und Linien u. s. w.) ebenso unmittelbar aus dem allgemeinen Begriffe desselben entwickelt (ohne erst dazu einer empirischen Vorstellung zu bedürfen); so schaut der Philosoph im Idealen das Reale, im Allgemeinen das Besondere, in den Ideen die Dinge, und zwar nicht blos innerhalb der beschränkten Sphäre der mathematischen Formen, sondern im ganzen weiten Umkreis der Welt, in der Natur und in der Menschengeschichte.

„Dieselbe Indifferenz," so lauten Schellings eigne Worte, „des Idealen und Realen, die du im Raum und in der Zeit, dort dem Endlichen, hier dem Unendlichen untergeordnet, aus dir gleichsam projicirt anschauſt, in dir selbst, unmittelbar, im absoluten Erkennen, in Ansehung dessen es überall keinen Unterschied giebt des Denkens und Seins, intellectuell anzuschauen, ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie."

Um das Wesen dieser absoluten Erkenntnißart noch deutlicher darzustellen, vergleicht Schelling dieselbe mit der Erkenntnißweise der philosophischen Systeme vor ihm, des Dogmatismus, des Kriticismus und der Wissenschaftslehre.

Der Dogmatismus, sagt er, betrachtet das Absolute als äußerlichen Gegenstand oder Zweck des Denkens und Erkennens und sucht künstlich, durch eine Menge logischer Operationen, eine Erkenntniß des Absoluten herbeizuführen. Die Erkenntniß des Absoluten ist also dem Dogmatismus nur das Endziel der Philosophie, nicht deren unmittelbares und wesentliches Besitzthum. Allein, fährt Schelling fort, wenn die Philosophie erst nach dem Absoluten streben,

von außen her an daſſelbe kommen muß, ſo iſt ſie nie ſicher, ob ihr dies wirklich gelingen, ob ſie das Abſolute vollſtändig erkennen werde. Die logiſchen Beweiſe des Dogmatikers für das Daſein des Abſoluten, welche auf einer künſtlichen Ableitung des Seins aus dem Denken beruhen, enthalten keine unmittelbare Gewißheit und Lebendigkeit des Erkennens, ſondern tragen immerfort den unaufgelöſten Gegenſatz des ſubjectiven Denkens und des objectiven Daſeins des Gedachten in ſich.

Der Kriticismus hatte daher ganz Recht, dieſe dogmatiſche Methode der Erkenntniß des Abſoluten, durch bloße Verſtandesbegriffe, zu verwerfen; allein er blieb bei dieſem negativen Reſultate ſtehen, ohne eine andere Erkenntniß an die Stelle der aufgehobenen zu ſetzen.

Der transſcendentale Idealismus oder die Wiſſenſchaftslehre erhob ſich über dieſen beſchränkten Standpunkt des Kriticismus, indem ſie ausſprach, die Wiſſenſchaft alles Wiſſens, die Philoſophie, müſſe nothwendig von der Idee des Unbedingten, Abſoluten ausgehen. Allein ſie faßte dieſes Abſolute doch wieder in einem beſchränkten Sinne auf, nicht nach ſeinem wahrhaft abſoluten Weſen, nämlich, als ein Ich, dem ein Nicht-Ich entgegenſteht, während doch das Weſen des Abſoluten eben darin begründet iſt, daß alle Gegenſätze, welche das gewöhnliche Denken in der äußerlichen Erſcheinungswelt wahrzunehmen glaubt, folglich auch der von Subject und Object, gänzlich verſchwinden und nur als Entwicklungsmomente des einen Abſoluten wieder hervortreten. Das Abſolute iſt allerdings ein Ich oder Subject, aber nicht ein ſolches, welches (wie dies beim empiriſchen Ich der Fall iſt) ein Object ſich gegenüber findet, ſondern welches ein Object erſt aus ſich hervorbringt, indem es ſich objectivirt, d. h. ſich entwickelt, ſich in einer Mannigfaltigkeit

Digitized by Google

einzelner Erſcheinungsformen offenbart, deren gemeinſames Weſen und Band es iſt. Die Wiſſenſchaftslehre ſuchte die Einheit von Sein und Denken, von Realem und Idealem praktiſch herzuſtellen, indem ſie das Reale in dem Idealen, in dem Handeln das Ich aufhob, auflöſte; für ſie war daher alles Sein, alſo die ganze Natur, nur Organ, Mittel des Handelns, nicht etwas um ſeiner eigenen Göttlichkeit willen, als Selbſtzweck, Exiſtirendes.

Die wahre Philoſophie bleibt bei dieſer, nur relativen, unvollſtändigen Einheit des Idealen und Realen nicht ſtehen; ſie iſt abſoluter Ideal-Realismus, absolute Erkenntniß der Identität oder Indifferenz in allen Dingen, mit einem Worte, des Abſoluten. Denn das Abſolute iſt weſentlich Identität des Idealen und des Realen, des Subjectiven und des Objectiven, des Allgemeinen und des Beſondern, des Unendlichen und des Endlichen, der Einheit und der Mannigfaltigkeit. In ihm ſind alle Gegenſätze aufgehoben; es iſt der abſolute Indifferenz- und Schwerpunkt der ganzen Welt.

Dieſe Idee des Abſoluten ſucht Schelling folgendermaßen aus dem Bewußtſein ſelbſt zu entwickeln.

„Was in allem Sein vereinigt iſt," ſagt er, „iſt das Allgemeine und das Beſondere, wovon jenes dem Denken, dieſes dem Sein entſpricht. Aus dem Allgemeinen folgt nun in Anſehung keines endlichen oder einzelnen Dinges das Beſondere. Daß irgend ein einzelner Menſch exiſtirt oder daß jetzt z. B. ſo viele, nicht mehr und nicht weniger Menſchen exiſtiren, kann nicht aus dem Begriff des Menſchen eingeſehen werden. Das Sein folgt hier keineswegs aus dem Weſen, und kein einzelnes Ding iſt durch ſeinen Begriff, ſondern durch Etwas, das nicht ſein Begriff iſt, zum Daſein beſtimmt. Das Weſen aller Dinge iſt Eins, und in dem-

Digitized by Google

ſelben für ſich liegt kein Grund des Beſondern; Das, wodurch ſie ſich abſondern und unterſchieden ſind, iſt die Form, welche die Differenz des Allgemeinen und Beſondern ſelbſt iſt, die an ihnen durch ihr Daſein ausgedrückt iſt.“

Die Idee des Abſoluten nun iſt die Idee der völligen Aufhebung dieſes an den endlichen Dingen befindlichen Gegenſatzes von Weſen und Form. Sehen wir nämlich ab von dem Unterſchied der Form, durch welchen die einzelnen Dinge in der Erſcheinungswelt eben einzelne, getrennte und folglich auch endliche ſind, ſo bleibt uns nur die Idee ihres vollkommen gleichen, identiſchen Weſens übrig, und dieſes eine, identiſche Weſen aller Dinge, in welchem alle Unterſchiede der Form aufgehoben ſind, iſt eben Dasjenige, was wir das Abſolute nennen. Das Abſolute iſt alſo nicht ein beſonderes Weſen oder Ding an ſich, wie es der alte Dogmatismus und auch der Kriticismus ſich vorſtellten, ſondern es iſt nur das innere Weſensprinzip aller Dinge, Das, worin alle Dinge ſind und welches in allen Dingen iſt.

In dieſer Idee des Abſoluten liegt aber auch ſchon die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntniß deſſelben ausgeſprochen. Eine unmittelbare oder abſolute Erkenntniß der endlichen Dinge iſt darum nicht möglich, weil bei ihnen das Weſen oder das Allgemeine nicht unmittelbar Eins iſt mit der Form oder der beſtimmten Daſeinsweiſe, und weil daher unſer Denken zwar jenes Allgemeine, nicht aber dieſes Beſondere zu erfaſſen vermag. Wenn wir nun aber dieſes Beſondere, welches eine adäquate Erkenntniß der Dinge, in ihrer vollſtändigen, abſoluten Totalität, unmöglich macht, hinwegnehmen, wenn wir Das feſthalten, was unmittelbar durch ihr allgemeines Weſen ausgedrückt wird, wenn wir Dieſes als ihr wahres Sein, als ihre wahre, vollſtändige

Digitized by Google

Totalität betrachten (wie wir dies, unſrem Vernunftgeſetze nach, thun müſſen); ſo iſt auch jenes Hinderniß beſeitigt, welches einer abſoluten Erkenntniß der einzelnen Dinge entgegenſtand; unſer Denken ſtößt nicht mehr auf ein ihm fremdes, äußerliches Sein, ſondern dieſes löſt ſich in die Idee auf, durch die wir nunmehr das ganze Weſen des Dinges, ſammt der ihm weſentlichen Form (nicht aber der blos äußerlichen, zufälligen und vergänglichen Erſcheinungsform deſſelben) in einem einzigen, abſoluten Acte der Anſchauung erfaſſen und begreifen.

Anſchauung nämlich iſt die einzig richtige und angemeſſene Bezeichnung für dieſe abſolute Erkenntniß, weil nur in der Anſchauung Denken und Sein unmittelbar Eins ſind. Der Geometer drückt in der äußeren Anſchauung zugleich die Urbilder alles Seins, die allgemeinen Raumbegriffe, aus; ebenſo muß der Philoſoph in unmittelbarer Anſchauung die ewigen Ideen erfaſſen, nicht als etwas Abſtractes, Inhaltleeres, dem wirklichen Sein Gegenüberſtehendes, ſondern als etwas durch und durch Reales, Inhaltvolles und Wirkliches. Weil aber dieſe Anſchauung des Philoſophen Mehr iſt, als bloße Anſchauung der Formen des Abſoluten, weil ſie eine innere, geiſtige Anſchauung des Abſoluten ſelbſt, ſeines ewigen Weſens iſt, darum nennt ſie Schelling intellectuelle Anſchauung.

Man kann ſich die oben entwickelten Ideen vom Abſoluten und von der abſoluten Erkenntniß auch noch auf einem anderen, mehr logiſchen Wege deutlich machen. Der Satz $A = A$, ein unmittelbar wahrer und gewiſſer Satz, drückt daſſelbe Geſetz der abſoluten Identität aus, welches wir als Grundgeſetz der Vernunft kennen gelernt haben. Der Satz: $A = A$, allgemein gedacht, ſagt weder, daß A überhaupt, noch, daß es als Subject oder als Prädicat ſei; ſon-

Digitized by Google

dern das einzige Sein, welches durch diesen Satz gesetzt wird, ist das der Identität selbst, welche daher von dem A, als Subject, und von dem A, als Prädicat, völlig unabhängig gesetzt wird. Das Setzen des A im Subject und im Prädicate ist etwas Zufälliges, denn wir können ebensogut B=B setzen, ohne den Werth und die Wahrheit des Satzes zu verändern; das einzige Wesentliche daran ist also blos dies, daß eben Subject und Prädicat als absolut Eins, identisch gesetzt werden, die absolute Identität Beider. Dieses logische Gesetz nun drückt, gleichsam als ein Schema, das allgemeine Gesetz der Vernunft und der Welt aus, kraft dessen ebenfalls das Subjective und das Objective innerlich, qualitativ Eins, ununterschieden, und nur äußerlich, formell oder quantitativ verschieden sind.

Wollen wir uns ferner durch ein Bild oder eine Analogie das Wesen des Absoluten und dessen Verhältniß zu den Dingen verdeutlichen, so können wir dies nicht besser, als durch die Vorstellung eines lebendigen Organismus und seiner Theile. So wie nämlich in diesem jeder Theil zwar ein Ganzes, Vollständiges darstellt und durch andere Theile gehalten und bestimmt wird, wie aber doch gleichwohl alle diese Theile Leben, Gestaltung und Bewegung nur aus dem einen, gemeinsamen Quell, dem innern Lebensprinzipe des gesammten Organismus, empfangen, so ist auch in der Welt überhaupt jedes einzelne Ding zwar scheinbar, und in gewisser Hinsicht auch wirklich, ein Ganzes und Selbstständiges, insofern nämlich jedes in sich eine relative Identität von Allgemeinem und Besonderm, Unendlichem und Endlichem darstellt, allein zuletzt sind doch alle nur Erscheinungen des einen Absoluten, in welchem die Gegensätze, die sich in den einzelnen Dingen noch finden, zur höhren Einheit und Harmonie aufgehoben sind. Das Absolute ist das Leben,

Digitized by Google

das in allen Wesen pulsirt, die Welt ist ein großer Organismus, der von innen heraus Leben, Bewegung und Beseelung empfängt, nicht ein Mechanismus todter Formen, die von einer außer ihnen befindlichen Ursache erst den Anstoß zum Dasein und Wirken empfangen müßten.

Das Geschäft des Philosophen, in Bezug auf die Erkenntniß des Absoluten, ist nun ein zweifaches. Einmal, muß er die ganze Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge in die Einheit des Absoluten auflösen; sodann aber muß er sie wieder aus dem Absoluten hervorgehen lassen, natürlich in ganz veränderter Gestalt, nicht mehr als einzelne, einander entgegengesetzte, gegen einander gleichgültige, äußerlich begrenzte und bestimmte Formen (was die Dinge nach der gewöhnlichen, mechanischen Vorstellungsweise sind), sondern als organisch verbundene, wesentlich gleichartige und nur quantitativ verschiedene Entwicklungsstufen des einen Absoluten, welches in allen gleichmäßig lebt und wirkt, auf welches sie sich alle zurückbeziehen, von welchem sie alle durchweht, getragen und begeistert werden, gleich wie die einzelnen Organe des Menschen von seiner Seele.

Von der Entwicklung des Absoluten oder der Potenzenreihe.

Das Absolute entwickelt sich in einer stetigen Aufeinanderfolge von Formen; jede neue Form enthält in sich die frühere und dient, ihrerseits, wieder einer noch höheren Form zur Basis. Wenn wir gewöhnlich die Natur als ein bloßes Nebeneinander oder Agglomerat von selbstständigen, durch kein inneres Band mit einander verknüpften Wesen betrachten, so erscheint sie dem Philosophen, von diesem höheren Standpunkte der intellectuellen Anschauung aus, als eine große

Digitized by Google

Entwicklungsreihe von Formen oder, wie es Schelling nennt, von Potenzen des Absoluten.

Diese Entwicklung des Absoluten geht nun aber auf eine doppelte Weise vor sich, und es entsteht hiernach auch eine doppelte Potenzenreihe. Das eine Mal nämlich bildet sich das unendliche Wesen des Absoluten in endlichen Formen ab; das andere Mal strebt die endliche Form zu dem Unendlichen zurück. Die Hineinbildung des Absoluten in endliche Formen gibt die Potenzen des Realen oder die Natur; die Wiederauflösung dieser endlichen Formen in dem unendlichen Wesen des Absoluten stellt sich dar in den Potenzen des Idealen oder des Geistes. Unter beiderlei Gestalten aber ist es immer dasselbe Absolute, dieselbe Einheit des Realen und des Idealen. Jede Form der Natur enthält in sich ein ideales Moment, einen Funken von dem belebenden Geiste Gottes; jede Form des Geistes hat zu ihrer Grundlage eine Bildung der Natur. Zwischen den idealen und den realen Formen des Absoluten, zwischen dem Geist und der Natur besteht ein vollkommener Parallelismus oder eine vollkommene Analogie.

Jede der beiden Hauptformen des Absoluten, das Reale und das Ideale, umfaßt wiederum drei besondere Entwicklungsstufen oder Potenzen. Die Natur offenbart sich unter den Formen der Schwere, des Lichts und des organischen Lebens; die Erscheinungsstufen des Geistes sind: die Wissenschaft, die Religion und die Kunst.

Zur Veranschaulichung dieser Idee einer stufenweisen und parallelen Entwicklung der Welt dient die folgende Tafel der Potenzen:

Digitized by Google

Gott
das All im Urbilde,
offenbart sich
im All, dem Nachbilde des Absoluten,

als relativ Reales oder Sein unter den Potenzen von:	als relativ Ideales oder Wissen unter den Potenzen von:
Schwere, Materie, Stoff, A.	Wahrheit, Wissenschaft, Begriff, A.
Licht, Bewegung, Kraft, A^2.	Güte, Religion, Gefühl, A^2.
Leben, Organismus, Naturproduct, A^3.	Schönheit, Kunst, Freiheitsproduct, A^3.
Die Entwicklung der realen Potenzen giebt das Weltsystem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit. Die Krone und das Complement des Weltsystems ist der Mensch, als der Mikrokosmus.	Die Entwicklung der idealen Potenzen giebt die Geschichte der menschlichen Freiheit des ganzen Geschlechts. Die Krone und das Complement der Geschichte ist der ideale Staat.

Die Erkenntniß der absoluten Identität Gottes und des Alls ist die Vernunft; die Krone und das Complement der sich selbst erkennenden und begreifenden Vernunft ist die Philosophie.

Jede Daseinsform ist also eine bestimmte Stufe der Selbstentwicklung oder Erscheinung des Absoluten. In jeder Form ist einer der beiden Factoren des Absoluten vorherrschend; allein in keiner Form fehlt einer von beiden. In den Formen der Natur findet sich ein Ueberschuß von Realität oder Materie; allein diese Materie empfängt wieder von dem idealen Factor Gestaltung, Leben, Seele. Andrerseits gehen die Schöpfungen des menschlichen Geistes in der Wissenschaft, der Kunst und der Religion, wenn schon vorzugsweise das

Digitized by Google

Ideale repräsentirend, doch immerhin von dem Realen aus und auf daſſelbe zurück. Die Idee verkörpert ſich in äußeren, ſichtbaren Formen. Wie die Natur einen ſteten Zug und Drang nach dem Idealen zeigt, wie ſie den rohen Stoff zu beleben und zu beſeelen ſtrebt, ſo ſucht, andrerſeits, der Geiſt für ſeine allgemeinen, formloſen Begriffe eine feſte Geſtalt und einen ſichern Boden.

Durch die ganze Welt geht ein großes Geſetz, das Geſetz der Polarität. Jedes Weſen hat zwei entgegengeſetzte Pole, einen poſitiven und einen negativen, einen realen und einen idealen. Allein dieſer polare Gegenſatz iſt in der Einheit des Weſens ausgeglichen, gleichſam neutraliſirt. Das Weſen, als Totalität, iſt weder poſitiv, noch negativ, ſondern nur die einfache Einheit des Poſitiven und des Negativen. Die einfachſte Form, unter welcher ſich dieſes Geſetz in der Natur darſtellt, iſt der Magnet. Der Magnet hat einen poſitiven und einen negativen Pol; allein, als Ganzes betrachtet, iſt er weder poſitiv, noch negativ. Wird der Magnet in zwei Theile zerbrochen, ſo zeigt ſich an jedem dieſer Theile wieder derſelbe polare Gegenſatz, wie an dem ganzen Magnet. Werden dagegen zwei Magnete ſo zuſammengeſchmiedet, daß ſie nur einen einzigen bilden, ſo verſchwinden zwei ihrer Pole und die magnetiſche Spannung concentrirt ſich in den beiden andern. Wir können uns den Magnet unter der Form einer Linie darſtellen, deren einer Endpunkt durch das Pluszeichen (+), der andere durch das Minuszeichen (—), der Mittelpunkt aber oder Indifferenzpunkt durch die Verbindung beider Zeichen angedeutet wird; etwa auf folgende Weiſe: + ± — oder ſo:
+A=—A, A=A, —A=+A.

Der Magnet iſt jedoch nicht die einzige Form, in welcher das Geſetz der Polarität in der Natur auftritt; vielmehr

Digitized by Google

offenbart sich dieses Gesetz in allen Theilen der Natur; die ganze Natur ist, so zu sagen, ein großer Magnet. Eine andere Erscheinungsform derselben polarisirenden Naturkraft ist die Electricität. Es giebt eine positive und eine negative Electricität; desgleichen auch einen Zustand der Neutralität an den electrischen Körpern, in welchem sie weder eine positive, noch eine negative Wirkung äußern. Dasselbe Gesetz der Polarität hat die Physik in den Erscheinungen des Lichts wiedergefunden, die Chemie in den Verbindungen des Sauerstoffes mit dem Stickstoffe; ja sogar in die Welt der organischen Gestaltungen pflanzt sich dieser Gegensatz fort. Die Pflanze und das Thier sind die Repräsentanten zweier entgegengesetzter Richtungen der organisirenden Naturkraft: denn die Pflanze enthält vorzugsweise Stickstoff in sich, während das Thier seine Lebenskraft hauptsächlich, durch den Athmungsproceß, aus dem in der Luft enthaltenen Sauerstoff schöpft. Endlich offenbart sich dieses Gesetz der Polarität auch wieder innerhalb der Sphäre des thierischen Lebens, in dem Unterschiede der Geschlechter. In der Welt des geistigen Lebens erscheint derselbe polare Gegensatz unter höheren Formen wieder, als Gegensatz von Handeln und Wissen, von Staat und Religion u. s. w.; aber überall löst sich auch derselbe auf in einem relativen Indifferenzpunkt.

Die Form, unter welcher die Philosophie dieses allgemeine Gesetz der Polarisation, d. h. des Auseinandertretens der ursprünglich einfachen Einheit in Gegensätze, und der relativen Indifferenz, d. h. des Wiederzusammengehens dieser Gegensätze in eine höhere Einheit, darzustellen hat, ist die Form der Triplicität, welche in sich die Einheit, Identität, und die Zweiheit, Duplicität, enthält. Zuerst nämlich ist blos eine einfache, identische Einheit vorhanden; sodann entwickelt sich diese Einheit zur Zweiheit oder

Digitized by Google

zum Unterſchiede, und dieſe Zweiheit oder Vielheit wird abermals zur Einheit zuſammengefaßt, ſo daß dieſe zweite Einheit entwickelter, vollkommener iſt, als jene erſte. Jede Potenz des Abſoluten ſtellt dieſe Triplicität oder Totalität auf eine mehr oder weniger vollkommene Weiſe in ſich dar; allein nur das Abſolute iſt der ganze, vollſtändige Ausdruck deſſelben. Jede Subſtanz iſt eine relative Identität des Idealen und des Realen; die abſolute Identität aber iſt nur Eins, nämlich, Gott.

Von den realen Potenzen.

Die einfachſte Form, unter welcher das Abſolute in der Natur auftritt, iſt die Schwere oder die Materie. In ihr herrſcht das reale Moment faſt noch ganz ausſchließlich; ſie iſt das erſte Seiende in der Natur. Die Materie iſt nicht ein Todtes, rein Aeußerliches, ſondern ſie iſt eine relative Totalität von Innerem und Aeußerem, ſie iſt Kraft, oder vielmehr ſie iſt die Totalität zweier Kräfte, der Attractivkraft und der Repulſivkraft. Im ganzen materiellen Univerſum findet ein vollkommenes Gleichgewicht dieſer beiden Kräfte ſtatt. Durch den Antagonismus dieſer beiden Kräfte füllt die Materie den Raum aus nach allen ſeinen drei Dimenſionen, Länge, Breite, Tiefe. Die Materie, weil in ihr der reale oder objective Factor vorherrſcht, kann bezeichnet werden als A — + B; als erſte Form der relativen Identität von Realem und Idealem überhaupt in der Natur, iſt ſie A ſchlechthin, A in der erſten Potenz. Mit den höheren Formen des Naturlebens verglichen, erſcheint die Materie allerdings als eine träge, lebloſe Maſſe, wenn gleich ſie in ſich ebenfalls ſchon eine Identität von Innerem und Aeußerem darſtellt.

Digitized by Google

In dieſe todte, träge Maſſe kommt Leben, Bewegung, Geſtaltung durch das Licht; der ideale Factor kämpft mit dem realen; das Prinzip der Thätigkeit, das männliche Prinzip der Natur, überwiegt das Prinzip der Ruhe, welches man das weibliche nennen kann. Das Licht iſt A^2. Die materiellen Körpertheilchen verlaſſen die Stelle, welche die mechaniſche Bewegung ihnen angewieſen, und verbinden, verſchlingen und entwickeln ſich unter mannigfachen Formen, nach den dynamiſchen Geſetzen. Der ſchaffende Trieb in der Natur beginnt ſich zu regen und von Form zu Form vorwärts zu ſchreiten. Das Schema dieſer fortſchreitenden Entwicklung iſt die Zeit. Die erſte Form, in welcher die Materie aus dem bloßen trägen Sein der Schwere heraustritt und Geſtaltung annimmt, iſt die Form der Linie; die Kraft, welche dieſe Geſtaltung bewirkt, iſt die Cohäſionskraft; das allgemeine Schema der Cohäſion endlich iſt der Magnetismus. Die ganze Natur iſt ein großer Magnet, und jeder einzelne Naturkörper iſt wieder an ſich ebenfalls ein Magnet.

Ferner geht aus dem Beſtreben der verſchiedenen Körper, ihre Cohäſion zu erhöhen, die der andern, ſie berührenden Körper aber zu vermindern, die Electricität hervor. Derjenige Körper, der eine relative Cohäſionsverminderung erleidet, wird poſitiv, derjenige, welcher eine relative Cohäſionserhöhung erleidet, negativ electriſch genannt.

Allein weder durch den Magnetismus, noch durch die Electricität wird die Totalität des dynamiſchen Proceſſes dargeſtellt; dies geſchieht vielmehr erſt in dem chemiſchen Proceß, der ſowohl durch Magnetismus wie durch Electricität vermittelt iſt und am Vollkommenſten im Galvanismus auftritt.

Alſo, Magnetismus, Electricität und Galvanismus ſind die drei Stufen des dynamiſchen Proceſſes.

Digitized by Google

Der Magnetismus ist die relative Identität, die Electricität die relative Duplicität, der Galvanismus endlich die relative Totalität. Daher läßt sich auch der Erstere darstellen unter der Form einer Linie, A — B, die Zweite unter der Form eines Winkels, $C \overset{A}{\angle} B$, der Dritte unter der Form eines Dreiecks, $B \overset{A}{\triangle} C$.

Die beiden ersten Potenzen der Natur, Schwere und Licht, sammt dem dadurch bedingten dynamischen Processe, heben sich auf in einer dritten Potenz, dem organischen Leben. In den organischen Naturproducten findet sich Licht und Schwere fast in gleichem Verhältnisse vor. Ihre äußere Erscheinungsform ist eine materielle, körperlich compacte, allein zugleich enthalten sie in sich eine beständige Bewegung, einen unendlichen Trieb der Entwickelung, und so gehört ihr Dasein ebensowohl der Zeit, als dem Raume an. Das organische Leben ist die höchste und vollkommenste aller Naturformen, das vollständigste Abbild der absoluten Identität im Gebiete des Materiellen.

Das organische Leben entwickelt sich unter drei verschiedenen Formen: als Pflanzenleben, als thierisches Leben und als menschliches Leben. Jede dieser besondern Formen oder Stufen des Lebens hat wieder ein eigenthümliches, selbstständiges Entwicklungsprinzip. So entwickelt sich die Pflanze nach dem Gesetz der Reproduction, so besteht das Lebensprinzip der Thiere in der Irritabilität, während der Mensch mit Sensibilität begabt ist.

Zu bemerken ist hierbei, daß in demselben Verhältnisse, in welchem die Irritabilität stärker wird, das Reproductionsvermögen sich vermindert, und daß wiederum die Irritabilität da zurücktritt, wo die Sensibilität überwiegt. Ein anderer Gegensatz, der sich im Reiche des Organischen kund giebt,

Digitized by Google

iſt der des phlogiſtiſchen und des antiphlogiſtiſchen Prinzips. Der pflanzliche Organismus erzeugt, durch einen fortwährend Desorydationsproceß, phlogiſtiſche Materie; dagegen beſteht der Lebensproceß des Thieres in einer ununterbrochenen Orydation oder Zerſetzung des phlogiſtiſchen Stoffs durch den Sauerſtoff, den das Thier einnehmet. Auf dem Gleichgewicht dieſer beiden Prinzipien oder Stoffe im thieriſchen Organismus beruht deſſen Leben. Eine vorübergehende Störung dieſes Gleichgewichts, durch Ueberwiegen des Sauerſtoffs, erzeugt den Hunger und Durſt, welche, durch Aufnahme desorydirender oder neutraliſirender Materien, die verzehrenden Wirkungen des Orydationsproceſſes wieder ausgleichen. Eine beharrliche Störung des Gleichgewichts, durch Ueberwiegen des einen der beiden Prinzipien, führt die Krankheit und zuletzt den Tod des Individuums herbei. Das Wachsthum der organiſchen Weſen iſt ein fortſchreitendes Individualiſiren, deſſen Gipfel in der ausgebildeten Zeugungskraft entgegengeſetzter Geſchlechter erreicht wird. Wachsthum und Fortpflanzung ſind alſo, Beides, nur Phänomene eines und deſſelben Naturtriebes, die Organiſation ins Unendliche zu individualiſiren.

So waltet denn in der Natur, ſowohl im Ganzen ihres großen Entwicklungsproceſſes, als auch innerhalb jeder einzelnen Stufe dieſer Entwicklung, in jeder einzelnen Sphäre des natürlichen Lebens daſſelbe Geſetz der Individualiſation. Dieſes Geſetz iſt ein Geſetz der Entzweiung, der Polarität, inſofern die einfacheren Formen der Natur aus ſich einen Gegenſatz hervortreiben, inſofern die Identität zur Duplicität wird. Es iſt aber auch ein Geſetz der Totalität, inſofern das Getrennte in einer höhern Einheit wieder verbunden wird, inſofern aber auch alle die relativen Totalitäten, alle dieſe einzelnen Organismen in den allgemei-

Digitized by Google

nen Organismus, die allgemeine Quelle alles Lebens, zurückgehen.

Diese letztere Idee, daß nämlich alle einzelne Organismen nur relative Entwicklungsformen eines allgemeinen Organismus seien, daß das Leben nicht als Eigenschaft gewisser Körper, sondern als das Ursprüngliche und Allgemeine gedacht werden müsse, welches sich nur in den einzelnen lebendigen Körpern individualisire und zur Erscheinung komme, hat Schelling noch besonders ausgeführt in seiner Schrift „von der Weltseele." Diese Schrift ist ein Versuch, den Grund der in den organischen Naturbildungen sich kundgebenden Freiheit oder Zufälligkeit nachzuweisen, also im Zweck ähnlich der Kantischen „Kritik der teleologischen Urtheilskraft," allein sie geht viel weiter, als diese, indem sie den organischen Bildungstrieb selbst zu erklären unternimmt. Schelling sagt über diesen Bildungstrieb Folgendes:

„Im Begriffe des Bildungstriebs liegt, daß die Bildung nicht blind, d. h. durch Kräfte, die der Materie als solcher eigen sind, allein geschehe, sondern daß zu dem Nothwendigen, was in diesen Kräften liegt, das Zufällige eines fremden Einflusses hinzukomme, der, indem er die bildenden Kräfte der Materie stört, sie zugleich zwingt, eine bestimmte Gestalt zu produciren. In dieser eigenthümlichen Gestalt, die die Materie, sich selbst überlassen, nicht annimmt, liegt eben das Zufällige jeder Organisation, und dieses Zufällige der Bildung eigentlich wird durch den Begriff des Bildungstriebes ausgedrückt.

Die Bildungskraft wird also zum Bildungstriebe, sobald zu der todten Wirkung der Erstern etwas Zufälliges,

Digitized by Google

etwa der ſtörende Einfluß eines fremden Prinzips, hinzukommt.

Dieſes fremde Prinzip kann nun nicht wieder eine Kraft ſein, denn Kraft überhaupt iſt etwas Todtes; dies Todte aber, was in bloßen Kräften liegt, ſoll eben hier ausgeſchloſſen werden. Der Begriff Lebenskraft iſt ſonach ein völlig leerer Begriff. Das Weſen des Lebens aber beſteht überhaupt nicht in einer Kraft, ſondern in einem freien Spiel von Kräften, das durch irgend einen äußern Einfluß continuirlich unterhalten wird.

Das Nothwendige im Leben ſind die allgemeinen Naturkräfte, die dabei im Spiel ſind; das Zufällige, das durch ſeinen Einfluß das Spiel unterhält, muß ein beſondres, d. h. mit andern Worten, ein materielles Prinzip ſein.

Die Kräfte, die während des Lebens im Spiel ſind, ſind keine beſondere, der organiſchen Natur eigne Kräfte; was aber jene Naturkraft in das Spiel verſetzt, deſſen Reſultat Leben iſt, muß ein beſonderes Prinzip ſein, das die organiſche Natur aus der Sphäre der allgemeinen Naturkräfte gleichſam hinwegnimmt und, was ſonſt todtes Product bildender Kräfte wäre, in die höhere Sphäre des Lebens verſetzt.

So allein wird der Urſprung aller Organiſation zum Zufall, wie es, dem Begriffe der Organiſation nach, ſein ſoll; denn die Natur ſoll ſie nicht nothwendig hervorbringen; wo ſie entſteht, ſoll die Natur frei gehandelt haben; nur, inſofern die Organiſation Product der Natur in ihrer Freiheit (eines freien Naturſpiels) iſt, kann ſie Ideen von Zweckmäßigkeit aufregen, und nur, inſofern ſie dieſe Ideen aufregt, iſt ſie Organiſation.

Jenes Prinzip nun, da es Urſache des Lebens iſt, kann nicht hinwiederum Product des Lebens ſein. Es muß alſo mit den erſten Organen des Lebens in unmittelbarer

Digitized by Google

Berührung ſtehen. Es muß allgemein verbreitet ſein, obgleich es nur da wirkt, wo es eine beſtimmte Receptivität findet. So iſt die Urſache des Magnetismus überall gegenwärtig und wirkt doch nur auf wenige Körper. Der magnetiſche Strom findet die unſcheinbare Nadel auf dem offnen Meere, ſo gut als in dem verſchloſſenen Gemach, und, wo er ſie findet, giebt er ihr die polariſche Richtung. So trifft der Strom des Lebens, von wannen er komme, die Organe, die für ihn empfänglich ſind, und giebt ihnen, wo er ſie trifft, die Thätigkeit des Lebens.

Dieſes Prinzip nun iſt in ſeinen Wirkungen allein durch die Receptivität des Stoffes beſchränkt, mit dem es ſich identificirt hat, und, je nach Verſchiedenheit dieſer Receptivität, mußten verſchiedene Organiſationen entſtehen. Ebendeswegen iſt jenes Prinzip, obgleich aller Formen empfänglich, doch urſprünglich ſelbſt formlos und nirgends als beſtimmte Materie darſtellbar. So konnte ſich jenes allgemeine Prinzip des Lebens in einzelnen Weſen individualiſiren, ſo wie, durch Ueberlieferung, durch alle Geſchlechter hindurch in ununterbrochnem Zuſammenhang bleiben mit allen lebenden Weſen. Das Prinzip des Lebens iſt nicht von außen in die organiſche Materie (etwa durch Infuſion) gekommen, ſondern umgekehrt, dieſes Prinzip hat ſich die organiſche Materie angebildet. So, indem es in einzelnen Weſen ſich individualiſirte und hinwiederum dieſen ihre Individualität gab, iſt es zu einem aus der Organiſation ſelbſt unerklärbaren Prinzip geworden, deſſen Einwirkung nur als ein immer reger Trieb dem individuellen Gefühl ſich offenbart.

Dieſes Prinzip, da es Urſache des Lebens iſt, kann nun nicht als Beſtandtheil in den Lebensproceß eingehen; keiner chemiſchen Verwandtſchaft unterworfen, iſt es das Unveränderliche in jedem Organiſirten. Davon freilich kann

Digitized by Google

nicht die Rede sein, daß dieses Prinzip die todten Kräfte der Materie im lebenden Körper aufhebe, wohl aber, daß es 1) diesen todten Kräften eine Richtung gebe, die sie, sich selbst überlassen, in einer freien, ungestörten Bildung nicht genommen hätten; 2) daß es den Conflict dieser Kräfte, die, sich selbst überlassen, sich bald in Gleichgewicht und Ruhe versetzt hätten, immer neu anfache und continuirlich unterhalte.

Alle Functionen des Lebens und der Vegetation stehen mit den allgemeinen Naturveränderungen in solchem Zusammenhang, daß man das gemeinschaftliche Prinzip beider in einer und derselben Ursache suchen muß. Wir sehen, daß der reichlichere Zufluß des Lichts eine allgemeine Bewegung in der organischen Natur zur Folge hat, die man doch nicht dem unmittelbaren Einfluß des Lichts selbst, soweit wir seine Kräfte kennen, sondern einem Prinzipe zuschreiben kann, das allgemein verbreitet ist und aus dem vielleicht selbst erst, durch eine unbekannte Operation, das Licht erzeugt wird, so wie hinwiederum dieses dazu dient, jenes Prinzip immer neu anzufachen.

Die Ursachen der meteorologischen Veränderungen sind noch nicht erforscht und ohne Zweifel in höheren Processen zu suchen; eben diese Veränderungen nun beweisen auf den sensibeln Körper eine Wirkung, die man aus der chemischen oder hygrometrischen Beschaffenheit der Luft nicht zu erklären weiß. Es ist also anzunehmen, daß außer den Bestandtheilen der Atmosphäre, die wir chemisch darstellen können, in ihr ein besondres Medium verbreitet sei, durch welches alle atmosphärische Veränderungen dem lebenden Körper fühlbar werden. Wenn die Atmosphäre mit Electricität überladen ist, verrathen fast alle Thiere eine besondere Bangigkeit, unerachtet kein Grund ist, zu glauben, daß die Electri-

Digitized by Google

cität unmittelbare Urſache dieſer Erſcheinung ſei. Den Ausbruch großer Erdbeben hat, mit veränderter Farbe des Himmels, Traurigkeit und ſelbſt Wehklagen mancher Thiere verkündet, als ob dieſelbe Urſache, welche Berge verſchüttet und Inſeln aus dem Meere emporhebt, auch die athmende Bruſt der Thiere hebe — Erfahrungen, die man nicht erklären kann, ohne eine allgemeine Continuität aller Natururſachen und ein gemeinſchaftliches Medium anzunehmen, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das ſenſible Weſen wirken.

Da nun dieſes Prinzip die Continuität der anorganiſchen und der organiſchen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, ſo erkennen wir aufs Neue in ihm jenes Weſen, das die älteſte Philoſophie als die gemeinſchaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte und das einige Phyſiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether (dem Antheil der edelſten Naturen) für Eines hielten.“

Die höchſte und letzte Form, unter der ſich dieſer organiſche Bildungstrieb darſtellt, iſt der Menſch.

Der Menſch iſt das vollkommenſte aller Naturweſen; in ihm erreicht die fortſchreitende Entwicklung der Natur ihren Zielpunkt; in ihm ſtellen ſich die beiden Pole der Welt, das Ideale und das Reale, zur Einheit verbunden, als ein harmoniſches Ganze dar. Der Menſch iſt der Mikrokosmus, in welchem das ganze All der Dinge ſich wiederholt und abſpiegelt; die Vernunft des Menſchen iſt die wahre Offenbarung des Abſoluten, welches, nach Abſtreifung aller der unvollkommenen Erſcheinungsformen, die es in der Natur angenommen hatte, erſt in dem Menſchen wieder zur Einheit mit ſich ſelbſt gelangt. Die menſchliche Vernunft allein iſt es, welche Gott in ſeinem wahren, abſoluten Sein erkennt, oder

Digitized by Google

vielmehr, Gott ſelbſt iſt es, der ſich erkennt, indem er unter der Form des Menſchen in der Welt erſcheint.

Von den idealen Potenzen.

Der Menſch iſt ein endliches Weſen, allein begabt mit dem Streben nach dem Unendlichen, nach der Einheit mit Gott. Die Sittlichkeit und Glückſeligkeit des Menſchen beſteht in der fortſchreitenden Entwicklung ſeiner Ideen, in der vollkommenen Harmonie ſeiner Handlungen, in der Befriedigung des ſeiner Vernunft inwohnenden Triebes nach organiſchen, ſchöpferiſchen Geſtaltungen, mit einem Wort, in der Erkenntniß und Nachbildung des ewigen, unendlichen Weſens des Abſoluten. Zwei Wege führen den Menſchen dieſem Ziel entgegen, die Wiſſenſchaft und die That. Die Wiſſenſchaft iſt die ideale Form der Vernunft; die That iſt ihre reale oder objective Erſcheinung; aber Wiſſen und Handeln haben einen und denſelben Zweck, nämlich, die Darſtellung oder Verwirklichung der Vernunftideen. Indem wir durch das Wiſſen uns in die organiſchen Geſetze jenes großen Entwicklungsproceſſes vertiefen, den wir Natur oder Welt nennen, ſchauen wir unmittelbar den lebendigen Geiſt Gottes; denn die Welt iſt nichts Anderes, als die Selbſtoffenbarung Gottes unter endlichen Formen. Ebenſo aber nähern wir uns handelnd dem göttlichen Weſen, wenn wir durch unſre Thaten das allgemeine Geſetz der Entwicklung und der Harmonie verwirklichen, wenn wir mit allen Kräften die Vervollkommnung der Menſchheit zu fördern ſtreben, wenn wir überall das Wahre, Gute und Schöne im Auge halten.

Wiſſen und Handeln, Wahrheit und Güte heben ſich auf und verſchmelzen ſich in der Kunſt, der Schöpferin des Schönen. Die Kunſt iſt die vollkommenſte Form,

Digitized by Google

unter welcher das Unendliche ſich unſrer Vernunft darſtellt; ſie iſt zugleich ideal und real. Die Gebilde, die ſie ſchafft, ſind etwas Aeußerliches, Körperliches; allein ſie haucht dieſen Gebilden den Geiſt der göttlichen Idee ein. In den Gebilden der Kunſt ſpricht das Abſolute unmittelbar und ohne Hülle zu uns, und umleuchtet uns mit ſeinem göttlichen Glanze. Was die Wiſſenſchaft vergebens durch die verwickelten Operationen des Denkens zu erfaſſen ſucht, was die Sittlichkeit uns nur als das ferne Ideal unſres Willens anſtaunen und erſtreben heißt, Das ſtellt der Künſtler mit einem einzigen ſchöpferiſchen Act ſeines Genies lebendig vor uns hin.

Und dennoch iſt die Kunſt noch nicht die wahre, entſprechende Form des Abſoluten. Das Abſolute kann nicht in der Form einer einzelnen Idee, in einer einzelnen Individualität ganz und vollſtändig ſich offenbaren; es kann die unerſchöpfliche Fülle ſeines Weſens nur in einer Mannigfaltigkeit von Individuen ausſtrömen, die ſich nach organiſchen Geſetzen zu einer harmoniſchen, lebendigen Einheit verbinden, zum Staat, welcher der äußere oder objective Organismus der im Gebiete der Freiheit ſelbſt errichteten Harmonie zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit — im öffentlichen Leben der Geſammtheit ſowie in dem beſondern der einzelnen Bürger — die, nach dem göttlichen Urbilde geformte Ineinsbildung von Sittlichkeit, Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft iſt.

Der Staat enthält in ſich ebenfalls jenen Gegenſatz zweier Factoren, des Idealen und des Realen. Der ideale Factor des Staates iſt die individuelle Freiheit; der reale Factor ſtellt ſich dar in dem feſten Beſtande poſitiver Geſetze, deren mechaniſcher Gewalt die Freiheit der Einzelnen unterworfen iſt. Aufgabe des Staats iſt es nun, dieſe beiden entgegengeſetzten Elemente zur harmoniſchen Einheit zu verbinden, dem Einzelnen den Geiſt des Gehorſams gegen die Geſetze und den

Digitized by Google

Gemeinwillen einzupflanzen, andrerſeits aber die Geſetzgebung und Verwaltung in Uebereinſtimmung mit den Wünſchen und Intereſſen der Nation zu ſetzen. Der Staat iſt die Verwirklichung der Rechtsidee.

Allein, als eine blos äußerliche, objective Erſcheinungsform des Abſoluten, bedarf der Staat wiederum einer Ergänzung durch ein ideales Moment; ein ſolches iſt die Religion, die Kirche. Die Religion iſt die Anſchauung Gottes in ſeiner unendlichen Selbſtoffenbarung und Selbſtentwicklung. Dieſe Offenbarung Gottes findet ihren höchſten Ausdruck in der Geſchichte, dieſem großen Entwicklungsproceſſe der menſchlichen Freiheit und der Civiliſation. Die Geſchichte des Menſchengeſchlechts iſt nichts Anderes, als die Geſchichte des menſchgewordenen Gottes, denn die Menſchheit iſt die höchſte Form der Erſcheinung des göttlichen Weſens in der Welt. Die Geſchichte giebt uns Aufſchluß über Ziel und Richtung der fortſchreitenden Bewegung der Menſchheit; ſie belehrt uns, daß dieſer Fortſchritt nicht nach der Seite der ſittlichen Vervollkommnung der Menſchen, noch nach der Seite der Künſte und Wiſſenſchaften ſtattgefunden habe, ſondern einzig und allein in Bezug auf die größere Ausbildung und Verwirklichung der Rechtsidee, auf den Ausbau der politiſchen und ſocialen Einrichtungen.

Die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts ſtellt ſich uns unter zwei ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten dar. Auf der einen Seite glauben wir in ihr eine despotiſche Nothwendigkeit, einen ſtarren Mechanismus phyſiſcher Urſachen und Wirkungen herrſchen zu ſehen, gegen welche vergebens die menſchliche Freiheit ankämpft. Auf der andern Seite ſcheint es, als würde die Menſchheit vorwärts getrieben von dem wilden Ungeſtüm blinder Triebe und Leidenſchaften, ohne einen beſtimmten Zweck, ohne ein feſtes Geſetz ihres Handelns. Die Philoſophie ſoll jedoch die Thatſachen der Geſchichte unter einem

gitized by Google

höheren Gesichtspunkte betrachten. Sie soll die Einsicht hervorrufen, daß der Zweck des menschlichen Lebens ebenso weit entfernt ist von der rohen Willkühr, wie von dem blinden Zufall und der mechanischen Naturnothwendigkeit, sie soll in dem Entwicklungsgange der Menschheit das Werk der göttlichen Vorsehung, die Erscheinung Gottes selbst erblicken.

So geht also die Geschichte zurück auf die Religion, auf die unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen und die Rückkehr des Menschen zu Gott. Wie die Natur, das All der körperlichen Dinge, seinen Abschluß und höchsten Ausdruck in dem Menschen findet, so erhebt sich der Mensch, durch eine fortschreitende Entwicklung in Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und Religion, zur Einheit mit Gott, der absoluten Identität aller Dinge. Diese absolute Einheit mit Gott oder dem Absoluten, in der absoluten Erkenntniß, der intellectuellen Anschauung, ist die Philosophie, welche, als das Urwissen, als das allgemeine Wesen der Vernunft, alle andere Richtungen des geistigen Lebens, Religion, Kunst, Geschichte, Moral, in sich begreift und in ihrer absoluten Identität darstellt.

Wir haben versucht, die Ansichten Schellings vom Menschen in einer ähnlichen systematischen Form darzustellen, wie dessen Philosophie der Natur, um dadurch ein Gesammtbild der Schellingschen Philosophie in allen ihren Theilen, als eines vollständigen Systems, zu entwerfen. Wir müssen jedoch ausdrücklich erwähnen, daß Schelling selbst eine solche systematische Darstellung des Ganzen seiner Philosophie in keiner seiner Schriften gegeben hat. Seine meisten und bedeutendsten Schriften, z. B. die „Ideen zu einer Philosophie der Natur," 1797, seine Abhandlung „von der Weltseele," 1798, sein „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie," 1799, einzelne Aufsätze über das Prinzip seiner Philosophie in der

Digitized by Google

„Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik," 1800—1803, II. Band; in der „Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik," 1803, I. Band, 1. und 2. Stück; in den „Jahrbüchern der Medizin," 1806, und dem (von Schelling und Hegel gemeinſchaftlich herausgegebnen) „Kritiſchen Journal der Philoſophie," 1802—1803; ſein „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" 1802 u. ſ. w. — enthalten Nichts, als die allgemeinſten Grundzüge des Syſtems und in vollſtändigerer Ausführung nur den einen Theil deſſelben, die Philoſophie der Natur. Die Wiſſenſchaft des Geiſtes oder die Idealphiloſophie iſt in einer doppelten Bearbeitung, aber beide Male nur aphoriſtiſch und ſkizzenhaft, vorhanden, nämlich zuerſt in dem „Syſtem des transſcendentalen Idealismus," 1800, (welches jedoch, da es der eigentlichen Entwicklung des Identitätsſyſtems vorausging, ſich theilweiſe noch auf einem beſchränkteren, dem Fichteſchen naheſtehenden Standpunkte befindet;) ſodann aber in der kleinen Schrift: „über die Methode des akademiſchen Studiums," 1803, einer Art von Encyclopädie der Wiſſenſchaften. Daneben finden ſich noch ſelbſtſtändige Betrachtungen über die Kunſt in einer, 1807 von Schelling in der Akademie zu München gehaltenen und in dem I. Theile ſeiner „Philoſophiſchen Schriften" abgedruckten Rede „über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur." Ueberhaupt bemerken wir, wie Schelling in ſeiner frühern Periode die beiden Haupttheile der Philoſophie, den realen und den idealen, keineswegs gleichmäßig behandelt, wie er ſich vielmehr mit augenfälliger Vorliebe der Betrachtung der Natur zuwendet, die Erſcheinungen des geiſtigen Lebens dagegen nur nebenbei und flüchtig berührt. Erſt ſpäter, als ihn zahlreiche Einwürfe gegen ſein Syſtem nöthigten, eine tiefere Durchbildung und Begründung der Hauptideen deſſelben vorzuneh-

men, fand er ſich auch auf eine genauere Erforſchung des Menſchen und ſeines Verhältniſſes zum Abſoluten hingewieſen, und es enthalten daher ſeine ſpäteren Schriften, z. B. die über „Philoſophie und Religion," 1804; das „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen," 1812 (eine Streitſchrift gegen Jacobi), namentlich aber ſeine „Abhandlung über die menſchliche Freiheit," 1809, vorzugsweiſe Betrachtungen über Gegenſtände der Idealphiloſophie.

Da uns, dem Plane dieſes Werks zufolge, die Kenntniß der idealen Theile der philoſophiſchen Syſteme, d. h. der Anſichten unſrer Philoſophen über Moral, Recht, Staat u. ſ. w. vorzugsweiſe intereſſirt, ſo werden wir zunächſt die, oben nur ſkizzenhaft dargeſtellten Ideen Schellings über eben dieſe Gegenſtände ausführlicher entwickeln, nach Anleitung der beiden angeführten Hauptſchriften darüber und unter gleichzeitiger Benutzung der in ſeinen übrigen Werken zerſtreuten Betrachtungen ähnlichen Inhalts; ſodann aber werden wir die ſpäteren Durch- und Umbildungen ſeines Syſtems, ebenfalls hauptſächlich nach ihrer idealen und praktiſchen Seite, weiter verfolgen.

Wir beſprechen hier zuerſt etwas ausführlicher die Deduction des Rechtsgeſetzes, des Staats und der Geſchichte, welche Schelling in ſeinem „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" giebt.

Nachdem er daſelbſt die Freiheit als Selbſtbeſtimmung (faſt im Fichteſchen Sinne), und die Wechſelwirkung der verſchiedenen Vernunftweſen durch das Medium der objectiven Welt als Bedingung der Realiſirung dieſer Freiheit dargeſtellt hat, ſucht er die Bedingungen auf, unter denen eine ſolche Wechſelwirkung Aller ohne Aufhebung der Freiheit des Einzelnen möglich ſei. Ob alle Vernunftweſen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen

einschränken, oder nicht, sagt er, dies hängt von einem absoluten Zufall, der Willkühr, ab. So kann es nicht sein. Das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut sein. Es muß durch den Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes unmöglich gemacht sein, daß in der Wechselwirkung Aller die Freiheit des Einzelnen aufgehoben werde. Dieser Zwang richtet sich nicht gegen die Freiheit oder Selbstbestimmung des Vernunftwesens, sondern lediglich gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb. Gegen diesen Trieb aber kann Nichts als Zwangsmittel oder Waffe gebraucht werden, außer ihm selbst. Die Außenwelt müßte gleichsam so organisirt werden, daß sie diesen Trieb, indem er über seine Grenze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt und ihm Etwas entgegensetzt, was das freie Wesen zwar, insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt und wenigstens aufmerksam gemacht wird, daß es in sich selbst entzweit ist. Die objective Welt an und für sich kann nun den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freier Wesen, als solcher, völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs, d. h. des Zwanges, der auf die Willkühr der Individuen geübt wird, um sie zur gegenseitigen Achtung ihrer Freiheit anzuhalten, kann also nur von Vernunftwesen in die objective Welt gelegt sein. Mit andern Worten: es muß eine zweite und höhere Natur, gleichsam über der ersten, errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur, herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch

Digitized by Google

gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung.

Die Rechtsverfassung ist also keine moralische Ordnung, sondern eine bloße Naturordnung, d. h. sie beruht nicht auf freien Entschließungen der Einzelnen, sondern auf einem in sich festgefügten Mechanismus von Formen. „Sie ist anzusehen," sagt Schelling, „wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum Voraus eingerichtet ist und von selbst, d. h. völlig blindlings wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und, obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur, ihren eignen Gesetzen gemäß und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existirte, fortwirken. Wenn daher die Rechtsverfassung in dem Verhältniß, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters und ein Despotismus herrscht, der das Recht, als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann."

Schelling wirft hier die Fragen auf: wie ist zuerst eine Rechtsverfassung entstanden? und: wie kann eine solche auf eine dauerhafte Weise und unter einer ihrem Zwecke vollkommen entsprechenden Form ins Leben gerufen werden? „Es ist zu vermuthen," sagt Schelling, „daß schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der, durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben

Digitized by Google

hat, eine ſolche Ordnung, ohne daß ſie es ſelbſt wußten, und ſo, daß ſie von den erſten Wirkungen einer ſolchen unverſehens getroffen wurden, entſtehen zu laſſen. Allein eine Ordnung, welche die Noth geſtiftet, kann nicht von Dauer ſein, theils weil ſie nur für das nächſte Bedürfniß eingerichtet iſt, theils weil freie Weſen ſich einem ſie äußerlich zwingenden Mechanismus nur ſo lange unterwerfen werden, als ſie ihren Vortheil dabei finden, theils weil dieſer Mechanismus ſelbſt, durch welchen die Idee der Verfaſſung verwirklicht werden ſoll und welche von der Verfaſſung ſelbſt ganz verſchieden iſt, nach der Verſchiedenheit des Kulturgrades, des Charakters der Nation u. ſ. w. mannigfache Modificationen erleiden muß. Es läßt ſich alſo erwarten, daß vorerſt blos temporäre Verfaſſungen entſtehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in ſich tragen und, weil ſie urſprünglich nicht durch Vernunft, ſondern durch den Zwang der Umſtände geſtiftet ſind, früher oder ſpäter ſich auflöſen werden, da es natürlich iſt, daß ein Volk unter dem Drang der Umſtände manche Rechte erſt aufgiebt, die es nicht auf ewig veräußern kann und die es früher oder ſpäter zurückfordert, wo dann der Umſturz der Verfaſſung unvermeidlich und um ſo gewiſſer iſt, je vollkommener ſie in formeller Rückſicht ſein mag, weil, wenn dies der Fall iſt, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiß nicht freiwillig zurückgiebt, welches ſchon eine innere Schwäche der Verfaſſung beweiſen würde.“

„Allein,“ fährt Schelling fort, „wenn nun auch endlich eine wirklich rechtliche, nicht blos auf Unterdrückung gegründete Verfaſſung zu Stande kommt, ſo zeigt doch nicht nur die Erfahrung, ſondern es beweiſen auch triftige Gründe, daß ſelbſt das Beſtehen einer ſolchen Verfaſſung, welche für den einzelnen Staat die möglichſt vollkommene iſt, vom offenbarſten Zufall abhängig gemacht iſt. Die Trennung der drei

Grundgewalten wird, nach dem Vorbilde der Natur, welche ebenfalls kein in sich bestehendes System aufstellt, das nicht auf drei von einander unabhängige Kräfte gegründet ist, als unerlaßliche Bedingung der Recht- und Vernunftgemäßheit einer Verfassung angesehen, und sie ist es auch wirklich, dem Prinzipe nach. Allein in der Ausführung erweist sich dies Sicherungsmittel der Verfassung als höchst unzureichend und vom Zufall abhängig. Da nämlich die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberflächlich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem ganzen Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt in Händen haben. Nun darf aber Nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts geschieht, vom Zufall abhängen. Daß aber das Bestehen einer solchen Verfassung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, dessen Grund aber offenbar nicht in der Verfassung selbst liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt nothwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände giebt, in welchem Fall sie die executive Gewalt selbst ist, oder die man machtlos läßt, in welchem Fall ihre Wirkung vom bloßen Zufall abhängig, und im besten Fall, wenn nämlich das Volk sich auf ihre Seite schlägt, die Insurrection unvermeidlich ist, welche in einer guten Verfassung so unmöglich sein muß, als in einer Maschine."

Es ist daher, nach Schellings Meinung, an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen Staatsverfassung zu denken, ohne eine

Digitized by Google

über den einzelnen Staat hinausgehende Organiſation, eine Föderation aller Staaten, die ſich wechſelſeitig unter einander ihre Verfaſſung garantiren, welche allgemeine, wechſelſeitige Garantie aber wiederum nicht möglich iſt, ehe, erſtens, die Grundſätze der wahren Rechtsverfaſſung allgemein verbreitet ſind, ſo, daß alle einzelne Staaten nur ein Intereſſe haben, die Verfaſſung aller zu erhalten, und ehe, zweitens, dieſe Staaten ſich ebenſo wieder einem gemeinſchaftlichen Geſetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem ſie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, ſo, daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker unter einander ein allgemeiner Völkerareopag, zuſammengeſetzt aus Mitgliedern aller cultivirten Nationen, exiſtirt, welchem gegen jedes einzelne rebelliſche Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebote ſteht.

Allein hier ſtoßen wir auf ein ähnliches Bedenken, wie oben. Es iſt nämlich ſchlechthin nicht zu begreifen, wie eine ſolche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder ſich verbreitende Rechtsverfaſſung, durch welche dieſe aus dem Naturſtande, in welchem ſie bis dahin gegeneinander ſtanden, heraustreten, durch Freiheit zu realiſiren ſei, da doch dieſe eben in dem wechſelſeitigen Verhältniß der Staaten ihr verwegenſtes und uneingeſchränkteſtes Spiel treibt. Wir müſſen alſo auch hier, in dem Ganzen der allgemeinen Staatenverhältniſſe und ihrer Entwicklung, mit einem Worte, in der Geſchichte, wieder dasjenige Geſetz aufſuchen, nach welchem zu der Freiheit die Nothwendigkeit, zu dem rein ſubjectiven Spiel der Willkühr die objective Realität einer ordnenden Regel hinzutritt.

Den Charakter oder Begriff der Geſchichte beſtimmt Schelling durch folgende zwei Momente. Einmal, ſagt er,

kann von Geſchichte nur da die Rede ſein, wo ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen ſo realiſirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm zuſammenſtimmt. Was nach einer erkannten Regel geſchieht, periodiſch wiederkehrt, überhaupt ein Erfolg, der ſich a priori berechnen läßt, kann nicht als ein hiſtoriſches Object angeſehen werden. Wenn man daher von einer Naturgeſchichte ſpricht, ſo darf man dies nicht auf die einzelnen Naturobjecte beziehen (für dieſe giebt es nur eine Naturbeſchreibung), ſondern einzig und allein auf die Natur im Ganzen und Großen, indem man ſich nämlich vorſtellt, als ob die Natur, in ihren Productionen ſcheinbar frei, die ganze Mannigfaltigkeit derſelben durch ſtetige Abweichungen von einem urſprünglichen Originale allmälig hervorgebracht habe. Eine ſolche Geſchichte der hervorbringenden Natur würde alſo dieſe darſtellen als mit einer und derſelben Summe oder Proportion der Kräfte, welche ſie nie überſchreiten könnte, auf verſchiedene Weiſe ſchaltend; ſie würde in jenem Hervorbringen zwar eine gewiſſe Freiheit erblicken (inſofern wir nämlich die Richtungen der productiven Thätigkeit der Natur nicht a priori zu beſtimmen vermögen), aber doch zugleich auch Geſetzmäßigkeit, wegen der Eingeſchränktheit und Regelmäßigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebote ſtehenden Kräfte in ſie gelegt iſt. So belehrt uns alſo ſchon die Analogie der Naturgeſchichte, daß Geſchichte weder mit abſoluter Freiheit, noch mit abſoluter Geſetzmäßigkeit oder Nothwendigkeit beſtehen könne, ſondern daß vielmehr ihr Weſen in der Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit begründet ſei.

Das zweite Merkmal in dem Begriff der Geſchichte iſt dieſes, daß ein ſolches ſucceſſives Realiſiren eines Ideals (wie wir es oben als den einzigen Gegenſtand der Geſchichte

Digitized by Google

anerkannt haben), wo nur der Progreß als Ganzes, gleichſam für eine intellectuelle Anſchauung, dem Ideal Genüge thut, lediglich durch ſolche Weſen als möglich gedacht werden kann, welchen der Charakter einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum, eben dadurch, daß es dies iſt, das Ideal zu erreichen unfähig iſt, das Ideal aber, welches nothwendig ein beſtimmtes iſt, doch realiſirt werden muß. Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhört, daß alſo zwiſchen den auf einander folgenden Individuen Continuität und, wenn Das, was im Progreſſus der Geſchichte realiſirt werden ſoll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit Mögliches iſt, Tradition oder Ueberlieferung möglich ſei.

Dieſe zweite Beſtimmung, daß nämlich die Geſchichte die allmälige Realiſirung eines allgemeinen, unveränderlichen Ideals durch das bewußte Zuſammenwirken der Individuen ſei, weiſt uns abermals hin auf die Idee eines in dem geſchichtlichen Verlaufe enthaltenen Dualismus von Freiheit und Geſetzmäßigkeit, von bewußter That und bewußtloſem, d. h. vorausbeſtimmtem Geſchehen.

Ebendahin führt uns endlich auch eine Reflexion über den Zweck der Geſchichte. Dieſer iſt, wie wir ſchon oben geſehen haben, kein anderer, als: das allmälige Entſtehen einer weltbürgerlichen Verfaſſung. Alles Uebrige, was ſonſt gewöhnlich in die Geſchichte aufgenommen wird, der Fortgang der Künſte, der Wiſſenſchaften u. ſ. w., gehört eigentlich gar nicht in die Geſchichte oder dient doch in derſelben blos entweder als Document, oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künſten und Wiſſenſchaften hauptſächlich dadurch, daß ſie die Mittel, ſich gegenſeitig zu ſchaden, vervielfältigen und erhöhen, und eine

Digitized by Google

Menge anderer, vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen, den Fortschritt der Menschheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechtsverfassung zu beschleunigen. Daher können auch die Fortschritte des Menschengeschlechts weder nach der sittlichen Veredlung der Einzelnen (wofür es keinen allgemeinen Maßstab giebt), noch nach dem Fortschritt in Kunst und Wissenschaft (worin, in vieler Hinsicht, eher ein Rückschritt stattgefunden hat, wenn wir deren Standpunkt im Alterthum mit dem der Gegenwart vergleichen), sondern einzig und allein nach der allmäligen Annäherung der Menschheit zu dem ihr gesteckten Ziel, der Realisirung einer vollkommenen Rechtsverfassung, gemessen werden, ein Ziel, dessen endliche Erreichung jedoch weder aus der Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch, aus Gründen a priori, bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen sein wird.

Wie Dem aber auch sei, so steht doch so Viel fest, daß eine allgemeine Rechtsverfassung, wenn auch nur im Ideale, die höchste Aufgabe der Menschheit und der letzte Zweck aller Geschichte ist, denn die allgemeine Rechtsverfassung ist Bedingung der Freiheit, weil es ohne sie für die Freiheit keine Bürgschaft giebt. „Die Freiheit," sagt Schelling sehr treffend, „welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung garantirt ist, existirt nur precär und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche, einer nothwendigen Inconsequenz gemäß, im Allgemeinen geduldet wird, doch so, daß der Einzelne seiner Freiheit nie sicher ist. So soll es nicht sein. Die Freiheit soll keine Vergünstigung sein oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freiheit muß garantirt sein durch eine

Ordnung, welche so offen und so unveränderlich ist, wie die der Natur.“

Eben diese Idee aber einer streng geordneten Rechtsverfassung, als der nothwendigen Bürgschaft der Freiheit, verweist uns abermals auf die Frage, wie Freiheit und Nothwendigkeit zusammen bestehen können, denn die Rechtsverfassung selbst kann immer wieder nur durch Freiheit, durch die That des Menschen, und zwar nicht des einzelnen Menschen, sondern der ganzen Gattung zu Stande gebracht werden. Der Schauplatz der menschlichen Thaten aber, insofern sie sich auf die Gattung, auf die Menschheit im Ganzen beziehen, ist, wie wir sahen, die Geschichte. Es ergiebt sich auch aus dieser Betrachtung für die Geschichte das Problem: Wie kann durch die freien oder willkührlichen Handlungen der vielen einzelnen Individuen — welche Handlungen, eben als freie, durchaus in sich keinen Grund des Zusammenstimmens zu einer objectiven Einheit und Gesetzmäßigkeit enthalten — dennoch eine solche Gesetzmäßigkeit, ein geregelter Verlauf der Geschichte und eine objective Ordnung des Ganzen realisirt werden? Wie kann die Menschheit, während jedes einzelne Glied derselben mit vollkommner subjectiver Freiheit seinen Weg verfolgt und also kein Einziger der Uebereinstimmung des Andern mit seinen Zwecken und Handlungen versichert ist, dennoch im Ganzen einen festen, streng geordneten Plan verfolgen, wie es nothwendig ist, wenn die Geschichte der Menschheit nicht entweder ein bloßes Spiel subjectiver Willkühr, oder ein todter, starrer Mechanismus sein soll?

Die Auflösung dieses Problems erfolgt durch die Idee eines über den beiden Gegensätzen, der Freiheit und der Nothwendigkeit, dem Subjectiven und dem Objectiven, Stehenden und sie in sich zur absoluten Identität Ausglei-

Digitized by Google

chenden. Dieſes abſolut Identiſche kann, eben als das abſolut Einfache, nicht Gegenſtand des Wiſſens, ſondern nur des Glaubens, d. h. des ewigen Vorausſetzens im Handeln ſein. Die Spur ſeines Waltens finden wir in der Geſetzmäßigkeit, welche, als das Gewebe einer unbekannten Hand, durch das freie Spiel der Willkühr in der Geſchichte ſich hindurchzieht. Wir nennen dies Walten des Abſoluten in der Geſchichte die Vorſehung.

„Es giebt," ſagt Schelling, „drei verſchiedene Syſteme oder Geſichtspunkte der Geſchichtsbetrachtung. Richtet ſich unſre Reflexion nur auf das Bewußtloſe oder Objective in allem Handeln, ſo müſſen wir alle freie Handlungen, alſo auch die ganze Geſchichte, als ſchlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewußte, ſondern durch eine völlig blinde Vorherbeſtimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schickſals ausgedrückt wird, welches das Syſtem des Fatalismus iſt. Richtet ſich die Reflexion allein auf das Subjective, willkührlich Beſtimmende, ſo entſteht ein Syſtem der Irreligion und des Atheismus, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Geſetz und keine Nothwendigkeit ſei. Erhebt ſich aber die Reflexion bis zu jenem Abſoluten, was der gemeinſchaftliche Grund der Harmonie zwiſchen der Freiheit und dem Intelligenten iſt, ſo entſteht uns das Syſtem der Vorſehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Worts."

Schelling unterſcheidet dieſen Begriff der Vorſehung aufs Strengſte von der Idee einer moraliſchen Weltordnung, wie ſie z. B. Fichte aufgeſtellt hatte. Bei dieſer Letztern nämlich denken wir uns ein bewußtes Zuſammenſtimmen aller Individuen, vermöge der idealen Freiheit ihres Willens oder ihrer Vernunft, in einem und demſelben moraliſchen Zwecke; die moraliſche Weltordnung beruht alſo

Digitized by Google

weſentlich auf der Freiheit der Einzelnen; ſie iſt keine höhere Macht, welche die bewußte That des Individuums mit unbewußter, geheimer Gewalt in voraus beſtimmten Bahnen lenke; es fehlt ihr das eine, weſentliche Grundmoment, das Moment der objectiven Nothwendigkeit und Geſetzmäßigkeit; ſie iſt, mit einem Worte, eine bloße Idee oder ein bloßes Ideal der freien praktiſchen Vernunft. Dieſe Idee der moraliſchen Weltordnung ſtellt alſo nur das Problem ſelbſt dar, als eine Forderung, welche die praktiſche Vernunft an ſich und Andre ſtellt; die freien Handlungen der Menſchen ſollen zu einem harmoniſchen Ganzen zuſammenſtimmen; die Idee der Vorſehung dagegen löſt das Problem auf; ſie giebt an, wie dieſe Einſtimmung wirklich erreicht werde, nämlich, durch das Walten eines höhern Prinzips in der Geſchichte, des Abſoluten.

Schelling entwickelt und beſtimmt dieſen Begriff der Vorſehung weiter in den folgenden Sätzen:

„Wenn nun aber jenes Abſolute, welches überall nur ſich offenbaren kann, in der Geſchichte wirklich und vollſtändig ſich geoffenbart hätte oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freiheit geſchehen. Dieſe vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollſtändig zuſammenträfe. Wäre aber je ein ſolches Zuſammentreffen, d. h. wäre die abſolute Syntheſis je vollſtändig entwickelt, ſo würden wir einſehen, daß Alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geſchichte geſchehen iſt, in dieſem Ganzen geſetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich ſie frei zu ſein ſchienen, doch nothwendig waren, eben um dieſes Ganze hervorzubringen. Der Gegenſatz zwiſchen der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit iſt nothwendig ein unendlicher, denn, wäre er je aufgehoben, ſo wäre auch die Erſcheinung

Digitized by Google

der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns alſo keine Zeit denken, in welcher ſich die abſolute Syntheſis, d. h., wenn wir uns empiriſch ausdrücken, der Plan der Vorſehung entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geſchichte als ein Schauſpiel denken, in welchem Jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken ſeine Rolle ſpielt, ſo läßt ſich eine vernünftige Entwicklung dieſes verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es ein Geiſt iſt, der in Allen dichtet, und daß der Dichter, deſſen bloße Bruchſtücke (disjecti membra poëtae) die einzelnen Schauſpieler ſind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen ſchon zum Voraus ſo in Harmonie geſetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von ſeinem Drama, ſo wären wir nur die Schauſpieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Iſt er nicht, unabhängig von uns, ſondern offenbart und enthüllt er ſich nur ſucceſſiv durch das Spiel unſerer Freiheit ſelbſt, ſo ſind wir Mitdichter des Ganzen und Selbſterfinder der beſondern Rolle, die wir ſpielen. Der letzte Grund der Harmonie zwiſchen der Freiheit und dem Objectiven (Geſetzmäßigen) kann alſo nie vollſtändig objectiv werden, wenn die Erſcheinung der Freiheit beſtehen ſoll. Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Abſolute, d. h. ihr Handeln iſt ſelbſt abſolut, inſofern weder frei, noch unfrei und ebendeswegen auch nothwendig. Aber, wenn nun die Intelligenz aus dem abſoluten Zuſtand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher ſich Nichts unterſcheiden läßt, heraustritt und ſich ihrer bewußt wird, welches dadurch geſchieht, daß ihr Handeln ihr objectiv wird, übergeht in die objective Welt, ſo trennt ſich das Freie und Nothwendige in demſelben. Frei iſt es nur als innere Erſcheinung, und darum ſind wir und

glauben wir innerlich immer frei zu sein, obgleich die Erscheinung unserer Freiheit, oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die objective Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt, wie jede andere Begebenheit.“

Hieraus ergiebt sich nun der wahre Begriff der Geschichte, den Schelling so ausspricht:

„Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein Das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortwährenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Es kommt Alles darauf an, daß man jene Alternative einsehe. Ist Gott, d. h. ist die objective Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, oder, was dasselbe ist, das vollständige Zusammentreffen des Freien mit dem Bewußtlosen, so kann Nichts anders sein, als es ist. Aber die objective Welt ist es ja nicht. Oder ist sie etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes? Ist nun die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Synthesis eine unendliche und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das, zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung, in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen Beiden ist.

Digitized by Google

Es giebt drei Perioden jener Offenbarung des Absoluten, also auch drei Perioden der Geschichte.

„Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos, auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkühr zwingt, einem Naturplan zu dienen und so allmälig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbei führt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkühr, in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst die Völker allgemein unter einander verband und, was bisher von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos und selbst wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst

Digitized by Google

der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische, noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo Das, was in der frühern als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln, und offenbar werden wird, daß selbst Das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war.

Wann diese Periode sein werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.''

Wir stellen dieser Deduction der Geschichte und ihrer Perioden, wie sie Schelling in dem ,,System des Idealismus'' entwickelt, sogleich die andere gegenüber, welche sich in dessen Schrift ,,über die Methode des akademischen Studiums'' findet. Schelling bezieht sich zwar in dieser letztern ausdrücklich auf jene erstere, allein nichtsdestoweniger sind beide in mehr als einer Hinsicht verschieden. In der spätern Bearbeitung nämlich stellt Schelling die drei Perioden der Geschichte folgendermaßen dar:

,,Die ewige Nothwendigkeit,'' sagt er, ,,offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. So in der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt, deren Geschichte ebendeswegen, im Ganzen genommen, als die tragische Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem

Digitized by Google

allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewußtsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldne Zeitalter. Das Bewußtsein darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampfe hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wieder herstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universums die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist."

In dieser Deduction der Geschichte haben nicht allein die beiden ersten Perioden ihre Stellung vertauscht, indem hier die Periode der Natur auf die des Schicksals folgt, während sie in der frühern Darstellung ihr vorausging, sondern es wird auch die dritte Periode, die der Vorsehung, welche dort als noch nicht eingetreten, sondern als erst zukünftig geschildert ward, hier als mindestens eingeleitet, nämlich durch den Eintritt des Christenthums in die Welt, betrachtet.

Sodann müssen wir noch bemerken, daß Schelling in der zuletzt genannten Schrift die Geschichte überhaupt nicht sowohl als die bloße Bestätigung oder Verwirklichung der Rechts- und Staatsideen faßt, sondern als die allgemeinste und höchste Darstellung der Offenbarung des Absoluten, namentlich im Christenthum, daher der Charakter der Geschichte hier mehr ein religiöser und speziell christlicher, weniger ein praktischer ist, als dort Wir werden daher

Digitized by Google

bei der Betrachtung der von Schelling in der Schrift über das akademiſche Studium niedergelegten Anſichten über das Chriſtenthum auch auf die Geſchichte, als die Darſtellung des Chriſtenthums in ſeiner nothwendigen Entwicklung, zurückkommen. Für jetzt führen wir nur noch einige Stellen aus jener Schrift an, welche über das Prinzip und die Methode der Geſchichte und der Geſchichtsſchreibung im Allgemeinen handeln.

Schelling giebt als höchſtes Prinzip der Geſchichte auch hier Das an, daß man die Geſchichte weder als eine Reihe zufälliger Begebenheiten, noch als blos empiriſche Nothwendigkeit betrachten dürfe, ſondern daß man vielmehr erkennen müſſe, wie die Geſchichte aus einer ewigen Einheit komme und ihre Wurzel ebenſo im Abſoluten habe, wie die Natur oder irgend ein andrer Gegenſtand des Wiſſens. „Die Geſchichte," ſagt er, „iſt inſofern die höhere Potenz der Natur, als ſie im Idealen ausdrückt, was dieſe im Realen; dem Weſen nach aber iſt ebendeswegen Daſſelbe in Beiden, nur verändert durch die Beſtimmung oder Potenz, unter der es geſetzt iſt. Könnte in Beiden das reine Anſich erblickt werden, ſo würden wir Daſſelbe, was in der Geſchichte ideal, in der Natur real vorgebildet erblicken."

„Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen," heißt es an einer andern Stelle, „findet der gemeine Verſtand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was iſt denn dieſes oder jenes Individuum Andres, als eben Das, welches dieſe oder jene beſtimmte Handlung ausgeführt hat? Einen andern Begriff giebt es von ihm nicht; war alſo die Handlung nothwendig, ſo war es auch das Individuum. Was ſelbſt von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei und demnach als objectiv zufällig in allem Handeln erſcheinen kann, iſt blos,

Digitized by Google

daß das Individuum von Dem, was vorherbestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu seiner That macht; übrigens aber und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit.

Die empirische Nothwendigkeit ist nichts Anders, als eine Art, die Zufälligkeit durch ein Zurückschieben der Nothwendigkeit ins Unendliche zu verlängern. Wenn wir diese Art der Nothwendigkeit in der Natur nur für die Erscheinung gelten lassen, wie vielmehr in der Geschichte? Wer, von höherem Sinn, wird sich bereden, daß Begebenheiten, wie die Ausbildung des Christenthums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und so viele andere große Ereignisse, ihren wahren Grund in dem empirischen Ursachen gehabt haben, die man gewöhnlich dafür ausgiebt? Und wenn diese wirklich obwalteten, so sind sie in dieser Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge."

Schelling unterscheidet die eigentliche Construction der Geschichte von der Geschichtsschreibung, und, indem er die Erstere für die Philosophie in Anspruch nimmt, betrachtet er die Letztere unter dem Gesichtspunkte einer empirischen Wissenschaft, ohne jedoch ihren höheren Zweck, den einer Darstellung des Idealen in dem Empirischgegebenen, aus dem Auge zu setzen. „Der empirische Standpunkt der Geschichte," sagt er, „hat wieder zwei Seiten, die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen, welche Sache des Geschichtsforschers ist, der von dem Historiker, als solchem, nur die eine Seite repräsentirt, die der Verbindung des empirischen Stoffs nach einer Verstandesidentität oder, weil die Letztere nicht in den Begebenheiten an und für sich selbst liegen kann, indem diese empirisch vielmehr zufällig und nicht harmonisch erscheinen, der Anord-

Digitized by Google

nung nach einem durch das Subject entworfenen Zweck, der insofern didaktisch oder politisch ist. Diese Behandlung der Geschichte in ganz bestimmter, nicht allgemeiner Absicht ist, was, der von den Alten festgesetzten Bedeutung zufolge, die pragmatische heißt. So ist Polybius, der sich über diesen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatisch wegen der ganz bestimmten, auf die Technik des Kriegs gerichteten Absicht seiner Geschichtsbücher; so Tacitus, weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römischen Staats die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darstellt.

Die Modernen sind geneigt, den pragmatischen Geist für das Höchste in der Historie zu halten und zieren sich selbst untereinander mit dem Prädicat desselben, als mit dem größten Lobe. Aber eben wegen ihrer subjectiven Abhängigkeit wird Niemand, der Sinn hat, die Darstellungen der beiden angeführten Geschichtschreiber in den ersten Rang der Historie setzen. Bei den Deutschen hat es nun überdies mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandtniß, wie bei dem Famulus in Goethes Faust: „Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigener Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln.“ In Griechenland ergriffen die erhabensten, gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben. Herodotus ist ein wahrhaft Homerischer Kopf, im Thucydides concentrirt sich die ganze Bildung des Perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung. In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie wird, wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere, im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt anthut, Verstand zu haben und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten

Digitized by Google

und Völker nach beſchränkten Anſichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, dieſen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen zu ſchätzen und überhaupt einen ſo viel möglich gemeinen Maßſtab an alles Erhabene zu legen, oder wenn er auf der andern Seite den hiſtoriſchen Pragmatismus darin ſucht, ſich ſelbſt durch Räſonniren über die Begebenheiten oder Ausſchmücken des Stoffs mit leeren rhetoriſchen Floskeln geltend zu machen, z. B. von den beſtändigen Fortſchritten der Menſchheit und wie wir's denn zuletzt ſo herrlich weit gebracht.

Auch Kants Plan einer Geſchichte im weltbürgerlichen Sinn beabſichtigt eine bloße Verſtandesgeſetzmäßigkeit im Ganzen derſelben, die nur höher, nämlich in der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur, geſucht wird, durch welche aus dem Krieg der Friede, zuletzt ſogar der ewige, und aus vielen andern Verirrungen endlich die ächte Rechtsverfaſſung entſtehen ſoll. Allein dieſer Plan der Natur iſt ſelbſt nur der empiriſche Wiederſchein der wahren Nothwendigkeit, ſo wie die Abſicht einer darnach geordneten Geſchichte nicht ſowohl eine weltbürgerliche, als eine bürgerliche heißen müßte, den Fortgang nämlich der Menſchheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter ſich und dieſes ſonach überhaupt als die höchſten Früchte des Menſchenlebens und ſeiner Anſtrengungen darzuſtellen.“

Der dritte und allein richtige Standpunkt der Geſchichtsſchreibung iſt der Standpunkt der hiſtoriſchen Kunſt, denn die Kunſt iſt es, wodurch die Geſchichte, indem ſie Wiſſenſchaft des Wirklichen als ſolchen iſt, zugleich über Daſſelbe hinaus, auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wiſſenſchaft ſteht. „Erſt dann,“ ſagt Schelling, „erhält die Geſchichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empiriſchen Urſachen, indem ſie den Ver-

Digitized by Google

ſtand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erſcheinung einer höhern Nothwendigkeit gebraucht werden. In ſolcher Darſtellung kann die Geſchichte die Wirkung des größten und erſtaunenswürdigſten Dramas nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiſte gedichtet ſein kann.“

Wie ſoll nun aber der Hiſtoriker dieſe Darſtellung der höheren Nothwendigkeit in der ſcheinbaren Zufälligkeit empiriſcher Begebenheiten zu Stande bringen? „Er ſoll,“ ſo will Schelling, „wahrhaft weder auf dem religiöſen noch auf dem philoſophiſchen Standpunkt ſtehen. Er wird demnach auch jene Identität der Freiheit und Nothwendigkeit in dem Sinne darſtellen müſſen, wie ſie vom Geſichtspunkt des Wirklichen aus erſcheint, den er auf keine Weiſe verlaſſen darf. Von dieſem aus aber iſt ſie nur als unbegriffene und ganz objective Identität erkennbar, als *Schickſal*.

Die Meinung iſt nicht, daß der Geſchichtſchreiber das Schickſal im Munde führe, ſondern daß es durch die Objectivität ſeiner Darſtellung von ſelbſt und ohne Zuthun erſcheine. Durch die Geſchichtsbücher des Herodotus gehen Verhängniß und Vergeltung als unſichtbare, überall waltende Gottheiten; in dem höheren und völlig unabhängigen Styl des Thucydides, der ſich ſchon durch die Einführung der Reden dramatiſch zeigt, iſt jene höhere Einheit in der Form ausgedrückt und ganz bis zur äußeren Erſcheinung gebracht.“

In der Anweiſung, welche Schelling für das Studium der Geſchichte giebt, hebt er beſonders den Einfluß eines kräftigen *öffentlichen* und *nationalen Lebens* für die Geſchichtsſchreibung hervor. So ſagt er unter Andrem:

„Wer ſich zum hiſtoriſchen Künſtler bilden will, halte ſich einzig an die großen Muſter der Alten, welche, nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder

Digitized by Google

erreicht werden konnten. Wenn wir von Gibbon abſehen, deſſen Werk die umfaſſende Conception und die ganze Macht des großen Wendepunktes der neueren Zeit für ſich hat, obgleich er nur Redner nicht Geſchichtſchreiber iſt, exiſtiren blos wahrhaft nationelle Hiſtoriker, unter denen die ſpätere Zeit nur Machiavelli und Joh. Müller nennen wird. Aber überhaupt Alles, was Wiſſenſchaft und Kunſt, was ein erfahrungsreiches und öffentliches Leben vermögen, muß dazu beitragen, den Hiſtoriker zu bilden.''

Als den Gegenſtand der Geſchichte im engern Sinne (alſo nicht mehr, wie früher, als höchſten, ja einzigen Endzweck derſelben) beſtimmt Schelling in der angeführten Schrift die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des Staats.

Die Idee des Staats kann nicht aus der Erfahrung genommen werden, da dieſe hier vielmehr ſelbſt erſt nach Ideen geſchaffen werden und der Staat als Kunſtwerk erſcheinen ſoll.

Für eine ſolche ächte, aus Ideen geführte Conſtruction des Staats ſtellt Schelling als einziges Muſter die Republik Platos auf. Ueberhaupt ſcheint Schelling die Anſicht zu hegen, daß der wahre Begriff des Staats nur im Alterthume ſeine Realiſirung gefunden habe und daß die moderne Zeit ſich nicht zu demſelben zu erheben vermöge. ,,Die wiſſenſchaftliche Conſtruction des Staats,'' ſagt er, ,,würde, was das innere Leben deſſelben betrifft, kein entſprechendes hiſtoriſches Element in den ſpätern Zeiten finden. Das Privatleben hat ſich von dem öffentlichen getrennt und, da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geiſtes von dem einzelnen Leben dieſes als die rein endliche Seite des Staats und völlig todt zurückgeblieben iſt, ſo iſt auf die Geſetzmäßigkeit, die in ihm herrſcht, durchaus keine

Digitized by Google

Anwendung von Ideen und höchstens die eines mechanischen Scharfsinns möglich, um die empirischen Gründe derselben in einzelnen Fällen darzuthun oder streitige Fälle nach jenen zu entscheiden. Was allein von dieser Wissenschaft einer universellen historischen Ansicht fähig sein möchte, ist die Form des öffentlichen Lebens, in wiefern diese aus dem Gegensatze der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Nothwendigkeit hat.“

Dieser Gegensatz des antiken und des modernen Staats stellt sich nun nach Schelling in folgenden Momenten dar:

Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit kann in einer doppelten Gestalt erscheinen, einer realen und einer idealen. Die vollkommene Erscheinung jener Harmonie im Realen ist der Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut Eins, sobald Alles, was nothwendig ist, zugleich frei, alles frei Geschehende zugleich nothwendig ist. In dieser realen und vollkommnen Form existirte der Staat aber nur in der alten Welt. Indem, mit dem Verfall dieser Welt, auch die objective Harmonie des öffentlichen Lebens verschwand, mußte dieselbe durch das subjective Leben in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der griechische Staat kannte keine Kirche, weil er als der absolute Staat beide Seiten, das Reale und das Ideale, in ungetrennter Einheit in sich begriff. Die Mysterien selbst waren nur ein Zweig des öffentlichen Lebens.

In dem realen, d. h. dem antiken Staate existirte die Einheit in der Vielheit so, daß sie völlig Eins mit ihr war; im modernen Staate herrscht die Einheit über die Vielheit, aber nicht in absoluter, sondern blos in abstracter Gestalt, d. h. auf äußerliche, mechanische Weise, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist.

Digitized by Google

Dadurch mußte nun wieder die Vielheit oder Menge ganz in Einzelheiten zerfallen und aufhören, Werkzeug des Allgemeinen zu sein.

In dem antiken Staat war die Vielheit selbst wieder zu einer abgeschlossenen Welt (im Sclavenstand) organisirt, als die in sich bestehende reale Seite des Staats, während aus dem gleichen Grunde die Freien in dem reinen Aether eines idealen Lebens sich bewegten. Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung, wie die alte die der reinen Sonderung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sclaverei mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freies Bestehen der Einen oder Andern hervorgebracht. Die Entgegensetzung der Einheit und der Vielheit machte in dem Staat die Mittler nothwendig, die aber in dieser Mitte von Herrschen und Beherrschtsein zu keiner absoluten Welt sich ausbildeten und nur in der Entgegensetzung waren, niemals aber eine unabhängige, ihnen eigenthümlich inwohnende und wesentliche Realität erlangten.

Was unter diesen „Mittlern" zu verstehen sei, hat Schelling nicht deutlicher ausgesprochen; aller Wahrscheinlichkeit nach meint er den Adel.

An den bisherigen Versuchen einer naturrechtlichen Construction des Staats tadelt Schelling den Mangel positiver Veranstaltungen für die Energie, die rhythmische Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens, überhaupt den Mangel eines positiven, wahrhaft philosophischen Begriffs vom Staate, als einem absoluten Organismus, der nicht um gewisser Zwecke willen (als Bedingung der allgemeinen Glückseligkeit, oder der Befriedigung socialer Triebe, oder der Sicherung der Freiheit aller Einzelnen ꝛc.), sondern einzig und allein um seiner selbst willen, als Selbstzweck existire.

Digitized by Google

Dies ſind diejenigen Abſchnitte der Philoſophie Schellings, welche ſich einigermaßen auf dem Boden der Wirklichkeit, der geſellſchaftlichen Intereſſen bewegen. Die weiteren Entwicklungen ſeiner geſchichts- und kulturphiloſophiſchen Ideen, wie ſie in Deſſen ſpäteren Schriften enthalten ſind, verlaſſen dieſen Boden immer mehr und ziehen ſich in das metaphyſiſche Gebiet der Religion zurück. Ebendarum aber hängen dieſelben aufs Engſte zuſammen mit den Fort- und Umbildungen des Syſtems ſelbſt; wir können ſie daher nicht wohl darſtellen, ohne zugleich dieſe Letztern in Betracht zu ziehen und zu dem Ende auf das Prinzip der Schellingſchen Philoſophie im Allgemeinen, das Verhältniß des Endlichen zu dem Abſoluten, zurückzukommen. Bevor wir jedoch dies thun, wollen wir noch in einem kurzen Abriſſe die Ideen Schellings über die Kunſt darſtellen.

Wir beginnen mit der Erklärung, welche Schelling in ſeinem „Syſtem des Idealismus" von dem Weſen der Kunſt giebt.

Das Kunſtproduct, heißt es daſelbſt, iſt das Gegenſtück des Naturproductes. Wie bei dieſem Letztern die bewußtloſe Thätigkeit der Natur ſich unſrer Anſchauung als eine bewußte darſtellt (was die Teleologie mit einem unrichtigen Ausdrucke als ein Schaffen der Natur nach Zwecken bezeichnet), ſo geht, umgekehrt, in der Kunſtproduction die bewußte Thätigkeit des producirenden Ich über in ein bewußtloſes Object, das Product. Mit anderen Worten: Die Natur fängt bewußtlos an und endet bewußt; — ihre Production iſt nicht zweckmäßig, wohl aber das Product. Das Ich dagegen in der Kunſtproduction muß mit Bewußtſein, ſubjectiv, anfangen, und im Bewußtloſen oder objectiv enden; das Ich iſt bewußt der Production nach, bewußtlos in Anſehung des Products.

Digitized by Google

Auf der andern Seite besteht auch ein Gegensatz, aber zugleich eine gewisse Analogie zwischen dem Kunstproduct und dem Freiheitsproduct oder dem freien Handeln des Menschen. Auch bei diesem nämlich kommt, wie wir sahen, zu dem Bewußtsein oder dem freien Willen des Menschen etwas Bewußtloses, eine äußere Nothwendigkeit hinzu, welche die subjective Willensthätigkeit zu bestimmten, objectiven Aeußerungen oder Bildungen leitet. Allein der Unterschied ist der, daß im freien Handeln die Identität dieser beiden Thätigkeiten, der bewußten und bewußtlosen, der subjectiven Willensthätigkeit des Menschen und der objectiven Macht der Nothwendigkeit, aufgehoben sein muß, eben damit das Handeln als frei erscheine. Die beiden Thätigkeiten können im Handeln nie absolut werden, und das Object des freien Handelns ist daher nothwendig ein unendliches, nie vollständig realisirbares. Die Kunstproduction dagegen bringt eine solche absolute Identität des Bewußtlosen und des Bewußten, des Objectiven und des Subjectiven wirklich hervor; sie ist eben darum kein freies Handeln, wenigstens nicht in allen ihren Momenten, sondern nur einem Theile nach, d. h. der Künstler ist zwar frei, seiner schaffenden Thätigkeit sich bewußt im Acte des Producirens, allein er gelangt eben in diesem Produciren an einen Punkt, wo seine Freiheit, seine bewußte Absicht des Producirens und somit das Produciren selbst aufhört, wo es ihm unmöglich wird, weiter zu produciren. Aller Trieb des Producirens steht mit der Vollendung des Products still; alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst, der Künstler schaut sich selbst, seine eigne, freie Thätigkeit in dem Kunstproduct an; er fühlt sich befriedigt, überrascht, beglückt; denn, weil in dem Product die Production, also auch die freie Thätigkeit, absolut endet, so schreibt der Künstler das Product selbst

Digitized by Google

nicht dieſer ſeiner Thätigkeit zu, ſondern betrachtet es gleichſam als freiwillige Gunſt einer höhern Natur, die das Unmögliche durch ihn möglich gemacht hat.

„Dieſes unveränderlich Identiſche," ſagt Schelling, „was zu keinem Bewußtſein gelangen kann und nur aus dem Product widerſtrahlt, iſt für das Producirende eben Das, was für das Handelnde das Schickſal iſt, d. h. eine dunkle, unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete oder das Objective hinzubringt. Wie jene Macht, welche durch unſer freies Handeln, ohne unſer Wiſſen und ſelbſt wider unſern Willen, nicht vorgeſtellte Zwecke realiſirt, Schickſal genannt wird, ſo wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freiheit, und gewiſſermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig ſich flieht, was in jener Production vereinigt iſt, zu dem Bewußten das Objective hinzubringt, mit dem dunklen Begiff des Genies bezeichnet.

Daß alle äſthetiſche Production auf einem Gegenſatz von Thätigkeiten beruhe, läßt ſich ſchon aus der Ausſage der Künſtler, daß ſie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkührlich getrieben werden, daß ſie durch die Production derſelben nur einen unwiderſtehlichen Trieb der Natur befriedigen, mit Recht ſchließen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerſpruche ausgeht, ſo, daß durch den Widerſpruch die freie Thätigkeit unwillkührlich erzeugt wird, ſo muß auch der künſtleriſche Trieb aus einem ſolchen Trieb eines ſolchen innern Widerſpruchs hervorgehen. Dieſer Widerſpruch aber, da er den ganzen Menſchen mit allen ſeinen Kräften in Bewegung ſetzt, iſt ohne Zweifel ein Widerſpruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel ſeines ganzen Daſeins angreift. Es iſt gleichſam, als ob in den ſeltenen Menſchen, welche vor andern Künſtler ſind im höchſten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identiſche, auf welches alles Daſein aufge-

Digitized by Google

tragen ist, seine Hülle, mit der es sich in andern umgiebt, abgelegt habe und so, wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenso auch unmittelbar auf Alles zurückwirke. Es kann also nur der Widerspruch zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen im freien Handeln sein, welcher den künstlerischen Trieb in Bewegung setzt, so wie es hinwiederum nur der Kunst gegeben sein kann, unser unendliches Streben zu befriedigen und auch den letzten und äußersten Widerspruch in uns aufzulösen.

So wie die ästhetische Production ausgeht vom Gefühl eines scheinbar unauflöslichen Widerspruchs, eben so endet sie, nach dem Bekenntniß aller Künstler und Aller, die ihre Begeisterung theilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und, daß dieses Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung ist, beweist schon, daß der Künstler die vollständige Auflösung des Widerspruchs, die er in seinem Kunstwerk erblickt, nicht sich selbst, sondern einer freiwilligen Gunst der Natur zuschreibt, die, so unerbittlich sie ihn in Widerspruch mit sich selbst setzte, ebenso gnädig den Schmerz dieses Widerspruchs von ihm hinwegnimmt. Denn, so wie der Künstler unwillkührlich und selbst mit innerem Widerstreben zur Production getrieben wird, ebenso kommt auch das Objective zu seiner Production ohne sein Zuthun, d. h. selbst objectiv, hinzu. Der Künstler scheint, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung Dessen, was das eigentliche Objective in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern Menschen absondert und ihn Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht und deren Sinn unendlich ist. Da nun jenes absolute Zusammentreffen der beiden sich fliehenden Thätigkeiten schlechthin nicht weiter erklärbar, sondern blos eine Erscheinung ist, die, obschon

Digitized by Google

unbegreiflich, doch nicht geleugnet werden kann, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte."

Wie wir oben gesehen haben, beruht die Kunst auf der Vereinigung zweier verschiedener Thätigkeiten. Die eine dieser Thätigkeiten, die bewußte, ist Das, was insgemein Kunst genannt wird, was aber nur der eine Theil derselben ist, nämlich Dasjenige in ihr, was mit Bewußtsein, Ueberlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Ueberlieferung und durch eigne Uebung erreicht werden kann. Das andre Moment dagegen ist ein Bewußtloses, nicht zu Erlernendes, nicht durch Uebung oder sonst wie Anzueignendes, sondern nur als freie Gunst der Natur Angebornes; man kann es mit einem Worte die Poesie in der Kunst nennen.

Keiner dieser beiden Theile hat ohne den andern Werth; nur in ihrer Vereinigung bringen sie das Höchste hervor. Die Poesie, obgleich sie allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, ist doch in ihrer Ausübung so fest an den Fleiß und die Ueberlegung geknüpft, daß sie ohne die Kunst nur gleichsam todte Producte hervorbringt, an welchen kein menschlicher Verstand sich ergötzen kann und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urtheil und selbst die Anschauung von sich zurückstoßen. Es läßt sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daß Kunst ohne Poesie, als daß Poesie ohne Kunst Etwas zu leisten vermöge, theils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poesie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen großer Meister den ursprünglichen Mangel an objectiver Kraft einigermaßen zu ersetzen im Stande ist,

Digitized by Google

obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poeſie entſtehen kann, der an ſeiner Oberflächlichkeit, im Gegenſatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künſtler, obwohl er mit der größten Beſonnenheit arbeitet, unwillkührlich in ſein Werk legt und welche weder er, noch irgend ein Anderer ganz zu durchdringen vermag, ſo wie an vielen andern Merkmalen, z. B. dem großen Werth, den er auf das blos Mechaniſche der Kunſt legt, an der Armuth der Form, in welcher er ſich bewegt u. ſ. w., leicht unterſcheidbar iſt.

Da ſomit weder durch Kunſt allein noch durch Poeſie allein etwas Vollendetes erreicht wird, ſo kann dies nur geſchehen durch das Genie, welches nicht eine dieſer beiden Thätigkeiten, ſondern über beiden iſt, als die urſprüngliche und abſolute Identität beider.

Das Genie iſt dadurch von allem Anderem, was blos Talent oder Geſchicklichkeit iſt, abgeſondert, daß durch daſſelbe ein Widerſpruch aufgelöſt wird, der abſolut und ſonſt durch nichts Anders auflösbar iſt. In Allem, auch dem gemeinſten und alltäglichſten Produciren, wirkt mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtloſe zuſammen; aber nur ein Produciren, deſſen Bedingung ein unendlicher Gegenſatz beider Thätigkeiten war, iſt ein äſthetiſches und nur durch Genie mögliches.

Das Weſen und der Charakter des Kunſtproducts, als einer Schöpfung des Genies, läßt ſich hiernach durch drei Merkmale beſtimmen:

1) Der Grundcharakter des Kunſtwerks iſt: bewußtloſe Unendlichkeit.

2) Der äußere Ausdruck des Kunſtwerks iſt der Ausdruck der Ruhe.

3) Aus der Vereinigung dieſer beiden Merkmale entſpringt das wahre Weſen des Kunſtwerks, die Schönheit.

Die weitere Entwicklung dieſer Definitionen iſt in den folgenden Sätzen enthalten:

„1) Das Kunſtwerk reflectirt uns die Identität der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit. Aber der Gegenſatz dieſer Beiden iſt ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zuthun der Freiheit. Der Grundcharakter des Kunſtwerks iſt alſo eine bewußtloſe Unendlichkeit. Der Künſtler ſcheint in ſeinem Werk, außer Dem, was er mit offenbarer Abſicht darein gelegt hat, inſtinctmäßig gleichſam eine Unendlichkeit dargeſtellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verſtand fähig iſt. Um Dies uns durch ein Beiſpiel deutlich zu machen, ſo iſt die griechiſche Mythologie, von der es unleugbar iſt, daß ſie einen unendlichen Sinn und Symbole für alle Ideen in ſich ſchließt, unter einem Volk und auf eine Weiſe entſtanden, welche beide eine durchgängige Abſichtlichkeit in der Erfindung und in der Harmonie, mit der Alles zu Einem großen Ganzen vereinigt iſt, unmöglich annehmen laſſen. So iſt es mit jedem wahren Kunſtwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Abſichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig iſt, wobei man doch nie ſagen kann, ob dieſe Unendlichkeit im Künſtler ſelbſt gelegen habe, oder blos im Kunſtwerke liege. Dagegen in dem Product, welches den Charakter des Kunſtwerks nur heuchelt, Abſicht und Regel an der Oberfläche liegen und ſo beſchränkt und eingeengt erſcheinen, daß das Product nichts Anders, als der getreue Abdruck der bewußten Thätigkeit des Künſtlers und durchaus nur ein Object für die Reflexion, nicht aber für die Anſchauung iſt, welche im Angeſchauten ſich zu vertiefen liebt und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

2) Jede äſthetiſche Production geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerſpruchs, alſo muß auch das Ge-

Digitized by Google

fühl, das die Vollendung des Kunstproducts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung sein, und dieses Gefühl muß auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe und der stillen Größe, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzes oder der Freude ausgedrückt werden soll.

3) Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in jedem freien Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Aber das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunstwerkes, welcher die beiden vorhergehenden in sich begreift, ist also die Schönheit und ohne Schönheit ist kein Kunstwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunstwerke giebt, und Schönheit und Erhabenheit in gewisser Rücksicht sich entgegengesetzt sind, indem eine Naturscene z. B. schön sein kann, ohne deshalb erhaben zu sein und umgekehrt, so ist doch der Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit ein solcher, der nur in Ansehung des Objects, nicht aber in Ansehung des Subjects der Anschauung stattfindet, indem der Unterschied des schönen und erhabenen Kunstwerks nur darauf beruht, daß, wo Schönheit ist, der unendliche Widerspruch im Objecte selbst aufgehoben ist, anstatt daß, wo Erhabenheit ist, der Widerspruch nicht im Object selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert ist, bei welcher er in der Anschauung unwillkührlich sich aufhebt, welches dann ebenso Viel ist, als ob ein Object aufgehoben wäre. Es läßt sich auch sehr leicht zeigen, daß die Erhabenheit auf demselben Widerspruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Object erhaben genannt wird, durch die bewußtlose Thätigkeit eine Größe aufgenommen wird,

Digitized by Google

welche in die bewußte aufzunehmen unmöglich ist, wodurch denn das Ich mit sich selbst in einen Streit versetzt wird, welcher nur in einer ästhetischen Anschauung enden kann, welche beide Thätigkeiten in unerwartete Harmonie setzt, nur daß die Anschauung, welche hier nicht im Künstler, sondern im anschauenden Subject selbst liegt, völlig unwillkührlich ist, indem das Erhabene (ganz anders als das blos Abentheuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerspruch vorhält, welchen aber aufzulösen nicht der Mühe werth ist) alle Kräfte des Gemüths in Bewegung setzt, um den die ganze intellectuelle Existenz bedrohenden Widerspruch aufzulösen."

Das Kunstproduct unterscheidet sich daher nicht blos durch die Art, wie es zu Stande kommt (wovon früher die Rede war), sondern auch seinen Wirkungen nach wesentlich von allen andern Producten sowohl der Natur als der menschlichen Freiheit.

Vom organischen Naturproduct unterscheidet sich das Kunstproduct hauptsächlich dadurch, daß die organische Production nicht vom Bewußtsein, also auch nicht von dem unendlichen Widerspruch ausgeht, welcher Bedingung der ästhetischen Production ist. Das organische Naturproduct wird also auch nicht nothwendig *schön* sein, und wenn es schön ist, so wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als existirend gedacht werden kann, als schlechthin zufällig erscheinen, woraus sich das ganz eigenthümliche Interesse an der Naturschönheit, nicht insofern sie Schönheit überhaupt, sondern insofern sie bestimmte *Naturschönheit* ist, erklären läßt. Es erhellt daraus von selbst, was von der Nachahmung der Natur als Prinzip der Kunst zu halten sei, da, weit entfernt, daß die, blos zufällig schöne, Natur der Kunst die Regel gebe, vielmehr, was die Kunst in ihrer

igitized by Google

Vollkommenheit hervorbringt, Prinzip und Norm für die Beurtheilung der Naturschönheit ist.

Von dem gemeinen Kunstproducte unterscheidet sich das ästhetische Kunstwerk dadurch, daß jenes allemal seinen Zweck außer sich hat, während das eigentliche Kunstwerk gänzlich von äußern Zwecken unabhängig ist. Aus dieser Unabhängigkeit von äußern Zwecken entspringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunst, welche so weit geht, daß sie nicht etwa nur die Verwandtschaft mit Allem, was blos Sinnenvergnügen ist, oder mit dem Nützlichen, sondern selbst die Verwandtschaft mit Allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, ja selbst die Wissenschaft, welche in Ansehung ihrer Uneigennützigkeit am Nächsten an die Kunst grenzt, blos darum, weil sie immer auf einen Zweck außer sich geht und zuletzt selbst nur als Mittel für das Höchste, die Kunst, dienen muß, weit hinter sich zurück läßt.

Das Verhältniß der Wissenschaft zur Kunst ist nämlich dies, daß die Wissenschaft erst dahin kommen muß, wo die Kunst schon ist. In ihrer höchsten Vollendung würde allerdings die Wissenschaft mit der Kunst zusammenfallen, da Beide dieselbe Aufgabe haben, das Unendliche im Endlichen darzustellen; allein diese Aufgabe ist für die Wissenschaft selbst eine unendliche, d. h. in keinem ihrer einzelnen Ergebnisse vollständig lösbare, während die Kunst in jedem ihrer Producte jene Identität von Unendlichem und Endlichem darstellt. Die ästhetische Anschauung ist die objectiv gewordene intellectuelle Anschauung; die Kunst ist gewissermaßen die praktische Probe auf die Philosophie. Wir würden nie sicher sein können, ob nicht die Grundansicht der Philosophie, welche in der intellectuellen Anschauung ausgedrückt ist, auf einer blos subjectiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objectivität oder Verwirkli-

chung dieſer Anſchauung gäbe, d. h. objective Geſtalten, in denen unmittelbar das Ideale im Realen, das Reale im Idealen, Eins von dem Andern untrennbar, angeſchaut wird. Solche Geſtalten aber bietet die Kunſt allein uns dar. Es iſt ein und daſſelbe Vermögen, welches wir in der realen Welt der Dinge als producirend anzuſchauen glauben, und welches wir in der idealen Welt der Kunſt ſelbſt producirend in Thätigkeit verſetzen — die Einbildungskraft oder das Dichtungsvermögen. Wie die ganze Welt nur eine große Dichtung, eine unendliche Ineinsbildung von Idealem und Realem iſt, ſo iſt jede Dichtung, jedes Kunſtwerk eine in ſich abgeſchloſſene und fertige Welt. Der Unterſchied zwiſchen der Kunſtwelt und der wirklichen Welt iſt nur der, daß die Kunſt in jedem einzelnen ihrer Producte eine wirkliche Identität der Gegenſätze, des Unendlichen und des Endlichen, herſtellt, während in der wirklichen Welt niemals eine einzelne Daſeinsform, ſondern nur das Ganze die Auflöſung des in dieſelbe gelegten Widerſpruches enthält. Wenn man freilich in Betracht zieht, daß die äſthetiſche Production von Freiheit ausgeht, und daß eben für die Freiheit jener Gegenſatz der bewußten und der unbewußten Thätigkeit ein abſoluter iſt, ſo giebt es eigentlich auch nur ein abſolutes Kunſtwerk, welches zwar in verſchiednen Exemplaren exiſtiren kann, aber doch nur eins iſt, wenn es gleich in der urſprünglichſten Geſtalt noch nicht exiſtiren ſollte. Es iſt Nichts ein Kunſtwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigſtens in Reflexionen darſtellt. Werden wir z. B. auch ſolche Gedichte Kunſtwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjective darſtellen? Dann werden wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck aufbewahrt, mit dieſem Namen belegen müſſen, da doch die großen Meiſter, die ſich in ſolchen

Digitized by Google

Dichtungsarten geübt, die Objectivität ſelbſt nur durch das Ganze ihrer Dichtungen hervorzubringen ſuchten, und ſie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzuſtellen, und durch vervielfältigte Spiegel zurückzuſtrahlen.“

„Die Kunſt,“ ſo ſchließt Schelling dieſe Betrachtungen, „iſt das einzig, wahre und ewige Organon und Document der Philoſophie, welches immer und fortwährend aufs Neue beurkundet, was die Philoſophie äußerlich nicht darſtellen kann, nämlich das Bewußtloſe im Handeln und Produciren, und ſeine urſprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunſt iſt ebendeswegen dem Philoſophen das Höchſte, weil ſie ihm das Allerheiligſte gleichſam öffnet, wo in ewiger und urſprünglicher Vereinigung, gleichſam in einer Flamme, brennt, was in der Natur und Geſchichte geſondert iſt, und was im Leben und Handeln ebenſo wie im Denken ewig ſich fliehen muß. Die Anſicht, welche der Philoſoph von der Natur künſtlich ſich macht, iſt für die Kunſt die urſprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verſchloſſen liegt. Doch, könnte das Räthſel ſich enthüllen, würden wir die Odyſſee des Geiſtes darinnen erkennen, der, wunderbar getäuſcht, ſich ſelber ſuchend, ſich ſelber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchſichtigen Nebel das Land der Phantaſie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entſteht dadurch, daß gleichſam die unſichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealiſche Welt trennt, und iſt nur die Oeffnung, durch welche jene Geſtalten und Gegenden der Phantaſiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurch ſchimmert, völlig hervortreten. Die Natur iſt dem Künſtler nicht Mehr, als ſie dem Philoſophen iſt, nämlich nur die unter beſtändigen Einſchränkungen erſcheinende idealiſche Welt oder

Digitized by Google

nur der unvollkommene Widerſchein einer Welt, die nicht außer ihm, ſondern in ihm exiſtirt.“

„Wenn nun aber die Kunſt es allein iſt, welcher Das, was der Philoſoph nur ſubjectiv darzuſtellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zu machen, gelingen kann, ſo iſt zu erwarten, daß die Philoſophie, ſo wie ſie in der Kindheit der Wiſſenſchaft von der Poeſie geboren und genährt worden iſt, und mit ihr alle diejenigen Wiſſenſchaften, welche durch ſie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenſoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poeſie zurückfließen, von welchem ſie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wiſſenſchaft zur Poeſie ſein werde, iſt im Allgemeinen nicht ſchwer zu ſagen, da ein ſolches Mittelglied in der Mythologie exiſtirt hat, ehe dieſe, wie es jetzt ſcheint, unauflösliche Trennung geſchehen iſt. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung eines einzelnen Dichters, ſondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichſam vorſtellenden Geſchlechts ſein kann, ſelbſt entſtehen könne, dies iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den künftigen Schickſalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.“

Im „Bruno“ ſpricht Schelling ebenfalls die Einheit der Philoſophie und der Poeſie aus, allein er faßt doch daſelbſt das Verhältniß Beider wieder anders. Während nach der früheren Darſtellung die Kunſt, als das Realere, Objectivere, als die volle Verwirklichung der Idee, welche die Philoſophie nur als ſolche aufzuſtellen und im unendlichen Progreſſe annähernd zu erreichen vermag, über der Philoſophie zu ſtehen ſchien, wird im „Bruno“ die Kunſt als das Exoteriſche, die Philoſophie als das Eſoteriſche betrachtet. Der Philoſoph, wie der Poet (heißt es dort), Beide

nehmen unmittelbar Theil am Ewigen; in Beiden ist der ewige Begriff vorhanden und lebendig, welcher das Endliche zu einem Unendlichen macht. Allein der Poet und überhaupt der Künstler wird sich dieses Begriffs des Ewigen nicht an und für sich bewußt, sondern stellt ihn nur unbewußt und äußerlich in seinen Schöpfungen dar; der Philosoph dagegen erkennt ihn als solchen an sich selbst. Der Künstler handelt daher wie ein Profaner, der Philosoph wie ein Eingeweihter.

Diesen beiden Auffassungen der Kunst und ihrer Stellung innerhalb des geistigen Gesammtlebens der Menschen fügen wir eine dritte, aus der Schrift „über das akademische Studium" hinzu, worin Schelling abermals dies Verhältniß und namentlich auch die Beziehungen der Kunst zur Religion und zum Staate bespricht.

Hier wird zunächst die Ansicht wiederholt, daß in dem Philosophen ein höherer, ideeller Reflex Dessen sei, was in dem Künstler reell, unbewußt ist, und darauf die Behauptung begründet, daß die Philosophie — und sie allein — befähigt sei, die Werke der Kunst wissenschaftlich zu durchdringen und zu ergründen, ja sogar die Kunst bis zu deren geheimem Urquell und in die erste Werkstätte ihrer Hervorbringungen selbst zu verfolgen. Die Philosophie hat es nicht mit den empirisch technischen Regeln zu thun, sondern nur mit dem Absoluten der Kunst, mit den Ideen der Wahrheit und Schönheit und mit deren objectiven Darstellung.

Die philosophische Betrachtung oder Construction der Kunst muß die Gegensätze, in denen sich diese Letztere in ihrer zeitlichen Erscheinung darstellt, z. B. den Gegensatz antiker und moderner Kunst, in der gemeinschaftlichen Einheit ihres ewigen Prinzips aufheben und dadurch als nothwendige Entwicklungsstufen einer und derselben Grundidee begreifen.

Digitized by Google

„Philoſophie der Kunſt," ſagt Schelling weiter an jener Stelle, „iſt nothwendiges Ziel des Philoſophen, der in dieſer das innere Weſen ſeiner Wiſſenſchaft wie in einem magiſchen und ſymboliſchen Spiegel ſchaut; ſie iſt ihm als Wiſſenſchaft an und für ſich wichtig, wie es z. B. die Naturphiloſophie iſt, als Conſtruction der merkwürdigſten aller Producte und Erſcheinungen, oder Conſtruction einer ebenſo in ſich geſchloſſenen und vollendeten Welt, als es die Natur iſt. Der begeiſterte Naturforſcher lernt durch ſie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunſt, und die Art, wie die ſinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch dieſe ſelbſt ſinnbildlich erkennen."

Sodann aber fährt er, mit Beziehung auf das Verhältniß der Kunſt zur Religion und zum Staate, ſo fort:

„Der innige Bund, welcher die Kunſt und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerſeits der Erſten eine andere poetiſche Welt, als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die Unmöglichkeit auf der andern Seite, die Letztere zu einer objectiven Erſcheinung anders als durch die Kunſt zu bringen, machen die wiſſenſchaftliche Erkenntniß derſelben dem ächten Religiöſen auch ſchon in dieſer Beziehung zur Nothwendigkeit.

Endlich gereicht es Demjenigen, der unmittelbar oder mittelbar Antheil an der Staatsverwaltung hat, zu nicht geringer Schande, weder überhaupt für die Kunſt empfänglich zu ſein, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben. Denn wie Fürſten und Gewalthaber Nichts mehr ehrt, als die Künſte zu ſchätzen, ihre Werke zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen, ſo gewährt dagegen Nichts einen traurigern und für ſie ſchimpflichern Anblick, als wenn Diejenigen, welche die Mittel haben, dieſe zu ihrem höchſten Flor zu befördern,

Digitized by Google

dieſelben an Geſchmackloſigkeit, Barbarei oder einſchmeichelnde Niedrigkeit verſchwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingeſehen werden könnte, daß die Kunſt ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfaſſung iſt, ſo müßte wenigſtens das Alterthum daran erinnern, deſſen allgemeine Feſte, verewigende Denkmäler, Schauſpiele ſo wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verſchiedene Zweige eines allgemeinen, objectiven und lebendigen Kunſtwerks waren.“

Endlich aber müſſen wir auch noch Das anführen, was Schelling über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur in einem beſondern Schriftchen, welches eben dieſen Titel führt, geſagt hat. Er berichtigt hier die gewöhnlichen Erklärungen von der Kunſt, nämlich, daß ſie eine Nachahmung der Natur ſei, oder daß ſie die Natur idealiſiren ſolle, daß die einzige Aufgabe der Kunſt die Hervorbringung der gleichgültigen, charakterloſen Schönheit ſei u. ſ. w. Als das wahre ſchaffende Prinzip der Kunſt, und namentlich der bildenden, giebt er ſodann Dies an, daß die Kunſt, als eine werkthätige Wiſſenſchaft, die ewigen Begriffe der Dinge, wie ſie in dem unendlichen Verſtande entworfen und vorgebildet ſind, in ihren ſinnlichen Nachbildern, den Naturdingen, wiedererkenne und rein herſtelle. „Der Künſtler,“ ſagt Schelling, „darf nicht das nur Vorhandene mit knechtiſcher Treue wiedergeben, er muß ſich vielmehr vom Product oder Geſchöpf entfernen, aber nur um ſich zu der ſchaffenden Kraft zu erheben und dieſe geiſtig zu ergreifen. Hierdurch ſchwingt er ſich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geſchöpf, um es mit tauſendfältigem Wucher wiederzugewinnen und in dieſem Sinne allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirkſamen, durch Form und Geſtalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeiſt ſoll der Künſt-

Digitized by Google

ler allerdings nacheifern, und nur, insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen.“

Hieraus ergiebt sich auch die einzig wahre Bedeutung des sogenannten Idealisirens der Natur, was man gemeinlich der Kunst als höchste Aufgabe hinstellt. Es besteht dies nämlich in nichts Anderm, als in dem Auffassen und Hervorheben des Wesentlichen und Bleibenden in der Natur aus dem Vergänglichen und Aeußerlichen. Die Kunst soll ein jedes Naturproduct gleichsam in dem Momente seines vollen Daseins auffassen und fixiren, wie er in der Wirklichkeit vielleicht nur einmal, vielleicht auch gar nicht vorkommt, wie er aber dem ewigen Begriffe des Dinges entspricht, den der Künstler besitzt. So z. B. ist es der Kunst vergönnt, in ihren Gebilden die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reiz früher Jugend zu verbinden; denn sie thut hier Nichts, als daß sie Das aufhebt, was unwesentlich ist, die Zeit.

Die erste Aufgabe der bildenden Kunst ist, die Strenge der Form, in welche bei seinen Anfängen der schaffende Geist verloren ist, zu mildern durch die Anmuth. Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erscheint, da ist das Werk von Seiten der Natur vollendet; es gebricht ihm Nichts mehr; alle Forderungen sind befriedigt. Auch hier schon ist Seele und Leib in vollkommnem Einklang; Leib ist die Form, Anmuth ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form oder die Naturseele. Das reine Bild der auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe.

Eine höhere Stufe der Kunst ist die, welche die Seele, das Nichtsinnliche, das Geistige, Ewige im Menschen, in ihren Beziehungen zum Sinnlichen, selbst im Kampf mit demselben, aber doch verklärt durch ihre höhere, geistige Würde

Digitized by Google

und Anmuth darstellt. Als höchstes Muster hierfür stellt Schelling die Niobe auf.

Die höchste Schönheit aber ist die, welche aus der vollkommnen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht. „Der Naturgeist, der sich sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, scheint hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele, die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, daß die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist. Hier geht die Kunst gleichsam über sich selbst hinaus und macht sich selbst wieder zum Mittel. Die sinnliche Anmuth wird wieder nur Hülle und Leib eines schönern Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.“

Diese Stufe wird nur in der christlichen Kunst erreicht. In ihr herrscht ebendurum die Malerei vor, während dem Alterthum die Plastik vorzugsweise eigen ist. Die Plastik, welche ihre Ideen durch körperliche Dinge darstellt, erreicht ihr Höchstes, wenn sie das vollkommene Gleichgewicht zwischen Seele und Materie in ihren Bildungen herstellt; darüber hinauszugehen und die Seele auf Kosten der Materie zu erheben, vermag sie nicht. Die Malerei dagegen, welche sich zu ihren Darstellungen nicht körperlicher Dinge, sondern der Farbe und des Lichts, also eines unkörperlichen und gewissermaßen geistigen Mittels bedient, kann ebendarum der Seele ein bedeutendes Uebergewicht über den Stoff, die

Digitized by Google

Natur, verleihen. Schließt ſie daher auch das Charakteriſtiſche der Leidenſchaft, die auf der Stärke der Seele beruht, und die Anmuth, welche dieſe Leidenſchaft mindert, keineswegs von ihren Darſtellungen aus, ſo eignen ſich doch für dieſe vorzugsweiſe jene höhern Leidenſchaften, die auf der Verwandtſchaft der Seele mit einem oberſten Weſen beruhen, und, wenn die Plaſtik die Kraft, durch welche ein Weſen nach außen beſteht und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen, als Seele, lebt, vollkommen gleich abwägt und das bloße Leiden ſelbſt von der Materie ausſchließt, ſo mag dagegen die Malerei zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern und in den der Hingebung und Duldſamkeit verwandeln, da es ſcheint, daß dadurch der Menſch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüſſe überhaupt empfänglicher werde.

Das ganze Alterthum war plaſtiſch geſinnt; ſeine Lebensanſchauung richtete ſich auf die vollendete Harmonie des Geiſtigen und des Körperlichen, auf die höchſte irdiſche Schönheit. Die moderne Zeit hat dieſes Gleichgewicht aufgehoben und dem Geiſtigen ein entſchiednes Uebergewicht über die Materie gegeben, indem ſie ſogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht. Eine Erneuerung der Plaſtik ohne eine Erneuerung der plaſtiſchen, antiken Denk- und Fühlweiſe iſt daher unmöglich.

Die Plaſtik wirkt, gleich der Schwere, auf einen Punkt hin; die Malerei darf, wie das Licht, den ganzen Weltraum ſchaffend erfüllen.

Eben dieſer unbeſchränkten Univerſalität halber, kann die Malerei, ohne ihr Weſen zu verletzen, jede beſondere Stufe der Kunſt, auch die früheren, eigentlich unterhalb ihres Höhepunktes liegenden, zur Vollendung ausbilden, wie dies die Geſchichte der chriſtlichen Malerei beweiſt. So

herrscht in der ersten Epoche derselben die ungebändigte Naturkraft vor in den Riesenwerken Michel Angelos; in der zweiten wird die Kraft bewältigt durch die Grazie; auf diese Stufe gelangte die Kunst, nach Leonardo da Vinci, hauptsächlich durch Correggio, in dessen Werken die sinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit ist. Endlich aber vermählt Raphael, der Vollender der neuern Kunst, das Irdische mit dem Himmlischen und stellt das Gleichgewicht des Göttlichen und Menschlichen in seinen Werken dar, denen ebendarum der Stempel der Einzigkeit aufgedrückt ist. Nur nach einer Seite hin ward nach ihm noch eine neue, wenn gleich nicht höhere, Kunststufe erreicht durch das Vorgewicht, welches der Seele gegeben ward. Guido Reni ward der eigentliche Maler der Seele, der von seinen Gestalten alles Plastischstrenge auszutilgen, selbst den Schatten, der dem Maler die Stelle der Materie vertritt, fast gänzlich abzulegen und beinahe mit reinem Lichte zu wirken wagte.

Am Schlusse dieser Rede spricht Schelling seine Gedanken aus über die Aussichten, welche sich in unsrer Zeit und in unserm Vaterlande für die Wiedererweckung und Weiterbildung der Kunst darbieten. Er sagt darüber Folgendes:

„Die Kunst entspringt nur aus der lebhaften Anregung der innersten Gemüths- uud Geisteskräfte, die wir Begeisterung nennen. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet Großes aus, sondern nur der Geist, der sich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunst insbesondere ist, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, so von öffentlicher Stimmung abhängig; sie bedarf eines allgemeinen Enthusiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Mediciischen Zeitalter, gleich einem warmen Frühlingshauch, alle die großen Geister zumal und auf derselben Stelle hervorrief, einer Verfassung, wie sie uns Perikles im Lobe

Athens ſchildert und die uns die milde Herrſchaft eines väterlichen Regenten ſicherer und dauernder, als Volksregierung, gewährt; wo jede Kraft freiwillig ſich regt, jedes Talent mit Luſt ſich zeigt, weil jedes nur nach ſeiner Würdigkeit geſchätzt wird; wo Unthätigkeit Schande iſt, Gemeinheit nicht Lob bringt, ſondern nach einem hochgeſteckten, außerordentlichen Ziele geſtrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung geſetzt wird, durch welche die Kunſt ſich erhebt, nur dann kann dieſe von ihm Vortheil ziehen, denn ſie kann ſich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeußerem richten. Kunſt und Wiſſenſchaft können beide ſich nur um ihre eigne Are bewegen, der Künſtler, wie jeder geiſtig Wirkende, nur dem Geſetz folgen, das ihm Gott und Natur ins Herz geſchrieben, keinem andern. Ihm kann Niemand helfen; er ſelbſt muß ſich helfen. Iſt er beklagenswerth, wenn er mit ſeiner Zeit zu kämpfen hat, ſo verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur Dieſes? Ohne großen, allgemeinen Enthuſiasmus giebt es nur Secten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befeſtigter Geſchmack, nicht die großen Begriffe eines ganzen Volks, ſondern die Stimmen einzelner, willkührlich aufgeworfener Richter entſcheiden dann über Verdienſt, und die Kunſt, die in ihrer Hoheit ſelbſtgenügſam iſt, buhlt um Beifall und wird dienſtbar, da ſie herrſchen ſollte.

Verſchiedenen Zeitaltern wird eine verſchiedene Begeiſterung zu Theil. Dürfen wir keine für dieſe Zeit erwarten, da die neue jetzt ſich bildende Welt, wie ſie theils ſchon äußerlich theils innerlich und im Gemüth vorhanden iſt, mit allen Maßſtäben bisheriger Meinung nicht mehr gemeſſen werden kann, Alles vielmehr laut größere fordert und eine gänzliche Erneuerung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem ſich Natur und Geſchichte lebendiger wieder aufgeſchloſſen, auch

Digitized by Google

der Kunst ihre großen Gegenstände zurückgeben? Aber auch nur eine Veränderung, welche in der Idee selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glaube vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre, wie die der frühern Jahrhunderte, wird nie wiederkommen, denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder sein, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weise zum Höchsten der Kunst gelangt ist.''

„Wir dürfen es bekennen,'' fährt Schelling fort, „wir haben bei jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunst hauptsächlich das Vaterland im Auge. War doch schon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunst in Italien wieder erweckte, aus einheimischem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunst unsres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutsch und doch wie verwandt jenem, dessen süße Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchsten Reife brachte! Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neuen Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben und am Tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Recht und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer, als irgend einem andern, eingepflanzt, — dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen.''

Wir kommen endlich zur Darstellung der Ansichten Schellings über die Religion, welche uns, wie wir schon früher andeuteten, zugleich auf die weiteren Entwicklungen und Fortbildungen seiner philosophischen Grundansicht hinlei-

Digitized by Google

ten. Zunächſt geben wir deſſen Betrachtungen über das Chriſtenthum und die Theologie wieder, wie ſie ebenfalls in der Schrift über das akademiſche Studium niedergelegt ſind.

„Das Chriſtenthum," ſagt Schelling, „kann nicht empiriſch, ſondern es muß durchaus ſpeculativ aufgefaßt werden. Die ganze bisherige Theologie iſt unſpeculativ; ſowohl die Orthodoxen, als ihre Gegner, haben den rein empiriſchen Standpunkt nie verlaſſen, und es konnte daher auch zu keiner wirklichen Löſung des Streits in der Theologie kommen. Die orthodoxen Theologen behaupten, das Chriſtenthum ſei eine göttliche Offenbarung, die ſie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorſtellen. Sie begeben ſich damit aber ſelbſt auf den Standpunkt, von welchem aus betrachtet es keine Frage ſein kann, ob das Chriſtenthum ſeinem Urſprung nach natürlich erklärbar iſt. Durch die Schriften der Gelehrten, namentlich durch den Bericht des Joſephus und manche Spuren in den chriſtlichen Geſchichtsbüchern ſelbſt iſt es hinlänglich erwieſen, daß der Keim des Chriſtenthums ſchon im Judenthum lag, ja daß er ſogar durch einen einzelnen religiöſen Verein entwickelt ward, und es wird hieraus vollkommen begreiflich, wie man dazu kam, Chriſtus als ſymboliſche Perſon und in höherer Bedeutung zu faſſen.

Ebenſowenig läßt ſich die Ausbreitung des Chriſtenthums als ein beſonderes Werk der göttlichen Vorſehung betrachten; vielmehr läßt auch ſie ſich aus den allgemeinen Zeitverhältniſſen erklären, unter denen daſſelbe auftrat. Das römiſche Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Chriſtenthum, ehe Conſtantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrſchaft wählte; die vollſte Befriedigung durch alles Aeußere führte die Sehnſucht nach dem Innern und Unſichtbaren herbei; ein zerfallendes Reich, deſſen Macht blos zeitlich war, der verlorene Muth zum Objectiven, das Unglück

der Zeit mußte die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion ſchaffen, welche den Menſchen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte.

Die chriſtlichen Religionslehrer können alſo keine ihrer hiſtoriſchen Behauptungen rechtfertigen, ſo lange ſie ſich nur auf den empiriſchen Standpunkt ſtellen, ſo lange ſie nicht die höhere, philoſophiſche Anſicht von der Geſchichte in ſich aufgenommen haben. Der Naturalismus, welcher Offenbarung und Wunder in jenem empiriſchen Sinne — und mit Recht — leugnet, kann nur durch eine wahrhaft ſpeculative Auffaſſung der Geſchichte überhaupt und des Chriſtenthums insbeſondere überwunden werden.

Derſelbe Fall iſt es mit den einzelnen Dogmen der Theologie. Von der Idee der Dreieinigkeit iſt es klar, daß ſie, nicht ſpeculativ aufgefaßt, gänzlich ohne Sinn iſt. Die Menſchwerdung Gottes in Chriſto deuten die Theologen ebenſo empiriſch, nämlich daß Gott in einem beſtimmten Moment der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, wobei ſchlechterdings Nichts zu denken ſein kann, da Gott ewig außer aller Zeit iſt. Die Menſchwerdung Gottes iſt vielmehr eine Menſchwerdung von Ewigkeit. Der Menſch Chriſtus iſt in der Erſcheinung nur der Gipfel und inſofern auch wieder der Anfang derſelben, denn von ihm aus ſollte ſie dadurch ſich fortſetzen, daß alle ſeine Nachfolger Glieder eines und deſſelben Leibes wären, von dem er das Haupt iſt. Daß in Chriſto zuerſt Gott wahrhaft objectiv geworden, bezeugt die Geſchichte, denn wer vor ihm hat das Unendliche auf ſolche Weiſe geoffenbart?

Der Dogmatismus in der Theologie hat ſeinen Grund, ebenſo wie der philoſophiſche, darin, daß er Das, was nur in einer abſoluten Erkenntniß richtig erfaßt werden kann, auf den Boden des empiriſchen, reflectirenden

Digitized by Google

Verſtandes verſetzt. Auch die Kantſche Religionsanſicht erhebt ſich nicht über dieſen empiriſchen Standpunkt, indem ſie nicht eine wahrhaft ſpeculative, ſondern nur eine moraliſche Auffaſſung der poſitiven, bibliſchen Lehren herbeiführt.

Der empiriſche Dogmatismus glaubt die wahre Idee des Chriſtenthums lediglich aus den heiligen Schriften ſchöpfen zu können; allein dieſe ſind ſelbſt nur eine beſondere, noch dazu unvollkommene Erſcheinung des Chriſtenthums; ſeine Idee iſt nicht in dieſen Büchern zu ſuchen, deren Werth vielmehr erſt nach dem Maß beſtimmt werden muß, in welchem ſie jene ausdrücken und ihr angemeſſen ſind. Um das Chriſtenthum recht zu verſtehen, dürfen wir nicht bei der einzelnen Zeit ſtehen bleiben, die nur willkührlich angenommen werden kann, ſondern wir müſſen ſeine ganze Geſchichte und die Welt, die es geſchaffen, vor Augen haben.“

Daher iſt es auch ein verkehrtes Beginnen, wenn die neuere Aufklärung vorgiebt, das Chriſtenthum auf ſeine erſte Einfachheit, ſeinen urſprünglichen Sinn zurückzuführen, ein ſogenanntes Urchriſtenthum herzuſtellen. „Man ſollte denken,“ ſagt Schelling, „die chriſtlichen Religionslehrer müßten es den ſpätern Zeiten Dank wiſſen, daß ſie aus dem dürftigen Inhalte der erſten Religionsbücher ſo viel ſpeculativen Stoff gezogen und dieſen zu einem Syſtem ausgebildet haben. — Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die ſogenannten bibliſchen Bücher für das Chriſtenthum geweſen ſind, die an ächt religiöſem Gehalt keine Vergleichung mit ſo vielen andern der frühern und ſpätern Zeit, vornehmlich den indiſchen, auch nur von fern aushalten. — Eigentlich waren es dieſe Bücher, die, als Urkunden, — deren blos die Geſchichtsforſchung, nicht aber der Glaube bedarf — beſtändig von Neuem das empiriſche Chriſtenthum an die Stelle der Idee geſetzt haben,

welche unabhängig von ihnen bestehen kann und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt, in Vergleich mit der alten, als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt.

Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher zu entziehen, eine blos politische Absicht untergelegt; er möchte aber wohl den tiefern Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inconsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt.

Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller blos endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich sein, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Der Protestantismus entstand und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dies blos negative Bestreben, außerdem, daß es die Stetigkeit in der Entwicklung des Christenthums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere symbolische Erscheinung desselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Autorität trat die todter, in ausgestorbener Sprache geschriebener Bücher und, da diese, ihrer Natur nach, nicht bindend sein konnten, eine viel unwürdigere Sclaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein blos menschliches Ansehen für sich hatten. Es war nothwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriffe nach antiuniversell ist, wieder in Secten zerfiel und daß der Unglaube sich an die einzelnen

Digitized by Google

Formen und die empirische Erscheinung heftete, da die ganze Religion an diese gewiesen war.“

„So,“ meint Schelling, „sei die Wissenschaft vom Christenthum, die Theologie, gänzlich zu einer empirischen Wissenschaft geworden, die lediglich auf der philologischen Exegese, einer aufklärenden Psychologie und einer schlaffen Moral beruhe, die nicht nur alles Speculative, sondern selbst das subjectiv Symbolische längst aus dem Christenthum entfernt und dadurch den Naturalisten in die Hände gearbeitet habe. Denn diese hatten nothwendig gewonnenes Spiel, als man die Untersuchungen über die Aechtheit der christlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung an einzelnen Stellen zum Fundament der Theologie machte.“ Diese kritische und philologische Behandlung der ersten christlichen Bücher ist daher, nach Schellings Ansicht, von dem Studium der Wissenschaft an und für sich ganz abzusondern. „Auf die Auslegung jener Bücher,“ sagt er, „können die höhern Ideen keinen Einfluß haben; sie muß ganz unabhängig, wie bei jedem andern Schriftsteller, geschehen, wo auch nicht gefragt wird, ob Das, was er sagt, vernunftgemäß, historisch wahr oder religiös ist, sondern, ob er es wirklich gesagt habe. Hinwiederum, ob diese Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche, unentstellte Facta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist, oder nicht, kann an der Realität dieser Idee Nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christenthum selbst als blos zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung freigegeben, so daß wir in der historischen Würdigung dieser, für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt sein und in einer so einfachen Sache nicht

bis jetzt noch so viele Umwege und Verwicklungen gesucht würden."

So ergiebt sich denn für Schelling als Endresultat aller dieser Betrachtungen die Ueberzeugung: daß die Göttlichkeit des Christenthums auf keine mittelbare, sondern nur auf unmittelbare Weise, im Zusammenhange mit der absoluten Ansicht der Geschichte, erkannt werden könne, daß an die Stelle des bisherigen, exoterischen oder empirischen Christenthums ein anderes, höheres, das esoterische oder speculative treten müsse.

Diesen Wendepunkt in der Auffassung des Christenthums bezeichnet und begründet Schelling in der folgenden Darstellung:

„Zwar an die Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christenthums das Esoterische und Geistige treten zu lassen, diesem Beginnen widerspricht allerdings die offenbare Absicht der frühesten Lehrer und der Kirche selbst, da diese wie jene zu jeder Zeit darüber einverstanden waren, sich dem Eindringen alles Dessen, was nicht Sache aller Menschen und völlig exoterisch sein könnte, zu widersetzen. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtsein Dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Gründern wie in den spätern Häuptern des Christenthums, daß sie mit Ueberlegung entfernten, was der Oeffentlichkeit desselben Eintrag thun konnte, und es ausdrücklich als Häresis, als der Universalität entgegenwirkend ausschlossen. Selbst unter Denjenigen, die zu der Kirche und den Orthodoxen gehörten, erlangten doch Die, welche am Meisten auf den Buchstaben drangen, das größte Ansehen, ja sie haben eigentlich das Christenthum als universelle Religionsform erschaffen. Nur der Buchstabe des Occidents konnte dem vom Orient kom-

Digitized by Google

menden idealen Prinzip einen Leib und die äußere Geſtalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde ſeine herrlichen Ideen ausgebiert.

Aber eben dieſes Verhältniß, welches den erſten Formen des Chriſtenthums den Urſprung gab, kehrt, nachdem jene dem Geſetz der Endlichkeit gemäß zerfallen ſind und die offenbare Unmöglichkeit iſt, das Chriſtenthum in der exoteriſchen Geſtalt zu behaupten, aufs Neue zurück. Das Eſoriſche muß alſo hervortreten und, von ſeiner Hülle befreit, für ſich leuchten. Der ewig lebendige Geiſt der Bildung und Erſchaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden, da es an dem Idealen entgegengeſetztem Stoff nicht fehlt, der Occident und Orient ſich in einer und derſelbigen Bildung nahe gerückt ſind, und überall, wo Entgegengeſetzte ſich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geiſt der neueren Welt hat in der Schonungsloſigkeit, womit er auch die ſchönſten, aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips, in ſich zerfallen ließ, hinlänglich ſeine Abſicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Chriſtenthum nicht als einzelne, empiriſche Erſcheinung, ſondern als jene ewige Idee ſelbſt wolle, hat er eben ſo klar bezeugt. Die nicht auf die Vergangenheit eingeſchränkten, ſondern auf eine ungemeſſene Zeit ſich erſtreckenden Beſtimmungen des Chriſtenthums laſſen ſich deutlich genug in der Poeſie und Philoſophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberſte, ja einzige Möglichkeit auch der poetiſchen Verſöhnung; dieſe hat mit dem wahrhaft ſpeculativen Standpunkte auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und den ihm gleichen Naturalismus, nicht blos partiell, ſondern allgemein aufgehoben, und die Wiedergeburt des eſoteriſchen Chriſtenthums wie die Verkündigung des abſoluten Evangeliums in ſich vorbereitet.“

Digitized by Google

Dieſe eſoteriſche oder ſpeculative Anſicht vom Chriſtenthum iſt nun aufs Engſte verbunden mit der hiſtoriſchen Conſtruction deſſelben. Das Chriſtenthum hat eine weſentlich hiſtoriſche Richtung; die in ihm herrſchende Anſchauung des Univerſums iſt die Anſchauung deſſelben als Geſchichte und als einer Welt der Vorſehung.

Die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Anſicht ausgehen, daß das Univerſum überhaupt, und ſo auch inwiefern es Geſchichte iſt, nothwendig nach zwei Seiten differenziirt erſcheint, und dieſer Gegenſatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, iſt für ſich zureichend, das Weſen und alle beſondere Beſtimmungen des Chriſtenthums einzuſehen.

„Die alte Welt iſt die Naturſeite der Geſchichte; die in ihr herrſchende Einheit oder Idee iſt: Sein des Unendlichen im Endlichen. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrſchendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieſes zu vergöttern, ſondern um es in ſeiner eigenen Perſon Gott zu opfern und dadurch zu verſöhnen. Die erſte Idee des Chriſtenthums iſt der menſchgewordene Gott, Chriſtus, als Gipfel und Ende der Götterwelt. Auch er verendlicht in ſich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menſchheit in ihrer Hoheit, ſondern in ihrer Niedrigkeit an und ſteht als eine von Ewigkeit zwar beſchloſſene, aber in der Zeit vergängliche Erſcheinung da, als Grenze der beiden Welten; er ſelbſt geht zurück ins Unſichtbare und verheißt ſtatt ſeiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, ſondern den Geiſt, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und, als ſolches, das Licht der neuen Welt iſt.

Digitized by Google

An dieſe erſte Idee knüpfen ſich alle Beſtimmungen des Chriſtenthums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objectiv, durch eine Symbolik, wie die griechiſche Religion, darzuſtellen, iſt, ſeiner ideellen Richtung nach, unmöglich. Alle Symbolik fällt im Chriſtenthum ins Subject zurück, und die, nicht äußerlich, ſondern nur innerlich zu ſuchende Auflöſung des Gegenſatzes bleibt daher Myſterium, Geheimniß. Die, durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt ſich allein durch die ſubjective Beſtimmung auf, Beide auf eine unbegreifliche Weiſe als Eins zu denken. Eine ſolche ſubjective Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Urſprung jeder Idee iſt, nach dieſer Vorſtellung, ein Wunder, da ſie in der Zeit entſteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derſelben kann auf zeitliche Weiſe entſtehen; es iſt das Abſolute, Gott ſelbſt, den ſie offenbart, und darum iſt der Begriff der Offenbarung ein ſchlechthin nothwendiger im Chriſtenthum.

Die Religion des Alterthums, welche als Poeſie in der Gattung lebte, bedurfte keiner hiſtoriſchen Grundlage. Wo dagegen das Göttliche nicht in bleibenden Geſtalten lebt, ſondern in flüchtigen Erſcheinungen vorübergeht, da bedarf es der Mittel, dieſe feſtzuhalten und durch Ueberlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Myſterien der Religion giebt es da nothwendig eine Mythologie, welche die exoteriſche Seite derſelben iſt und die ſich auf die Religion gründet, wie ſich die Religion des Alterthums vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anſchauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion (wie es die griechiſche war) mußten vorzugsweiſe im Sein ausgedrückt ſein; die Ideen der entgegengeſetzten, in der alle Symbolik nur dem Subject angehört, können allein durch Handeln objectiv werden. Das

Digitized by Google

urſprüngliche Symbol aller Anſchauung Gottes in einer ſolchen Religion iſt die Geſchichte; aber dieſe iſt endlos, unermeßlich; ſie muß alſo durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erſcheinung repräſentirt werden, die ſelbſt nicht wieder real iſt, wie der Staat, ſondern ideal, und die Einheit Aller im Geiſt, bei der Getrenntheit im Einzelnen, als unmittelbare Gegenwart darſtellt. Dieſe ſymboliſche Anſchauung iſt die Kirche, als lebendiges Kunſtwerk.

Wie die Kirche äußerlich die Einheit des Unendlichen und des Endlichen durch das Symbol ausdrückt, ſo iſt ihr innerſter Geiſt ein myſtiſcher, d. h. eine innere Verſöhnung jenes Gegenſatzes. Der Myſticismus iſt eine ſubjective Symbolik. Zwar haben die Aeußerungen dieſer Anſchauungsart faſt zu jeder Zeit in der Kirche Widerſpruch und zum Theil Verfolgung gefunden; allein nur darum, weil ſie das Eſoteriſche des Chriſtenthums exoteriſch zu machen ſuchten. In der That können aber die Handlungen und Gebräuche der Kirche nur myſtiſch erfaßt werden. Noch mehr iſt dies der Fall mit denjenigen Ideen des Chriſtenthums, welche in den Dogmen ſymboliſirt ſind; ſie haben nicht aufgehört, von ganz ſpeculativer Bedeutung zu ſein, da ihre Symbole nicht, wie die der griechiſchen Mythologie, ein von der Bedeutung unabhängiges Leben in ſich ſelbſt erlangt haben.

Der erſte Gedanke des Chriſtenthums iſt: Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch ſeine eigne Geburt in die Endlichkeit. In ihm vollendet ſich die chriſtliche Anſicht des Univerſums und der Geſchichte durch die Idee der Dreieinigkeit, welche ebendeswegen dem Chriſtenthum ſchlechthin nothwendig iſt. Die ſpeculative Erklärung dieſer Idee und ihre Beziehung auf die Geſchichte liegt darin, daß der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborene

Digitized by Google

Sohn Gottes das Endliche ſelbſt iſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt und welches als ein leidender, den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt und die der Unendlichkeit oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet.“

Digitized by Google

Spätere Umbildungen des Identitätssystems.

Bisher sind wir Schelling durch alle die verschiedenen Gebiete der Natur und des Menschenlebens gefolgt, in denen seine philosophische Grundidee — die Idee der Ineinsbildung des Idealen und des Realen, der organischen Entwicklung des gesammten Universums — ihre Verwirklichung und Bestimmung im Einzelnen erhielt. Jetzt müssen wir auf diese Idee selbst zurückgehen und sehen, wie dieselbe in der weitern Ausbildung der Schellingschen Philosophie theils tiefer begründet, theils umgestaltet ward.

Die Grundidee und der Zweck der Identitätslehre war: Aufhebung der bisherigen, rein äußerlichen, mechanischen Betrachtung der Natur und der Geschichte; Begründung einer organischen, das Wesen der Dinge und ihren innern Zusammenhang unter einander erfassenden Erkenntnißweise. Zu diesem Zwecke mußte Schelling nicht nur die gewöhnliche, empirische Ansicht bekämpfen, welche jedes Einzelding als ein von allen andern gesondertes, alleinstehendes betrachtet und namentlich zwischen dem menschlichen Geiste und der Körperwelt, zwischen den idealen Begriffen und ihren realen Gegenständen eine unübersteigliche Scheidewand aufrichtet; sondern er mußte auch die Trennung der gesammten endlichen Erscheinungen von einem angeblich außer oder über ihnen stehenden Unendlichen, mit einem Worte, die Trennung der Welt von Gott, wie sie die religiöse Anschauung annimmt, gänzlich aufheben. Die ganze Welt stellte sich ihm dar als

Digitized by Google

ein einziges großes Ganzes, organisch verbunden durch ein alle seine Theile durchdringendes Allleben, und jeder Theil dieses Ganzen ebenfalls als ein Organismus, als die vollkommne Ineinsbildung zweier Prinzipien — des idealen und des realen, des subjectiven und des objectiven, der Einheit und der Vielheit — auf deren vollkommner Identität eben das Sein, das Leben und die Entwicklung des ganzen Alls beruhen sollte.

Streng genommen, konnte also nach den Grundsätzen des Identitätssystems von einem Gegensatz zwischen Gott und der Welt, ja selbst von einem Uebergange des Einen in die Andre gar nicht die Rede sein. Das Absolute war für diese Philosophie nicht ein Wesen oder Ding an sich, wie es der theologische und philosophische Dogmatismus sich vorstellte, wie es noch Kant sich dachte, sondern es war vielmehr das allgemeine Wesen der Dinge und in den Dingen selbst, das Lebens- und Bildungsprinzip in der Natur, das Gesetz des Fortschritts und der Entwicklung in der Geschichte. Mit einem Worte, die Identitätslehre setzte an die Stelle der Erkenntniß des Absoluten, d. h. der Erkenntniß eines absoluten Wesens außerhalb der Welt, die absolute Erkenntniß der Welt und aller Dinge darin, d. h. die Betrachtung des Universums als eines einzigen großen Organismus, der das Prinzip seines Seins wie seiner Bewegung und Entwicklung lediglich in sich selbst trägt.

Indessen, so sehr auch diese erste Fassung des Identitätssystems gegen die dogmatische Betrachtungsweise, d. h. gegen die Ansicht gerichtet war, als ob das Reale, die Natur, die Welt des Endlichen, von dem Idealen oder Unendlichen, oder dieses von jenem jemals getrennt sei; so sehr Schelling bemüht war, darzuthun, daß das Ideale gar nicht ohne das Reale, das Reale gar nicht ohne das Ideale, Gott nicht

Digitized by Google

ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott gedacht werden könne; so war doch der Gegensatz zwischen Beiden keineswegs so ganz und vollständig ausgetilgt, daß er nicht früher oder später wieder hätte hervortreten sollen. Schelling sprach in den ersten Darstellungen seines Systems von einem Wesen und einer Form des Absoluten, von einer Hineinbildung des Wesens in die Form und der Form in das Wesen, und wenn er auch niemals verfehlte, hinzuzusetzen, daß auch dieser Unterschied nur für unsre Reflexion, nicht für das Absolute selbst oder die absolute Erkenntnißweise existire, so lag doch schon in dem Umstande, daß ein solcher Unterschied gemacht werden konnte, ja in gewisser Hinsicht gemacht werden mußte, der Beweis dafür, daß in der Welt des Endlichen Etwas, ein Element oder ein Theil sei, welcher sich nicht in jene absolute Identität auflösen, nicht durch die intellectuelle Anschauung vollkommen erfassen lasse, welcher vielmehr, als etwas rein Aeußerliches und Endliches, außerhalb des wahren Wesens der Dinge oder des Absoluten verharre.

Ferner hieß es in jenen Darstellungen, bei Gelegenheit der doppelten Potenzenreihe: Die reale Potenzenreihe oder die Natur sei die Verendlichung des Unendlichen, die idealen Potenzen dagegen oder die Welt der Freiheit bestehe in der Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen.

Also, mit einem Worte, schon die Auffassung des Absoluten als eines Ideal-Realen schloß den Begriff eines Uebergangs von der reinen Idealität oder Identität zur Realität oder Duplicität nicht aus; vielmehr wurde dieser Uebergang an mehrern Stellen angedeutet. Ebenso enthielt die Identitätslehre den Begriff eines Rückganges des Endlichen ins Unendliche, der Welt in Gott, der Natur in den Geist.

Digitized by Google

Allerdings waren indeſſen die Beziehungen auf ein Ideales über den endlichen Dingen in dem erſten Stadium der Schellingſchen Philoſophie nur ſchwach und wurden faſt gänzlich in den Hintergrund gedrängt durch die lebendige Anſchauung der unmittelbaren Einheit des Idealen mit dem Realen in der Conſtruction der Natur und der Geſtaltungen menſchlicher Freiheit. Die Hauptabſicht Schellings bei den erſten Darſtellungen ſeines Identitätsſyſtems, und namentlich des naturphiloſophiſchen Theils deſſelben, ging einzig und allein auf die Durchführung des Prinzips der Entwicklung in allen einzelnen Erſcheinungen; die Begründung des allgemeinen Verhältniſſes zwiſchen Unendlichem und Endlichem war ihm Nebenſache; er nahm daſſelbe als ein gegebenes, unmittelbar anzuſchauendes an.

In den ſpätern Schriften Schellings dagegen tritt dieſes Intereſſe der poetiſchen Anſchauung der Natur mehr und mehr zurück vor einem ſittlich religiöſen Intereſſe, welches ihn veranlaßt, vorzugsweiſe das Verhältniß des Menſchen zu Gott ins Auge zu faſſen. Unter dieſem Geſichtspunkte nun mußte ihm nothwendig die Natur oder die Welt des Endlichen als ein minder Vollkommnes, gleichſam weiter von Gott Abſtehendes erſcheinen; er mußte das Bedürfniß fühlen, den Uebergang von dem rein idealen Weſen Gottes zu der Endlichkeit oder, mit andern Worten, die Erklärung dafür zu finden, wie es komme, daß eine ſolche endliche Erſcheinungswelt exiſtire und wie der Menſch ſich zu derſelben zu verhalten habe.

Schon in den bisher angeführten Schriften, namentlich in den Stellen, welche über die idealen Theile der Philoſophie, Religion, Kunſt, Geſchichte u. ſ. w. handeln, finden ſich Spuren dieſer myſtiſchen Anſicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt. Vollkommen ausgeprägt jedoch und in aus-

Digitized by Google

führlicher Begründung stellt sich dieselbe zuerst dar in der Schrift: „Philosophie und Religion," die wir daher, als den vollständigsten Ausdruck dieser neuen Phase des Schellingschen Geistes, etwas genauer durchgehen wollen.

Schelling unterscheidet in der genannten Schrift folgende drei Momente: 1) das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Gott; 2) das schlechthin Reale, welches das wahre Reale von Jenem nur dadurch sein kann, daß es ebenfalls ein Absolutes, nur in anderer Gestalt, ist; 3) das Vermittelnde Beider, die Absolutheit oder die Form. Inwiefern nun, kraft dieser Form, das Ideale im Realen, als einem selbstständigen Gegenbild, objectiv wird, insofern kann die Form als ein Selbsterkennen des Absoluten bezeichnet werden, nur daß dieses Selbsterkennen nicht als ein bloßes Attribut des Absoluten, sondern als ein Selbstständiges und selbst wieder Absolutes betrachtet werden muß. Dieses Selbsterkennen ist nicht ein Herausgehen des Absoluten aus sich, eine Thätigkeit, die mit Veränderung verbunden wäre, sondern „wie das Licht der Sonne entfließt," sagt Schelling, „ohne eine Bewegung derselben, so die Form dem Wesen, dessen Natur nur Derjenige einigermaßen auszusprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die die tiefste Ruhe selbst ist."

Das Gegenbild oder Reale, in welchem das Ideale, Gott, sich selbst erkennt, sich objectiv wird, ist nun einestheils selbstständig in sich selbst, gleich dem ersten Absoluten; andrestheils ist es dies aber doch wahrhaft nur insofern, als es zugleich in der absoluten Form und dadurch im Absoluten ist.

Das Absolute theilt diesem Realen die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und in besondern Formen zu objectiviren. Dieses zweite Produciren ist

Digitized by Google

das der Ideen, oder vielmehr, dieſes Produciren und jenes erſte durch die abſolute Form iſt ein und daſſelbe Produciren, wie denn überhaupt dieſer ganze Act des Selbſterkennens oder Selbſtobjectivirens des Abſoluten nicht ein zeitlicher, ſondern ein ebenſo ewiger iſt, wie das Abſolute ſelbſt.

Auch die Ideen ſind, in Bezug auf ihre Ureinheit, in ſich ſelbſt oder real, weil die Abſolutheit der Erſteren in ſie übergegangen iſt; aber ſie ſind in ſich ſelbſt nur inſofern, als ſie zugleich in der Ureinheit oder ideal ſind; ſie fallen mit der Ureinheit zuſammen, wie dieſe mit dem Abſoluten zuſammenfällt.

Auch die Ideen ſind nothwendig wieder auf gleiche Weiſe productiv; auch ſie produciren nur Abſolutes, nur Ideen, und das ganze Reſultat dieſer fortgeſetzten Subject-Objectivirung, welche ins Unendliche geht, iſt, daß ſich die ganze abſolute Welt, mit allen Abſtufungen der Weſen, auf die abſolute Einheit Gottes reducirt, daß in ihr nichts Beſonderes, d. h. Nichts iſt, das nicht abſolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Allein ebendeshalb, weil in dieſem Proceß des Selbſterkennens des Abſoluten alle Momente wieder gleich abſolut ſind, iſt durch denſelben ein Uebergang zur Wirklichkeit oder zur endlichen Natur noch nicht gewonnen. Man hat unzählige Verſuche gemacht, um einen ſolchen ſtetigen Uebergang zu finden, doch natürlich ohne Erfolg. „Es giebt," ſagt Schelling, „vom Abſoluten zum Wirklichen keinen ſtetigen Uebergang; der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Abſolutheit durch einen Sprung denkbar. Sollte die Philoſophie das Entſtehen der wirklichen Dinge auf poſitive Art aus dem Abſoluten herleiten können, ſo müßte in dieſem ihr poſitiver Grund liegen; aber in Gott liegt nur der Grund der

Digitized by Google

Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine poſitive, von ihnen oder vom Abſoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Die Philoſophie hat zu den erſcheinenden Dingen ein blos negatives Verhältniß; ſie beweiſt nicht ſowohl, daß ſie ſind, als, daß ſie nicht ſind; wie kann ſie ihnen alſo irgend ein poſitives Verhältniß zu Gott geben? Das Abſolute iſt das einzige Reale; die endlichen Dinge dagegen ſind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität von Seiten des Abſoluten an ſie oder ihr Subſtrat, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Abſoluten liegen.“

Wie hat man ſich nun aber dieſen Abfall und dieſes Entſtehen einer endlichen Erſcheinungswelt zu denken? Auf dieſe Frage giebt Schelling folgende Antwort:

„Das Gegenbild, als ein Abſolutes, das mit dem erſten alle Eigenſchaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut, könnte es nicht ſich in ſeiner Selbſtheit ergreifen, um als das andere Abſolute wahrhaft zu ſein. Aber es kann nicht als das andere Abſolute ſein, ohne ſich eben dadurch von dem wahren Abſoluten zu trennen oder von ihm abzufallen. Denn es iſt wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut nur in der Selbſt-Objectivirung des Abſoluten, d. h. nur ſofern es zugleich in dieſem iſt; dieſes ſein Verhältniß zum Abſoluten iſt das der Nothwendigkeit. Es iſt abſolutfrei nur in der abſoluten Nothwendigkeit. Indem es aber in ſeiner eignen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit, iſt, hört es auch auf, frei zu ſein, und verwickelt ſich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener abſoluten, alſo rein endlich iſt. Die Freiheit in ihrer Losſagung von der Nothwendigkeit iſt

Digitized by Google

das wahre Nichts und kann ebendeshalb auch Nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge produciren. Der Grund des Abfalls und insofern auch dieses Producirens liegt nicht im Absoluten, er liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst, welches ganz als ein Selbstständiges, Freies zu betrachten ist. Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallnen selbst, welches ebendaher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.

Das Producirende bleibt immer die Idee, welche, sofern sie bestimmt ist, Endliches zu produciren und in ihm sich anzuschauen, Seele ist. Das, worin sie sich objectiv wird, ist nicht mehr ein Reales, sondern ein bloßes Scheinbild, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf diese nur, insofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist.

Dieser Abfall ist übrigens so ewig, als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Er kann auch nicht eigentlich erklärt werden, denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nichtabsolutheit ist. Denn die Selbstständigkeit, welche das andre Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen Insichselbstseins, aber nicht weiter; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht.“

„Das Fürsichselbstsein des Gegenbildes,“ fährt Schelling an einer andern Stelle fort, „drückt sich, durch die

Digitized by Google

Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. Die Ichheit ist das allgemeine Prinzip der Endlichkeit. Die Seele schaut in allen Dingen einen Abdruck dieses Prinzips an. Am unorganischen Körper drückt sich das Insichselbstsein als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beseelung als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, ist die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als Vernunft; denn die Form, als das Wesen des Wissens, ist das Urwissen, die Urvernunft selbst (λόγος). Das Reale aber, als ihr Product, ist dem Producirenden gleich, demnach reale Vernunft und, als gefallne Vernunft, Verstand (νοῦς). Wie nun die Ureinheit alle Ideen, die in ihr sind, aus sich selbst zeugt, so producirt sie auch als Verstand wieder die jenen Ideen entsprechenden Dinge lediglich aus sich selbst. Die Vernunft und die Ichheit, in ihrer wahren Absolutheit, sind Eins und Dasselbe, und, ist diese der Punkt des höchsten Fürsichselbstseins des Abgebildeten, so ist sie zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, wo jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andre, als: die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit."

Digitized by Google

Wir übergehen die Ausführungen, welche Schelling von dieſem Prinzip in Bezug auf die Naturphiloſophie macht und durch welche er zugleich ſeine früheren Darſtellungen dieſer Letztern von dem ihnen gemachten Vorwurf des Materialismus und Pantheismus zu reinigen ſucht, (indem er behauptet, auch damals ſchon die erſcheinende Welt, als abſolute Nichtrealität, von der abſoluten ausdrücklich geſchieden zu haben) und wenden uns ſogleich zu der Anwendung deſſelben auf die praktiſchen Theile der Philoſophie, auf die Freiheit, Sittlichkeit, Seligkeit, die Endabſicht und den Anfang der Geſchichte und die Unſterblichkeit der Seele.

Die Freiheit der Seele hat ihren Grund in dem Verhältniß, in welchem dieſelbe zu der Ureinheit und durch dieſe zu dem Abſoluten ſelbſt ſteht. Die Seele kann nämlich, als im Weſen Eins mit dem Abſoluten, ganz in dieſem ſein; ſie kann ſich aber auch von ihm trennen, um in ſich ſelbſt zu ſein. Thut ſie das Erſtere, ſo handelt ſie wahrhaft frei und zugleich mit abſoluter Nothwendigkeit, denn, indem ſie im Abſoluten iſt, iſt ſie zugleich wahrhaft in ſich ſelbſt. Die Seele dagegen, die, ſich in der Selbſtheit ergreifend, das Unendliche in ſich der Endlichkeit unterordnet, fällt dadurch von dem Urbild ab; die unmittelbare Strafe, die ihr als Verhängniß folgt, iſt, daß ſie nicht mehr Abſolutes, ſondern nur Zeitliches produciren kann und daß ſie, ſtatt in wahrer Freiheit ſich der wahren Nothwendigkeit einzuordnen, der empiriſchen Nothwendigkeit, die in der Welt des Zeitlichen, der Urſachen und der Wirkungen herrſcht, anheimfällt.

„Das Abſolute," ſagt Schelling, „hat zu der endlichen Seele nur noch ein indirectes und irrationales Verhältniß, ſo daß die Dinge ihr nicht unmittelbar aus dem Ewi-

Digitized by Google

gen, ſondern nur aus einander entſpringen, und die Seele demnach, als identiſch mit dem von ihr Producirten, in dem ganz gleichen Zuſtand der höchſten Verfinſterung iſt, wie die Natur. Die Seele dagegen in der Identität mit dem Nothwendigen erhebt ſich über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenſtrebt, zu der, welche die abſolute Freiheit ſelbſt iſt und in der auch das Reale, das im Naturlauf als unabhängig von der Freiheit erſcheint, mit ihr in Harmonie geſetzt iſt.“

Die Sittlichkeit beſteht in der Erkenntniß der abſoluten Idealität, die nur in Gott iſt. Der erſte Schritt dazu iſt die Anerkennung der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in ihrer endlichen Erſcheinung als Schickſal; auf einer höheren Stufe der ſittlichen Ausbildung begreift die Seele dieſe Einheit als Vorſehung, als das Weſen Gottes ſelbſt.

Die Seele iſt nur dann wahrhaft ſittlich, wenn ſie es mit abſoluter Freiheit iſt, d. h. wenn die Sittlichkeit für ſie zugleich abſolute Seligkeit iſt. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten ſich wie zwei verſchiedene Anſichten einer und derſelben Einheit; keiner Ergänzung durch die andre bedürftig, iſt jede für ſich abſolut und begreift die andre in ſich. Das Urbild dieſes Einsſeins, zugleich das der Wahrheit und Schönheit, iſt Gott. Gott iſt abſolute Sittlichkeit und abſolute Seligkeit, ſo wie er auch die abſolute Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit iſt. Da nun dieſe abſolute Harmonie der Freiheit und der Nothwendigkeit nur im Ganzen der Geſchichte, nicht im Einzelnen ausgedrückt ſein kann, ſo iſt nur die Geſchichte im Ganzen und auch dieſe nur eine ſich ſelbſt ſucceſſiv entwickelnde Offenbarung Gottes.

„Die Geſchichte,“ heißt es an einer Stelle dieſer Schrift, „iſt ein Epos, im Geiſte Gottes gedichtet; ſeine

Digitized by Google

zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die große Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr sein könnten, ohne sie zu stören.“

Diese Idee des Abfalls der Menschheit von ihrem ursprünglichen Prinzip dient nun auch als leitender Gedanke bei der Erörterung der Frage nach den ersten Anfängen der Erziehung des Menschengeschlechts, nach dem Ursprung aller Kultur. Schon in der Schrift über das akademische Studium berührte Schelling diese Frage, ohne sich jedoch umständlicher auf dieselbe einzulassen. Hier dagegen stellt er ausführlichere Betrachtungen darüber an, welche zugleich über seine Grundansicht und deren Abweichungen von dem ursprünglichen Prinzipe der Identitätsphilosophie ein neues Licht verbreiten. Er sagt:

„Die Erfahrung spricht zu laut aus, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, der Bildung und Gewöhnung durch schon Gebildete bedarf, um zur Vernunft zu erwachen, und daß Mangel der Erziehung zur Vernunft in ihm auch blos thierische Anlagen und Instincte sich entwickeln läßt, als daß der Gedanke als möglich erschiene, das gegenwärtige Menschengeschlecht habe sich von sich selbst aus der Thierheit und dem Instinct zur Vernunft und zur Freiheit emporgehoben. Nicht minder würden auch die dem Zufall überlassenen An-

Digitized by Google

fänge der Bildung sogleich nach so verschiedenen Richtungen sich getrennt haben, daß dadurch jene Identität der Bildung, die man in dem Verhältniß findet, in welchem man sich der Urwelt und der wahrscheinlichen Geburtsstätte der Menschheit annähert, völlig unbegreiflich würde. Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlichen Einrichtungen hin, und gleichwohl zeigt die äußerste, dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkne Kultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint.

Nach diesen Prämissen bleibt nichts Anderes übrig, als, anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen, so daß dieses Geschlecht, in dem blos die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Kultur und Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechts besitzt, von dem es die tiefere Potenz oder das Residuum ist und welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf die Erde ausgestreut, von ihr verschwunden ist. Wenn, nach den Abstufungen der Ideenwelt, auch der Idee des Menschen eine höhere Ordnung vorsteht, aus der sie erzeugt ist, so ist es der Harmonie der sichtbaren mit der unsichtbaren Welt gemäß, daß dieselben Urwesen, welche die geistigen Erzeuger der Menschen, der ersten Geburt nach, gewesen, in der zweiten seine ersten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er sich in sein vollkommenes Leben wiederherstellt.

Wenn aber gezweifelt werden sollte, wie jenes Geister-

Digitized by Google

geſchlecht in irdiſche Leiber habe herabſteigen können, ſo überzeugt uns Alles, daß die frühere Natur der Erde ſich mit edlern und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen ſind, wie die Reſte von thieriſchen Geſchöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich geſucht werden und die durch Größe und Structur die jetzt exiſtirenden weit übertreffen, beweiſen, daß ſie auch in andern Gattungen lebender Weſen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplare und vollkommner gebildete Gattungen geboren hat, die, den veränderten Verhältniſſen der Erde weichend, ihren Untergang fanden. Die allmälige Deterioration der Erde iſt nicht nur eine allgemeine Sage der Vorwelt, ſondern eine ebenſo beſtimmte phyſikaliſche Wahrheit, als es die ſpäter eingetretene Inclination ihrer Are iſt. Mit der wachſenden Erſtarrung griff die Macht des böſen Prinzips in gleichem Verhältniß um ſich, und die frühere Identität mit der Sonne, welche die ſchönern Geburten der Erde begünſtigte, verſchwand.

Wir werden uns von jenem höheren Geſchlecht, als der Identität, aus welcher das menſchliche hervorging, gern vorſtellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigte, was das zweite Geſchlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben geſtreut, allein mit Bewußtſein verknüpft. Jenen Zuſtand bewußtloſer Glückſeligkeit ſowohl als den der erſten Milde der Erde haben die Sagen aller Völker in dem Mythos des goldnen Zeitalters erhalten; wie es natürlich war, daß das zweite Menſchengeſchlecht jene Schutzgeiſter ſeiner Kindheit, die Wohlthäter, durch die es, vom Inſtinct aufgerichtet, mit den erſten Künſten des Lebens begabt, gegen die künftige Härte der Natur zum Voraus geſchützt wurde und die erſten Keime der Wiſſenſchaften, der Religion und der Geſetzgebung erlangt hatte, in dem Bild der Heroen und

Digitized by Google

Götter verewigte, mit denen seine Geschichte allerwärts und nach den Ueberlieferungen der ersten und ältesten Völker beginnt.“

Der Begriff der Unsterblichkeit muß von diesem Standpunkte aus ebenfalls eine der gewöhnlichen ganz entgegensetzte Bedeutung erhalten. Gewöhnlich nämlich verbindet man mit jenem Begriffe den einer individuellen Fortdauer der Seele. Allein eine solche kann nicht gedacht werden ohne Beziehung auf das Endliche und den Leib; Unsterblichkeit in diesem Sinne wäre also wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit, keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. „Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung,“ sagt Schelling, „stammt unmittelbar aus der Endlichkeit ab und kann am Wenigsten Demjenigen entstehen, welcher schon jetzt bestrebt ist, die Seele soviel möglich von dem Leibe zu lösen, d. h. dem wahrhaft Philosophirenden.“

Also nur die Seele, insofern sie sich von dem Leibe ablöst und sich unmittelbar in dem Ewigen, Gott, erfaßt, ist selbst ewig, d. h. außer allem Verhältniß zur Zeit. „Das wahre Wesen der Seele ist die Idee, der ewige Begriff von ihr, der in Gott und welcher, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntniß ist. Daß nur dieses ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz. Das zeitliche Dasein ändert in dem Urbild Nichts, und, wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche existirt, so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören real zu sein.“

Noch ausdrücklicher wird die gewöhnliche Ansicht von einer individuellen Fortdauer der Seele von Schelling widerlegt in den folgenden Worten:

Digitized by Google

„Wenn die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist, so wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich sein, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat. Dagegen ist es nothwendig, daß Die, deren Seelen fast blos von zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt und aufgeblasen waren, in einen dem Nichts ähnlichen Zustand übergehen, und am Meisten im wahren Sinne sterblich sind; daher ihre nothwendige und unwillkührliche Furcht vor der Vernichtung, während dagegen in Denjenigen, welche schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind und den Dämon in sich am Meisten befreit haben, Gewißheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung, sondern die Liebe zum Tode entsteht.

Wird aber die Endlichkeit als das wahrhaft Positive und die Verwicklung mit ihr als die wahre Realität und Existenz gesetzt, so werden Die, welche sich von ihr, als einer Krankheit, am Meisten zu befreien getrachtet haben, nothwendig am Wenigsten (in diesem Sinne) unsterblich sein, Diejenigen hingegen, welche sich hier auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Fühlen und Dem Aehnliches eingeschränkt, werden die ihnen erwünschte Realität ganz vollkommen genießen und, von Materie gleichsam trunken, am Meisten (in ihrem Sinne) fortdauern.“

Es besteht nun, nach Schellings Ansicht, für diese Rückkehr der endlichen Geister in das Ewige oder Gott eine Stufenfolge, indem dieselben, je nachdem sie sich während ihres gegenwärtigen Zustandes mehr oder weniger von ihrer leiblichen Existenz abgewendet und befreit, dagegen dem ewigen Wesen in ihnen enger verbunden haben, entweder unmittelbar in den Urquell, aus welchem sie stammen, zurückkehren, oder erst noch eine Anzahl von Mittelzuständen

Digitized by Google

durchlaufen müssen, oder endlich auch wohl, wenn sie nämlich sich allzusehr von den Banden des materiellen Lebens gefangen nehmen ließen, auf noch tiefere Stufen versetzt werden. Doch dieser Gegenstand ist zu wichtig, als daß wir nicht die eignen Worte Schellings anführen sollten. Er sagt:

„Das Endliche ist nichts Positives, es ist nur die Seite der Selbstheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbilde zur Negation wird. Das höchste Ziel aller Geister ist nicht, daß sie absolut aufhören in sich selbst zu sein, sondern daß dieses Insichselbstsein aufhöre Negation für sich zu sein und sich in das Entgegengesetzte zu verwandeln, daß sie also ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Was ist daher die Natur, dies verworrene Scheinbild gefallener Geister, Anderes, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen? Da die Selbstheit selber das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele, in dem Maße, in welchem sie mit jener behaftet den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich aufs Neue im Scheinbild an und bestimmt sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf bessern Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verstoßen wird; so wie, wenn sie im vorhergehenden Zustand ganz von dem Idol sich gelöst und Alles, was blos auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt und rein für sich, ohne eine andre Seite, in der Intellectualwelt ewig lebt.

Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist jenes Zurückgehen der Seele in ihren Ursprung

und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. In gleichem Verhältniß, wie diese sich ihrem Centro annähert, schreitet auch jene zu ihrem Ziele fort, denn auch den Gestirnen sind ihre Verwandlungen bestimmt und ihre allmälige Auflösung aus der tieferen Stufe in die höhere.“

Wir haben schon früher bei Schelling als die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls kennen gelernt; wir erhalten jetzt auch hierüber bestimmtere Aufschlüsse.

„Die erste Selbstheit der Ideen (heißt es in der angeführten Schrift) war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende; die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so daß sie, als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind; wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, giebt er es selbst dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, ebendadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht.

Mit dieser Ansicht vollendet sich erst das Bild jener Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten gegen das Gegenbild, welche Spinoza trefflich in dem Satz ausdrückt: daß Gott sich selbst mit intellectualer Liebe unendlich liebt. Unter diesem Bilde der Liebe Gottes zu sich selbst (der schönsten Vorstellung der Subject-Objectivirung) ist dann auch der Ursprung des Universums aus ihm und sein Verhältniß zu diesem in allen denjenigen Reli-

Digitized by Google

gionsformen dargestellt worden, deren Geist im Wesen der Sittlichkeit gegründet ist.“

Schelling schließt diese Betrachtungen mit einer Widerlegung der, speciell von den Offenbarungsgläubigen und namentlich von Eschenmayer gegen ihn geltend gemachten Behauptung, daß der Mensch das Ewige nur im Glauben zu ahnen, nicht aber wirklich zu erkennen vermöge. Er drückt sich über diesen Punkt folgendermaßen aus:

„Nach unsrer ganzen Ansicht fängt die Ewigkeit schon hier an oder ist vielmehr schon, und wenn es, wie Eschenmayer sagt, einen künftigen Zustand giebt, wo Das, was hier nur durch Glauben offenbar ist, Gegenstand des Erkennens sein wird, so ist nicht einzusehen, warum dieser Zustand nicht gleichfalls hier schon unter der gleichen Bedingung eintreten könne, unter welcher er jenseits beginnen soll, daß nämlich die Seele so viel möglich sich von den Banden der Sinnlichkeit befreie. Jenes leugnen, hieße, die Seele ganz an den Leib fesseln.“

Für diese zuletzt ausgesprochene Idee nun, daß nämlich der Mensch durch allmälige Abstreifung alles Sinnlichen und Freimachung des rein Geistigen in sich schon auf der Erde einer höhern Erkenntniß und Seligkeit theilhaftig werden könne, dafür sucht Schelling ein Mittel der Verwirklichung und findet dieses in der Wiederherstellung der Mysterien. Wir erinnern uns, daß schon in der Schrift über das akademische Studium die Nothwendigkeit einer esoterischen Religion, im Gegensatze zu der bestehenden exoterischen, ausgesprochen ward. Dort jedoch war es mehr ein theoretischer Grund, was Schelling zu diesem Wunsche veranlaßte, das Interesse der höhern, freien Speculation. Hier dagegen betrachtet er die Einführung einer esoterischen Religion, einer Art von Mysterien nach dem Muster der alten griechischen,

Digitized by Google

als ein praktiſches Bedürfniß zur Herſtellung des richtigen Verhältniſſes zwiſchen dem Menſchen und Gott, zur Befreiung der Geiſter von den Banden der Sinnlichkeit und Einführung derſelben in die rein ideale Sphäre einer überſinnlichen Welt. Dieſer Vorſchlag Schellings iſt wichtig genug (zumal jetzt, wo ſo viele und ſo verſchiedene Verſuche zur Belebung des religiöſen Sinnes und zur Neugeſtaltung unſres ganzen Cultusweſens gemacht werden), um ihn etwas genauer aus ſeiner eignen Darſtellung kennen zu lernen. Schelling ſagt darüber Folgendes:

„Wenn, nach dem Vorbild des Univerſums, der Staat in zwei Sphären oder Klaſſen von Weſen zerfällt, in die der Freien, welche die Ideen, und die der Nicht-Freien, welche die concreten und ſinnlichen Dinge repräſentiren, ſo bleibt die höchſte und oberſte Ordnung noch unerfüllt durch beide. Die Ideen bekommen dadurch, daß die Dinge ihre Werkzeuge oder Organe ſind, ſelbſt eine Beziehung auf die Erſcheinung und treten in ſie, als Seelen, ein. Gott aber, die Einheit der oberſten Ordnung, bleibt über aller Realität erhaben und hat zu der Natur ewig nur ein indirectes Verhältniß. Repräſentirt nun der Staat in der höheren ſittlichen Ordnung eine zweite Natur, ſo kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirecten, nie aber in einem realen Verhältniß ſtehen, und die Religion kann daher im vollkommenſten Staat, will ſie zugleich ſich ſelbſt in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als eſoteriſch oder in Geſtalt von Myſterien exiſtiren. Wollt Ihr, daß ſie zugleich eine exoteriſche und öffentliche Seite habe, ſo gebt ihr dieſe in der Mythologie, der Poeſie und der Kunſt einer Nation; die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leiſte auf die Oeffentlichkeit Verzicht und ziehe ſich in das heilige Dunkel der Geheimniſſe zurück. Der Gegenſatz, in welchem ſie

mit der exoterischen Religion ist, wird weder ihr selbst noch dieser Eintrag thun, sondern desto mehr jedes von Beiden in seiner Reinheit und Unabhängigkeit bestehen lassen.

So Wenig wir von den griechischen Mysterien wissen, wissen wir gleichwohl unzweifelhaft, daß ihre Lehre mit der öffentlichen Religion im geradesten und auffallendesten Gegensatz war. Dieselben Dichter, welche ihre Poesie ganz auf die Mythologie gründen, erwähnen die Mysterien als die heilvollsten und wohlthätigsten aller Einrichtungen. Ueberall erscheinen sie als der Centralpunkt der öffentlichen Sittlichkeit; die hohe sittliche Schönheit der griechischen Tragödie weist auf sie zurück, und es möchte nicht schwer sein, in den Gedichten des Sophokles bestimmt die Töne zu hören, in die er durch jene eingeweiht worden. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte — ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen ließe, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren. Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen, so fruchtlos ist ihr Streben, sich wahre Oeffentlichkeit und mythologische Objectivität zu geben. Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des

Digitized by Google

Letztern denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geschieht. Das Wunderbare ist der exoterische Stoff einer solchen Religion; ihre Gestalten sind nur historische, nicht zugleich Naturwesen; blos Individuen, nicht zugleich Gattungen; vergängliche Erscheinungen, nicht ewig dauernde und unvergängliche Naturen. Sucht Ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtiget Euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen! Dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen, oder wenigstens werde sie nur durch heilige und enthusiastische Gesänge und eine ebenso abgesonderte Poesie gefeiert, als die geheime und religiöse der Alten war, von der wiederum die moderne Poesie nur die exoterische, aber eben dadurch minder reine Erscheinung ist.

Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus, als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen, absolut Idealen sind alle andere Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten theilhaftig sind, eine Lehre, die sinnbildlich auch als Präexistenz der Seelen, der Zeit nach, dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniß schließt sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verschiedenen Ansichten, welche hierüber in der Vernunft selbst liegen, mag diese Lehre auch verschiedene Vorstellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meisten der griechischen

Digitized by Google

Mysterien geherrscht zu haben scheint, dieselbe Lehre aber in verschiedenen Mysterien unter verschiedenen Bildern, z. B. dem eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgestellt wurde. Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein anderer Zweck der religiösen Lehre. Ihre praktische Lehre gründet sich nothwendig auf jene erste, denn sie geht auf Befreiung der Seele von dem Leib, als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Mysterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferstehung der Seele beschrieben wurde und Ein Wort die Bezeichnung des Todes und der Einweihung war.

Die erste Absicht der Vereinfachung der Seele und Zurückziehung von dem Leib war die Genesung von dem Irrthum, als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele, durch die Wiedererlangung der intellectuellen Anschauung des allein Wahren und Ewigen der Ideen. Ihr sittlicher Zweck war die Lösung der Seele von Affecten, denen sie nur so lange unterworfen ist, als sie mit dem Leib verwickelt ist, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unsittlichkeit ist.

Nothwendig endlich ist mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem sittlichen Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Zustand verbunden.

Auf diese Lehren, diese ewigen Grundsäulen der Tugend wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden.

Die äußere Form und die Verfassung der Mysterien betreffend, so sind sie als ein öffentliches, aus dem Gemüth und dem Geist der Nation selbst kommendes Institut anzusehen, das der Staat selbst errichtet und heilig bewahrt, das

Digitized by Google

nicht, nach Art geheimer Verbindungen von mehr zeitlichen Zwecken, einen Theil zuläßt, den andern ausschließt, sondern auf die innere und sittliche Vereinigung Aller, die zum Staate gehören, ebenso hinwirkt, wie dieser selbst auf die äußere und gesetzliche Einheit hinwirkt. Nothwendig indeß sind Abstufungen in ihnen, denn nicht Alle können gleicherweise zur Anschauung des an sich Wahren gelangen. Für diese muß ein Vorhof, eine Vorbereitung stattfinden, die sich zu der vollen Einweihung wie der Schlaf zum Tode verhält. Der Schlaf ist nur negativ; der Tod ist positiv; er ist der letzte, der absolute Befreier. Die erste Vorbereitung zu den höchsten Erkenntnissen kann nur negativ sein; sie besteht in der Schwächung und, wo möglich, Vernichtung der sinnlichen Affecte und alles Dessen, was die ruhige und sittliche Organisation der Seele stört. Es ist genug, daß die Meisten so weit in der Befreiung gelangen, und auf diese Stufe möchte sich überhaupt die Theilnahme der Nichtfreien an den Mysterien beschränken. Selbst schreckenvolle Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen stellen und sie erschütternd das einzig wahre Sein ahnen lassen, gehören in diesen Umkreis. Nachdem die Beziehung auf den Leib bis zu einem gewissen Punkt vernichtet ist, fängt die Seele wenigstens an zu träumen, d. h. Bilder einer nichtwirklichen und idealen Welt zu empfangen.

Die zweite Stufe möchte daher die sein, wo die Geschichte und die Schicksale des Universums bildlich und vornehmlich durch Handlungen dargestellt würden; denn, wie sich im Epos nur das Endliche spiegelt, das Unendliche aber in allen seinen Erscheinungen ihm fremd ist, wie dagegen die exoterische Tragödie der eigentliche Abdruck der öffentlichen Sittlichkeit ist, so eignet sich auch die dramatische Darstellung für die esoterischen Darstellungen religiöser Lehren am

Digitized by Google

Meiſten. Die von ſelbſt durch dieſe Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole drängen und die ſich durch Mäßigung, Weisheit, Selbſtüberwindung und Hinneigung zum Unſinnlichen bewährt hätten, müßten zum vollen Erwachen in einem neuen Leben übergehen und als Autopten die Wahrheit rein, wie ſie iſt, ohne Bilder ſehen. Diejenigen aber, die vor Andern zu dieſer Stufe gelangten, müßten die Staatsoberhäupter ſein, und Keiner, der nicht die letzte Weihe empfangen, könnte in den Stand derſelben eintreten. Denn auch die Beſtimmungen des ganzen Geſchlechts würden ihnen in jener letzten Enthüllung klar, wie in demſelben Verein die oberſten Grundſätze der königlichen Kunſt der Geſetzgebung und der erhabenen Denkungsart mitgetheilt und gepflegt würden, welche den Regierenden am Meiſten eigen ſein muß.

Wie nun die Religion durch ſolche Veranſtaltung ganz von rein ſittlicher Wirkung und ganz außer Gefahr geſetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen ſich zu vermiſchen oder auf äußere Herrſchaft und Gewalt, die ihrer Natur widerſtrebt, Anſprüche zu machen, ſo wäre die Philoſophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich Eingeweihten ſind, durch ſie mit der Religion in ewigem Bunde.“

In allen dieſen Darſtellungen, wie ſie die Schrift: „Philoſophie und Religion“ enthält, iſt das Abſolute, Gott, als ein rein Ideales, der Natur oder Sinnenwelt Entgegengeſetztes, oder, wie Schelling es ausdrückt, mit ihr in einem lediglich indirecten Verhältniß Stehendes, die Natur als etwas Ungöttliches, erſt durch den Abfall der Ideen oder der Seelen von Gott Entſtehendes, die menſchliche Seele endlich als getheilt zwiſchen Gott und dem ſinnlichen Daſein; und als ihr ſittlicher Zweck die Abſtreifung des Letztern und die Wiedervereinigung mit dem rein Ueberſinnlichen ausgeſprochen. In

Digitized by Google

einigen ſpäteren Abhandlungen, z. B. der „über das Verhältniß des Realen zum Idealen", der „Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichteſchen Lehre" (1806), ſchien ſich allerdings Schelling wieder einer mehr poſitiven Anſicht von der Natur und ihrem Verhältniß zu Gott zuzuneigen. Er ſtellt daſelbſt das Abſolute als das Band der Einheit und der Vielheit dar, alſo in einem mehr poſitiven Verhältniß zur Welt der Endlichkeit; er ſagt von demſelben ausdrücklich: „Die ſtille Einigkeit des Weſens bricht durch den Gegenſatz, als die Vielheit, und macht nur in dieſem Durchbrechen auch ihn ſelbſt und zugleich ſich offenbar. Das Weſen gebiert ſich in der Form und giebt in dieſer Geburt nur ſich ſelbſt, d. h. die Einheit, zur Frucht; dieſes, dem Begriff nach ewige, Ineinanderſcheinen des Weſens und der Form iſt das Reich der Natur oder die ewige Geburt Gottes in den Dingen und die gleichewige Wiederaufnahme der Dinge in Gott. Dieſes ewige Band der Selbſtoffenbarung Gottes iſt das Wunder aller Wunder, das Wunder der weſentlichen Liebe u. ſ. w." Vielleicht war eben die myſtiſche Richtung, welche in dieſer Zeit Fichte (wohl nicht ganz ohne Einwirkung der Schellingſchen Ideen auf ihn) an die Stelle ſeiner frühern, mehr praktiſchen, geſetzt hatte, Urſache einer ſolchen Rückwirkung in Schelling ſelbſt. Hatte Schelling ſchon früher, vom Idealismus Fichtes ausgehend, ſich, durch die lebendige Anſchauung der Natur in ihrer poſitiven Realität, auf einen neuen und, wie er wenigſtens annahm, höhern Standpunkt der Betrachtnng erhoben, ſo mochte auch jetzt wieder die negative Anſicht von der Natur, welche Fichte auch in ſeiner zweiten Phaſe feſthielt, Schelling zu einer Wiederhervorkehrung ſeiner naturphiloſophiſchen Grundidee und zu einer tiefern Begründung ſeiner Geſammtanſicht veranlaſſen, um

Digitized by Google

von der blos negativen Auffassung der Natur zu einer positiven, zu der Darstellung eines engeren, directeren Verhältnisses derselben mit Gott, als dasjenige war, welches er in der Schrift „Philosophie und Religion" aufgestellt hatte, überzugehen.

Dieser Versuch einer nochmaligen Durch- und Umbildung der Schellingschen Lehre tritt in seiner vollendetsten Gestalt hervor in einer Abhandlung Schellings „über die menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", aus dem Jahre 1809, welche insofern als der Schlußpunkt seiner ganzen philosophischen Entwicklung — bis zu seinem neuern Wiederhervortreten, von dem in einem spätern Abschnitt die Rede sein wird, — betrachtet werden kann.

Digitized by Google

Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit.

In dieſen Unterſuchungen verfolgt Schelling einen dreifachen Zweck; einmal, will er beweiſen, daß die Idee der Perſönlichkeit Gottes die Idee einer Entwickelung Gottes in der Welt und durch die Welt keineswegs ausſchließe; zweitens, ſucht er den Urſprung des Böſen in der Welt zu erklären; drittens endlich, unterſucht er, welches das eigentliche Weſen der menſchlichen Freiheit ſei.

Schelling geht bei dieſen Unterſuchungen von der Idee der Perſönlichkeit, der Exiſtenz oder des Selbſtbewußtſeins aus. Gott, ſagt er, iſt eine Perſon, ein Subject; er exiſtirt; er hat Bewußtſein ſeiner ſelbſt. Jede Exiſtenz aber beruht auf einem doppelten Prinzip, einem paſſiven, dem Grunde oder der Baſis der Exiſtenz, und einem activen, welches die wirkliche Exiſtenz aus dieſer Baſis entwickelt; daher muß man auch in Gott Zweierlei unterſcheiden: die Natur Gottes und Gott ſelbſt. Die Natur Gottes iſt ein Unlebendiges, Ungeiſtiges, aus welchem ſich erſt die geiſtige Exiſtenz Gottes, ſein wahres, wirkliches Weſen entwickelt.

Doch, wir wollen, um uns nicht dem Verdacht auszuſetzen, dieſe Ideen Schellings, welche viel Dunkles und Myſtiſches enthalten, erſt durch unſre Uebertragung verwirrt und misdeutet zu haben, die eigenen Worte des Philoſophen anführen. Schelling ſagt hierüber Folgendes:

Digitized by Google

„Da Nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott, absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her, als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt. Sie ist ebendarum weder das reine Wesen noch auch das actuale Sein der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur oder ist sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet; denn übrigens gehört auch Das, was, beziehungsweise auf die Schwerkraft, als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur ist daher im Allgemeinen Alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, daß Das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetzt, Keines das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm, als Existirendem, vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte.“

Mit dieser Erklärung des Wesens Gottes ist nun, nach Schellings Ansicht, auch zugleich die Art erklärt, wie die

Digitized by Google

endlichen Dinge aus Gott hervorgehen. Da nämlich dieſe Dinge, eben als endliche, von dem abſoluten Weſen Gottes unendlich verſchieden ſind, ſo kann ihr Werden aus Gott nur inſofern erklärt werden, als man annimmt, daß ſie aus Dem entſtehen, was in Gott ſelbſt nicht er ſelbſt iſt, d. h. aus Dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt. „Wollen wir", ſagt Schelling, „uns dieſes Weſen menſchlich näher bringen, ſo können wir ſagen, es ſei die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Sie iſt nicht das Eine ſelbſt, aber doch mit ihm gleich ewig; ſie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären, aber inſofern iſt in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Sie iſt daher, für ſich betrachtet, auch Wille, aber Wille, in dem kein Verſtand iſt, und darum nicht ſelbſtſtändiger und vollkommener Wille, indem der Verſtand eigentlich der Wille in dem Willen iſt. Dennoch iſt ſie ein Wille des Verſtandes, nämlich Sehnſucht und Begierde deſſelben, nicht ein bewußter, ſondern ein ahnender Wille, deſſen Ahnung der Verſtand iſt.

Nach der ewigen That der Selbſtoffenbarung iſt in der Welt, wie wir ſie jetzt erblicken, Alles Regel, Ordnung und Form. Aber immer liegt noch im Grunde das Regelloſe, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends ſcheint es, als wären Ordnung und Form das Urſprüngliche, ſondern als wäre ein anfänglich Regelloſes zur Ordnung gebracht worden. Dieſes iſt an den Dingen die unergreifliche Baſis der Realität, der nie aufgehende Reſt, Das, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt, ſondern ewig im Grunde bleibt. Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichem Sinne der Verſtand geboren. Ohne dieſes vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur. Finſterniß iſt ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein, er ſelbſt, der Exiſtirende, wohnt im reinen Lichte; denn er allein

Digitized by Google

iſt von ſich ſelbſt. Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde verſenkt werden und in der Finſterniß ſterben, damit die ſchönere Lichtgeſtalt ſich erhebe und am Sonnenſtrahl entfalte. Der Menſch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkelndes Verſtandloſen, aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß, erwachſen erſt die lichten Gedanken. So alſo müſſen wir die urſprüngliche Sehnſucht uns vorſtellen, wie ſie zwar zu dem Verſtande ſich richtet, den ſie noch nicht erkennt (wie wir in der Sehnſucht nach unbekanntem, namenloſem Gut verlangen), und ſich ahnend bewegt, als ein wogend, wallend Meer, der Materie des Plato gleich, nach dunklem, ungewiſſem Geſetz, unvermögend, etwas Dauerndes für ſich zu bilden. Aber, entſprechend der Sehnſucht, welche, als der noch dunkle Grund, die erſte Regung göttlichen Daſeins iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere, reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann, als Gott, Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie iſt im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott ſelbſt. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand und das Wort jener Sehnſucht, und der ewige Geiſt, der das Wort in ſich und zugleich die unendliche Sehnſucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er ſelbſt iſt, ſpricht das Wort aus, daß nun der Verſtand, mit der Sehnſucht zuſammen, freiſchaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regelloſen Natur, als in ſeinem Elemente oder Werkzeug, bildet. Die erſte Wirkung des Verſtandes in ihr iſt die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag. Weil nämlich dieſes Weſen (der anfänglichen Natur) nichts Ande-

Digitized by Google

res iſt, als der ewige Grund zur Exiſtenz Gottes, ſo muß es in ſich ſelbſt, obwohl verſchloſſen, das Weſen Gottes, gleichſam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick, enthalten. Die Sehnſucht aber, vom Verſtande erregt, ſtrebt nunmehr, den in ſich ergriffenen Lebensblick zu erhalten und ſich in ſich ſelbſt zu verſchließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem alſo der Verſtand oder das in die anfängliche Natur geſetzte Licht die in ſich ſelbſt zurückſtrebende Sehnſucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieſer Scheidung aber die im Geſchiedenen verſchloſſene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, ſo entſteht auf dieſe Art zuerſt etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch ihre äußere Vorſtellung, ſondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entſtehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verſtand die in dem geſchiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die, in dieſer Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinander getretenen) Kräfte ſind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, alſo aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entſtehende lebendige Band iſt die Seele. Weil der urſprüngliche Verſtand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde des Innern hervorhebt, ſo bleibt ſie ebendamit ſelbſt unabhängig von ihm, als ein beſonderes und für ſich beſtehendes Weſen.

Jedes Naturweſen hat daher ein doppeltes Prinzip in ſich, das jedoch im Grunde ein und das nämliche iſt, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erſte Prinzip iſt das, wodurch ſie von Gott geſchieden oder im bloßen Grunde ſind. Da aber zwiſchen Dem, was im Grunde, und Dem, was im Verſtande vorgebildet iſt, eine urſprüngliche Einheit ſtattfindet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine in-

nere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht, ſo iſt das ſeiner Natur nach dunkle Prinzip ebendasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide ſind, obwohl nur in beſtimmtem Grade, Eins in jedem Naturweſen.

Das Prinzip, ſofern es aus dem Grunde ſtammt und dunkel iſt, iſt der Eigenwille der Creatur, der aber, ſofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht, dem Prinzip des Verſtandes, erhoben iſt, bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille iſt. Dieſem Eigenwillen der Creatur ſteht der Verſtand, als Univerſalwille, entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug ſich unterordnet.

Der Menſch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entſpringt (creatürlich iſt), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in ſich; aber dadurch, daß eben dieſes Prinzip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu ſein — in Licht verklärt iſt, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geiſt. Denn der ewige Geiſt ſpricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgeſprochene (reale) Wort aber iſt nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbſtlauter und Mitlauter). Nun ſind zwar in allen Dingen die beiden Prinzipien, aber ohne völlige Conſonanz, wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erſt im Menſchen alſo wird das, in allen anderen Dingen noch zurückgehaltene und unvollſtändige Wort völlig ausgeſprochen. Aber in dem ausgeſprochenen Worte offenbart ſich der Geiſt, d. h. Gott als actu exiſtirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien iſt, iſt ſie Geiſt; und Geiſt iſt Gott. Wäre nun im Geiſt des Menſchen die Identität beider Prinzipien ebenſo unauflösbar, als in Gott, ſo wäre kein Unterſchied, d. h. Gott, als Geiſt, würde nicht offen-

Digitized

bar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich iſt, muß alſo im Menſchen zertrennlich ſein, und dieſes iſt die Möglichkeit des Guten und Böſen.“

Dieſen Entſtehungsgrund des Böſen, welcher der zweite Hauptpunkt der Unterſuchung über die Freiheit iſt, erklärt nun Schelling ausführlicher in Folgendem:

„Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip iſt die Selbſtheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geiſt wird. Die Selbſtheit, als ſolche, iſt Geiſt, oder der Menſch iſt Geiſt als ein ſelbſtiſches, beſonderes, von Gott geſchiedenes Weſen, welche Verbindung eben die Perſönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbſtheit Geiſt iſt, iſt ſie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben; ſie iſt Wille, der ſich ſelbſt in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur ſchaffenden Univerſalwillens, ſondern über und außer aller Natur iſt. Der Geiſt iſt über dem Licht, wie er ſich in der Natur über die Einheit des Lichts und des dunkeln Prinzips erhebt. Dadurch, daß ſie Geiſt iſt, iſt alſo die Selbſtheit frei von beiden Prinzipien. Nun iſt aber dieſe oder der Eigenwille nur dadurch Geiſt und dennoch frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt iſt, ſo daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt, (weil immer ein Grund ſein muß) — ſo wie im durchſichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deshalb nicht aufhört, Materie (finſteres Prinzip) zu ſein — aber blos als Träger und gleichſam Behälter des höhern Prinzips, des Lichts. Dadurch aber, daß ſie den Geiſt hat, (weil dieſer über Licht und Finſterniß herrſcht) — wenn er nämlich nicht der Geiſt der ewigen Liebe iſt — kann die Selbſtheit ſich trennen von dem ewigen Licht, oder der Eigenwille kann ſtreben, Das, was er nur in der Identität mit

Digitized by Google

dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein, Das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt, (so wie der ruhige Wille im stillen Grunde der Natur ebendarum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt) auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein, (denn der Wille der Creaturen ist freilich außer dem Grunde, aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Prinzipien besteht, (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt) und wenn, statt des Geistes der Zwietracht, der das eigene Prinzip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; so lange nur er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro, als seiner Stelle, gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann und der daher streben muß, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbe-

Digitized by Google

ſteht. Da es aber doch kein wahres Leben ſein kann, als welches nur in dem urſprünglichen Verhältniß beſtehen konnte, ſo entſteht zwar ein eigenes, aber ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und Verderbniß. Das treffendſte Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Misbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt.

Das Böſe folgt alſo nicht aus dem Prinzip der Endlichkeit an ſich, ſondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finſtern oder ſelbſtiſchen Prinzipe. Im Thier wie in jedem andern Naturweſen iſt zwar auch jenes dunkle Prinzip wirkſam, aber es iſt in ihm noch nicht ans Licht geboren, wie im Menſchen; es iſt nicht Geiſt und Verſtand, ſondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es iſt hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Prinzipien, wo noch keine abſolute oder perſönliche Einheit iſt. Bewußtloſes und Bewußtes ſind im thieriſchen Inſtinct nur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe vereinigt, die eben darum inalterabel iſt. Denn gerade deshalb, weil ſie nur relative Ausdrücke der Einheit ſind, ſtehen ſie unter dieſer, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Prinzipien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anſtatt daß der Menſch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann.“

Hiermit glaubt Schelling den Begriff und die Möglichkeit des Böſen vollſtändig abgeleitet zu haben. Allein der eigentliche Gegenſtand der Frage iſt dadurch erſt halb gelöſt. Es bleibt nämlich noch zu erklären, wie das Böſe wirklich geworden ſei, wie es als ein allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Nun kann kein Zweifel ſein, daß das

Digitized by Google

Böſe, eben weil es wirklich iſt, zur Offenbarung Gottes nothwendig geweſen ſei. Es läßt ſich dies auch, nach Schellings Behauptung, leicht erweiſen. „Denn", ſagt Schelling, „wenn Gott, als Geiſt, die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien iſt, und dieſelbe Einheit nur im Geiſt des Menſchen wirklich iſt, ſo würde, wenn ſie in dieſem eben ſo unauflöslich wäre, als in Gott, der Menſch von Gott gar nicht unterſchieden ſein; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Weſen kann nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, ſo könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweiſen; wäre nicht Zwietracht, ſo könnte die Liebe nicht wirklich werden.

Dasjenige was den in ſich unentſchiedenen menſchlichen Willen zum Böſen ſollicitirt, iſt der Grund oder die Natur Gottes, die, obgleich zu Gott ſelbſt gehörig, doch von ihm verſchieden iſt. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes ſind zwei verſchiedene Willen, deren jeder für ſich iſt; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerſtehen noch ihn aufheben, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſtreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe ſein könne, und er muß unabhängig von ihm wirken, damit ſie reell exiſtire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, ſo würde ſie gegen ſich ſelbſt ſtreiten, mit ſich ſelbſt uneins ſein und wäre nicht mehr die Liebe. Dieſes Wirkenlaſſen des Grundes iſt der einzig denkbare Begriff der Zulaſſung, welcher, in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menſchen, völlig unſtatthaft iſt. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieſes, ob es gleich oft ſo ſcheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigener und beſonderer Wille

Digitized by Google

ſein, damit nur die Liebe, wenn ſie dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finſterniß, hindurchbricht, in ihrer Allmacht erſcheine. Der Grund iſt nur ein Wille zur Offenbarung, aber eben damit dieſe ſei, muß er die Eigenheit und den Gegenſatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden alſo gerade dadurch Eins, daß ſie geſchieden ſind und vom Anbeginn jeder für ſich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der erſten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt als Wille der Liebe aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, darin er ſich verwirklichen könne.“

Die Entwickelung des menſchlichen Geiſtes aus der Abhängigkeit von dem Grunde oder dem dunklen Prinzip der Welt zum Lichte des höheren ſittlichen und göttlichen Lebens ſtellt ſich dar in der Geſchichte. „Die Geburt des Geiſtes“, ſagt Schelling, „iſt das Reich der Geſchichte, wie die Geburt des Lichts das Reich der Natur iſt. Dieſelben Perioden der Schöpfung, die in dieſem ſind, ſind auch in jenem, und Eines iſt des Andern Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Prinzip, das in der erſten Schöpfung der Grund war, nur in einer höhern Geſtalt, iſt auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird; denn das Böſe iſt ja nichts Anderes, als der Urgrund zur Exiſtenz, inwiefern er im erſchaffenen Weſen zur Actualiſirung ſtrebt, und alſo nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes.“

Anfangs bleibt das Böſe in der Geſchichte im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unſchuld oder Bewußtloſigkeit über die Sünde voran. Auf dieſelbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen, in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für ſich

Digitized by Google

verſuchte, die aber immer wieder, (weil das Band der Liebe fehlte), zuletzt in das Chaos zurückſank, (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geſchlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm, ſo hat ſich auch in der Geſchichte der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbaret, ſondern, weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu ſeiner Offenbarung empfand und nach ſeiner Fürſehung erkannte, daß ein von ihm (als Geiſt) unabhängiger Grund zu ſeiner Exiſtenz ſein müſſe, ließ er den Grund in ſeiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, er ſelbſt bewegte ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in ſich das ganze göttliche Weſen, nur nicht als Einheit, enthielt, ſo konnten es nur einzelne göttliche Weſen ſein, die in dieſem Fürſichwirken des Grundes walteten. Dieſe uralte Zeit fängt daher mit dem goldenen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menſchengeſchlecht nur in der Sage die ſchwache Erinnerung geblieben, einer Zeit ſeliger Unentſchiedenheit, wo weder Gutes noch Böſes war. Dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermöge. Damals kam den Menſchen Verſtand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttliche Kräfte des Grundes herrſchten auf der Erde und ſaßen als mächtige Fürſten auf ſichern Thronen. Es erſchien die Zeit der höchſten Verherrlichung der Natur in der ſichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunſt und ſinnreicher Wiſſenſchaft, bis das im Grunde wirkende Prinzip endlich als welteroberndes Prinzip hervortrat, ſich Alles zu unterwerfen und ein feſtes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Weſen des Grundes für ſich nie

Digitized by Google

die wahre, vollkommene Einheit erzeugen kann, ſo kommt die Zeit, wo alle dieſe Herrlichkeit ſich auflöſt und, wie durch ſchreckliche Krankheit, der ſchöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor und ehe noch der gänzliche Zerfall da iſt, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böſer Geiſter an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Geſundheit wohlthätige Schutzgeiſter des Lebens waren, bei heraunahender Auflöſung bösartiger und giftiger Natur werden. Der Glaube an Götter verſchwindet, und eine falſche Magie, ſammt Beſchwörung und theurgiſchen Formeln, ſtrebt, die entfliehenden zurückzurufen, die böſen Geiſter zu beſänftigen. Immer beſtimmter zeigt ſich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, ſchon zum Voraus alle Kräfte aus der Unentſchiedenheit ſetzt, um ihm im vollen Widerſtreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, ſo der Geiſt des Böſen (deſſen meteoriſche Natur wir ſchon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, ſondern vielmehr durch eine Vertheilung der Kräfte. Daher erſt mit der entſchiedenen Hervortretung des Guten auch das Böſe ganz entſchieden und als dieſes hervortritt; (nicht, als entſtünde es erſt, ſondern, weil nun erſt der Gegenſatz gegeben iſt, in dem es allein ganz und als ſolches erſcheinen kann) wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweiten Male wüſt und leer wird, der Moment der Geburt des höhern Lichts des Geiſtes wird, das von Anbeginn der Welt war, aber unbegriffen von der für ſich wirkenden Finſterniß und in annoch verſchloſſener und eingeſchränkter Offenbarung. Und zwar erſcheint es, um dem perſönlichen und geiſtigen Böſen entgegenzutreten, ebenfalls in perſönlicher, menſchlicher

Geſtalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchſten Stufe wiederherzuſtellen. Denn nur Perſönliches kann Perſönliches heilen, und Gott muß Menſch werden, damit der Menſch wieder zu Gott komme. Mit der hergeſtellten Beziehung des Grundes auf Gott iſt erſt die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang iſt ein Zuſtand des Hellſehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menſchen (als hierzu erwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämoniſchen, die beſänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Kriſis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt überſtrömen, (wie einſt die Waſſer des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen); eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein feſtes und beſtändiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Böſen anfängt, in welchem eben Gott als Geiſt ſich offenbart.“

„Es giebt daher“, ſo ſchließt Schelling dieſe geſchichtliche Betrachtung, „ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, ſondern erſt in der Offenbarung Gottes von Anfang durch Reaction des Grundes erwecktes Böſes, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beſtändig dahin ſtrebt. Durch dieſes allgemeine Böſe wird nun auch ein natürlicher Hang des Menſchen zum Böſen erklärbar; weil nämlich die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm ſchon in der Geburt ſich mittheilt. Daſſelbe wirkt aber auch im einzelnen Menſchen unabläſſig fort, erregt die Eigenheit und den beſondern Willen, damit, im Gegenſatz mit ihm, der Wille der Liebe aufgehen könne. Dieſer allgemeinen Nothwendigkeit

ohnerachtet, bleibt aber das Böſe immer die eigene Wahl des Menſchen; das Böſe, als ſolches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigene Schuld.“

Dies führt Schelling auf den letzten Hauptpunkt ſeiner Unterſuchungen, nämlich auf den Beweis, daß, trotz des in der Welt vorhandenen und aus der Offenbarung Gottes ſelbſt nothwendig folgenden allgemeinen Prinzips des Böſen, dennoch die einzelne böſe That das Product der menſchlichen Freiheit ſei. Schelling beſeitigt zunächſt die gewöhnlichen Anſichten über die Freiheit, wonach ſie in der gänzlichen Beſtimmungsloſigkeit des Willens beſtehen ſoll, und erklärt ſich dahin, daß eine jede Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Weſens und demnach ſelbſt mit Nothwendigkeit erfolgen müſſe, daß alſo Nothwendigkeit und Freiheit, ihrem wahren Weſen nach, Eins und Daſſelbe ſeien. „Das Weſen des Menſchen“, ſagt er, „iſt weſentlich ſeine eigene That, und die Nothwendigkeit, mit welcher jetzt eine beſtimmte einzelne Handlung erfolgt, iſt nur die Wirkung einer früheren, freien Urthathandlung.“ Schelling drückt ſich über dieſen ſchwierigen Punkt ausführlicher in folgenden Worten aus:

„Der Menſch iſt in der urſprünglichen Schöpfung ein unentſchiedenes Weſen (welches mythiſch als ein dieſem Leben vorausgegangener Zuſtand der Unſchuld und anfänglichen Seligkeit dargeſtellt werden mag); nur er ſelbſt kann ſich entſcheiden. Aber dieſe Entſcheidung kann nicht in die Zeit fallen; ſie fällt außer aller Zeit und daher mit der erſten Schöpfung, wenn gleich als eine von ihr verſchiedene That, zuſammen. Der Menſch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, iſt doch in den Anfang der Schöpfung, das Centrum, erſchaffen. Die That, wodurch ſein Leben in der Zeit beſtimmt iſt, gehört ſelbſt nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an. Sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſon-

dern durch die Zeit, unergriffen von ihr hindurch, als eine der Natur nach ewige That. Durch ſie reicht das Leben des Menſchen bis an den Anfang der Schöpfung, daher er durch ſie außer dem Erſchaffenen, frei und ſelbſt ewiger Anfang iſt. In jedem Menſchen iſt ein Gefühl, als ſei er, was er iſt, von aller Ewigkeit ſchon geweſen und keineswegs in der Zeit erſt geworden. Daher, ohnerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen und obgleich Jeder, wenn er auf ſich aufmerkſam iſt, ſich geſtehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böſe oder gut iſt, der Böſe ſich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt, ſondern ſeine Handlungen mit Willen, nicht gegen ſeinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Chriſti wurde, konnte weder er ſelbſt noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Chriſtum nicht gezwungen, ſondern mit völliger Freiheit. Ebenſo verhält es ſich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkührlich gut und dennoch auch nicht gezwungen iſt. In dem Bewußtſein, ſofern es bloßes Selbſterfaſſen und nur idealiſch iſt, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da ſie ihm vorangeht, es erſt macht; aber ſie iſt darum doch keine That, von der dem Menſchen überall kein Bewußtſein geblieben, indem Derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entſchuldigen, ſagt: So bin ich nun einmal! doch ſich wohl bewußt iſt, daß er durch ſeine Schuld ſo iſt, ſo ſehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich geweſen, anders zu handeln. Wie oft geſchieht es, daß ein Menſch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empiriſch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Böſen zeigt, von dem vorauszuſehen iſt, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgeſehen hatten; und daß gleichwohl Niemand die Zu-

rechnungsfähigkeit deſſelben bezweifelt, ſondern von der Schuld dieſes Menſchen ſo überzeugt iſt, als er es nur immer ſein könnte, wenn jede einzelne Handlung in ſeiner Gewalt geſtanden hätte. Dieſe allgemeine Beurtheilung eines, ſeinem Urſprunge nach ganz bewußtloſen und ſogar unwiderſtehlichen Hanges zum Böſen, als eines Actus der Freiheit, weiſt auf eine That und alſo auf ein Leben vor dieſem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit iſt. Weil in der Schöpfung der höchſte Zuſammenklang und Nichts ſo getrennt und nach einander iſt, wie wir es darſtellen müſſen, ſondern im Früheren auch ſchon das Spätere mitwirkt, und Alles in einem magiſchen Schlage zugleich geſchieht, ſo hat der Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen und wird als ſolcher, der er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Corporiſation beſtimmt iſt.“

Schelling macht ſich ſelbſt den Einwurf, ob nicht durch die eben aufgeſtellte Anſicht, nämlich, daß der Menſch zum Böſen durch ſeine eigene freie Thathandlung im Momente ſeines Entſtehens vorausbeſtimmt worden ſei, die Möglichkeit einer Umkehr des Menſchen vom Böſen zum Guten aufgehoben werde. „Allein“, erwidert er, „auch dieſe Umkehr iſt ſchon in jener anfänglichen Willenshandlung mit vorausbeſtimmt. Mag daher der Menſch durch menſchliche oder göttliche Hülfe dieſe Umkehr wirklich vollbringen, ſo geſchieht dieſelbe doch immer mit ebenderſelben Nothwendigkeit, welche für alle ſittliche Handlungen des Menſchen ſtattfindet, indem derſelbe Willensact, durch welchen der Menſch uranfänglich ſich dazu beſtimmte, dem böſen Prinzip über ſich Gewalt einzuräumen, auch ſchon darauf gerichtet war, daß er der Ein-

wirkung des beſſern Prinzips zu einer gewiſſen Zeit einen Einfluß auf ſich geſtatten wolle. Einen Beweis dafür glaubt Schelling in den Mahnungen des Gewiſſens zu finden, welche den Menſchen gleichſam daran erinnern, ſeiner urſprünglichen Beſtimmung Genüge zu thun und den Frieden in ſeinem eigenen Innern wiederherzuſtellen. Es iſt alſo, nach Schellings Ausſpruch, im ſtrengſten Verſtande wahr, daß, wie der Menſch überhaupt beſchaffen iſt, nicht er ſelbſt, ſondern entweder der gute oder der böſe Geiſt in ihm handelt, und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag, denn eben das Inſichhandelnlaſſen des guten oder böſen Prinzips iſt die Folge der urſprünglichen (intelligibeln) That, wodurch ſein Weſen und Leben beſtimmt iſt.

Die Bekehrung des Menſchen zum Guten ſchreibt Schelling einer göttlichen Magie zu, indem er ſie als den Eintritt des göttlichen Prinzips in den menſchlichen Geiſt bezeichnet, ſo wie das Böſe darin beſteht, daß der Menſch ſich von Gott ab, dem Nichtsſeienden oder dem Scheine zuwendet und durch dieſen Schein daſſelbe wirken will, was er doch nur beim Einsſein mit Gott zu wirken vermag. Schelling will das richtige Verhältniß der beiden Prinzipien im Menſchen, wonach nämlich das Prinzip der Selbſtheit an das göttliche Prinzip gebunden, von ihm beherrſcht iſt, nicht als bloße Sittlichkeit, ſondern als Religioſität bezeichnet wiſſen. „Religioſität," ſagt er, „iſt Gewiſſenhaftigkeit, da man ſo handelt, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in ſeinem Thun widerſpricht. Einen Menſchen, dem dies (nämlich, gegen die wahre Erkenntniß des Guten zu handeln) nicht auf eine menſchliche, phyſiſche oder pſychologiſche, ſondern auf eine göttliche Weiſe unmöglich iſt, nennt man religiös, gewiſſenhaft im höchſten Sinne des Worts. Derjenige iſt nicht gewiſſenhaft, der ſich im vorkommenden Falle

Digitized by Google

noch erſt das Pflichtgebot vorhalten muß, um ſich durch Achtung für daſſelbe zum Rechtthun zu entſcheiden, Religioſität läßt keine Wahl zwiſchen Entgegengeſetztem zu, ſondern nur die höchſte Entſchiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Sie erſcheint auch nicht nothwendig als Enthuſiasmus oder als außerordentliche Erhebung über ſich ſelbſt, wozu der Hochmuthsgeiſt gern die Sittlichkeit machen möchte. Ihr Grundcharakter iſt vielmehr Strenge der Geſinnung; aus dieſer Strenge der Geſinnung geht erſt, wie aus einem Keim, wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervor. Die vermeintlich vornehmere Moralität — die moraliſche Genialität, — welche dieſen Kern verſchmähen zu dürfen glaubt, iſt einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt.“

Das Böſe iſt bisher betrachtet worden in ſeinem Verhältniß zu der Selbſtoffenbarung Gottes und in ſeinen Wirkungen auf den Menſchen, als ein ſittlich freies Weſen. Es bleibt noch übrig, zu erklären, wie ſich Gott ſelbſt als ſittliches Weſen zu ſeiner Offenbarung verhalte; ob dieſe Offenbarung eine Handlung ſei, die mit blinder und bewußtloſer Nothwendigkeit erfolge, oder eine freie und bewußte That. Wenn ſie das Letzte iſt, ſo muß gefragt werden: Wie verhält ſich Gott, als ſittliches Weſen, zu dem Böſen, deſſen Möglichkeit und Wirklichkeit von ſeiner Selbſtoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er dieſe gewollt, auch das Böſe gewollt, und wie iſt dieſes Wollen mit der Heiligkeit und höchſten Vollkommenheit in ihm zuſammenzureimen? oder, nach dem gewöhnlichen Ausdruck, wie iſt Gott wegen des Böſen zu rechtfertigen?

Zunächſt nun erklärt ſich Schelling, in Uebereinſtimmung mit der ſchon vorher entwickelten Anſicht von Gottes Perſönlichkeit, dahin, daß die Selbſtoffenbarung Gottes (oder, was wir gewöhnlich die Schöpfung nennen) nicht als

eine mechaniſche Wirkung nach abſtracter Nothwendigkeit, ſondern als eine freie That zu betrachten ſei. Da nun aber Schelling in Gottes Weſen ein doppeltes Prinzip, ein ideales, den Verſtand oder das Bewußtſein Gottes, und eine von dieſem unabhängige Baſis, angenommen und die Schöpfung als das Product eines Aufeinanderwirkens dieſer beiden Prinzipien erklärt hat, ſo muß er nun auch angeben, in welchem von beiden jene freie That der göttlichen Selbſtoffenbarung eigentlich begründet ſei. Hierüber ſtellt er folgende, allerdings etwas myſteriöſe Anſicht auf:

„Der erſte Anfang zur Schöpfung," ſagt er, „iſt die Sehnſucht des Einen, ſich ſelbſt zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite iſt der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgeſprochen wird und durch den Gott ſich erſt perſönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei ſein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe iſt; er iſt kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloſer, der nach blinder, mechaniſcher Nothwendigkeit ſich bewegte, ſondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Luſt, und am Erſten dem ſchönen Drange einer werdenden Natur vergleichbar, die ſich zu entfalten ſtrebt und deren innere Bewegungen unwillkührlich ſind, ohne daß ſie doch ſich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber iſt der Wille der Liebe, eben weil er dies iſt; die aus ihm folgende Offenbarung iſt Handlung und That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes, iſt das allgemeine Geſetz, und Alles, was geſchieht, geſchieht vermöge der Perſönlichkeit Gottes."

„Es fragt ſich nun weiter, ob die That der Selbſtoffenbarung in dem Sinne frei geweſen, daß alle Folgen derſelben in Gott vorgeſehen worden. Auch dieſes aber iſt nothwendig

Digitized by Google

zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbaruug ſelbſt nicht lebendig ſein, wenn ihm nicht ein anderer, auf das Innere des Weſens zurückgehender Wille entgegenſtände. Aber in dieſem Anſichhalten entſteht ein reflexives Bild alles Deſſen, was in dem Weſen implicite enthalten iſt, in welchem Gott ſich ideal verwirklicht oder, was daſſelbe iſt, ſich in ſeiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß alſo doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott iſt, Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung ſei; und dieſes, die Entſcheidung, vollendet erſt eigentlich den Begriff derſelben, als einer bewußten und ſittlich freien That.“

Wenn nun ferner gefragt wird, ob denn alſo Gott auch, indem er die Schöpfung wollte, das Böſe gewollt habe, was in der Schöpfung anzutreffen iſt, ſo iſt darauf, nach Schelling, Folgendes zu entgegnen:

„Alle Exiſtenz fordert eine Bedingung, damit ſie wirkliche, nämlich perſönliche Exiſtenz werde. Auch Gottes Exiſtenz könnte ohne eine ſolche nicht perſönlich ſein, nur daß er dieſe Bedingung in ſich, nicht außer ſich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er ſonſt ſich ſelbſt aufheben müßte; er kann ſie nur durch Liebe bewältigen und ſich, zu ſeiner Verherrlichung, unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu ſich machte, ſich mit ihr als Eins und zur abſoluten Perſönlichkeit verbände. Der Menſch bekommt die Bedingung nie in ſeine Gewalt, ob er gleich im Böſen danach ſtrebt; ſie iſt eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher ſich ſeine Perſönlichkeit und Selbſtheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dies iſt die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und, wenn auch in Gott eine, wenigſtens beziehungsweiſe, unabhängige Bedingung iſt, ſo iſt in ihm

ſelber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, ſondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet iſt; die tiefe, unzerſtörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu ſeiner Exiſtenz nothwendig iſt. Aber es kann auch nicht geſagt werden, daß das Böſe aus dem Grunde komme oder daß der Wille des Grundes Urheber deſſelben ſei. Denn das Böſe kann immer nur entſtehen im innerſten Willen des eigenen Herzens und wird nie ohne eigene That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaction gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Luſt zum Creatürlichen oder den eigenen Willen, aber ſie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da ſei und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbſtheit an ſich iſt das Böſe, ſondern nur ſofern ſie ſich gänzlich von ihrem Gegenſatz, dem Licht oder dem Univerſalwillen, losgeriſſen hat. Aber eben dieſes Losſagen vom Guten iſt erſt die Sünde. Die activirte Selbſtheit iſt nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne ſie wäre völliger Tod, ein Einſchlummern des Guten; denn wo nicht Kampf iſt, da iſt nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens alſo iſt der Wille des Grundes, nicht das Böſe unmittelbar und an ſich. Schließt der Wille des Menſchen die activirte Selbſtheit mit der Liebe ein und ordnet ſie dem Licht, als dem allgemeinen Willen, unter, ſo entſteht daraus erſt die actuelle, durch die in ihr befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten alſo iſt die Reaction des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Böſen eine Wirkung zum Böſen. Ein Gutes ohne wirkſame Selbſtheit iſt ſelbſt ein unwirkſames Gutes.

Digitized by Google

Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu sein), ist an sich selbst das Gute, so lange es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Die Leidenschaften, welchen unsre Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge.“

Daß Schelling hiermit keineswegs (wie man ihm allerdings oft vorgeworfen hat) den Unterschied zwischen Gut und Böse aufheben wolle, dagegen verwahrt er sich ausdrücklich durch die folgenden Worte, welche zugleich seine Stellung zu einer damals weitverbreiteten ästhetischen Richtung bezeichnen, die einen ausschweifenden und anstößigen Cultus der Sinnlichkeit oder der sogenannten schönen Individualität begründet hatte. Schelling sagt mit deutlicher Beziehung auf diese Richtung:

„Nur mögen Diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Palästra des Lyceums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publicum bringen, das, sie ebenso, wie sie selber, misverstehend, darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht.“

Das böse Prinzip, welches in der Welt vorhanden ist, oder der Grund, wie es Schelling nennt, ist also nicht die direct bewirkende Ursache des Bösens im Menschen, sondern es erregt nur dessen Eigenwillen und dieser erst bringt das Böse hervor. Diese Erregung des Eigenwillens im Menschen geschieht aber nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, indem sie sich verwirkliche.

Digitized by Google

Auch dieſe Erregung geſchieht indeß nicht nach dem freien Willen Gottes, der ſich in dem Grunde nicht nach dieſem ſeinem Willen oder ſeinem Herzen, ſondern nur nach ſeinen Eigenſchaften bewegte. „Wer daher behauptete," fährt Schelling fort, „Gott ſelbſt habe das Böſe gewollt, müßte den Grund dieſer Behauptung in der That der Selbſtoffenbarung, der Schöpfung, ſuchen, wie auch wohl oft gemeint worden, Derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böſe wollen müſſen. Allein, daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und ſeine ewige Einheit in die Natur ausgeſprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finſterniß entgegen und ſetzte der regelloſen Bewegung des verſtandloſen Prinzips das Wort, als ein beſtändiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war alſo unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichts und damit des Guten; das Böſe kam in dieſem Willen weder als Mittel noch ſelbſt, wie Leibnitz ſagt, als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenſtand eines göttlichen Rathſchluſſes noch einer Erlaubniß. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgeſehen, daß das Böſe wenigſtens begleitungsweiſe aus der Selbſtoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, ſich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient keine Erwiderung; denn dies hieße ebenſoviel, als, damit kein Gegenſatz der Liebe ſein könne, ſoll die Liebe ſelbſt nicht ſein. Die Selbſtoffenbarung in Gott iſt nicht eine unbedingt willkührliche, ſondern eine ſittlich nothwendige That, in welcher Liebe und Güte die abſolute Innerlichkeit überwunden. Hätte alſo Gott um des Böſen willen ſich nicht offenbart, ſo hätte das Böſe über das Gute und die Liebe geſiegt."

Allein nach alle Dieſem bleibt immer die Frage übrig: Endet das Böſe, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung

Digitized by Google

eine Endabsicht? und, wenn Dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht? warum ist das Vollkommne nicht gleich von Anfange?

Schelling giebt auch auf diese Frage dieselbe Antwort, welche er schon im Vorhergehenden in mehrfachen Wendungen ausgesprochen hat: „Gott ist ein Leben, nicht blos ein Sein. Alles Leben hat ein Schicksal, ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch Diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. ganz verwirklicht sein wird.

Die Endabsicht der Schöpfung ist, daß, was nicht für sich sein konnte, für sich sei, indem es aus der Finsterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Dasein erhoben wird. Gott giebt die Ideen, die in ihm ohne selbstständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseiende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seien. Das Ende der Offenbarung ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzliche Unrealität. Wenn die Dualität des Bösen und des Guten durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Prinzip sich und das mit ihm Eins gewordene Reale gemeinschaftlich dem Geist unter. Wenn aber Alles ihm unterthan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst unterthan sein Dem, der ihm Alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist Das, was da

Digitized by Google

war, ehe denn der Grund und das Existirende (das Getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?''

Hier nämlich treffen wir auf den höchsten und schwierigsten Punkt dieser ganzen Untersuchung, auf die Frage nach der Einheit, in welcher sich der Gegensatz des Grundes und der Existenz Gottes aufhebt, von welcher aus er erst recht begriffen werden kann. Ueber diese Einheit drückt sich unser Philosoph folgendermaßen aus:

„Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegenständen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute Indifferenz bezeichnet werden. Die Indifferenz ist nicht ein Product der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes, von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts Anderes ist, als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eins sein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur,

Digitized by Google

damit Leben und Liebe ſei und perſönliche Exiſtenz. Denn Liebe iſt weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengeſetzte verbunden ſind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, ſondern dies iſt das Geheimniß der Liebe, daß ſie Solche verbindet, deren Jedes für ſich ſein könnte und doch nicht iſt und nicht ſein kann ohne das Andere. Darum, ſo wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Exiſtirende (Ideale) mit dem Grund zur Exiſtenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann wird Alles dem Geiſt unterworfen; in dem Geiſt iſt das Exiſtirende mit dem Grunde zur Exiſtenz Eins; in ihm ſind wirklich Beide zugleich, oder, er iſt die abſolute Identität Beider. Aber über dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) iſt und doch nicht Identität beider Prinzipien, ſondern die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freie und doch Alles durchwirkende Wohlthun, mit einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem iſt.“

Schelling kommt am Schluſſe der Abhandlung noch einmal auf den Begriff der Perſönlichkeit Gottes zurück, deren wiſſenſchaftlicher Nachweis einer der Hauptzwecke dieſer Betrachtungen war, und verwahrt ſich gegen den Vorwurf, als ob ſein Syſtem dieſe Perſönlichkeit Gottes aufhebe. Er giebt zu, daß allerdings der Ungrund oder die Indifferenz keine Perſönlichkeit enthalte, allein iſt denn, ſo fragt er, der Anfangspunkt das Ganze? Darf man denn ſogleich von einem Reinen und Lautern anheben und alle ſpätere Entwicklungen — die doch nothwendig waren, um die in der erſten Einheit enthaltenen partiellen Seiten, und dadurch ſie ſelbſt, vollkommen zu offenbaren, für bloße Verderbniß und Verfälſchung ausgeben? Mit einem Worte, Schelling betrachtet die Per-

sönlichkeit Gottes als das Endresultat eines nothwendigen Entwickelungsprocesses des göttlichen Wesens durch die Welt hindurch, nicht als etwas gleich von Anfang an und ohne die Welt Fertiges und in sich Vollendetes.

Diese so eben im Auszuge mitgetheilten Erklärungen, durch welche Schelling das Verhältniß der Natur oder des Unvollkommenen, zu Gott, dem Vollkommenen, näher zu bestimmen suchte, vermochten dennoch nicht, die Anschuldigungen des Atheismus und der Immoralität von seinem System abzuwenden. Vielmehr wurde eben die Ansicht, in welcher Schelling den Vermittelungspunkt zwischen dem Prinzipe des natürlichen Fortschrittes vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, und dem Begriffe des Absoluten oder Gottes gefunden zu haben meinte, die Idee nämlich einer Entwicklung der göttlichen Persönlichkeit aus der Natur in Gott, diese Ansicht selbst wurde wieder ein Gegenstand neuer und heftiger Angriffe. Namentlich waren es Jacobi und Eschenmayer, welche Schelling den Vorwurf machten, den wahren Begriff Gottes gänzlich verkannt und Gott selbst in das Gebiet des Endlichen herabgezogen, ihn mit der Natur vermischt, ja ihn gewissermaßen als aus dem Ungöttlichen oder dem Bösen entstanden dargestellt zu haben.

Schelling antwortete auf diese Beschuldigungen in zwei neuen Abhandlungen, in dem „Denkmal der „„Schrift von den göttlichen Dingen““ (1812.), worin er die unter diesem Titel erschienene Streitschrift Jacobis in einem heftigen, die Grenzen einer wissenschaftlichen Polemik nicht immer beobachtenden Tone widerlegte, und in einem Schreiben an Eschenmayer (in der „Zeitschrift für Deutsche“, 1813.), als Antwort auf die von Letzterem an ihn erlassene und ebendaselbst abgedruckte Zuschrift.

Digitized by Google

In der Schrift gegen Jacobi ſucht Schelling den Vorwurf zu widerlegen, den dieſer ihm darüber gemacht hatte, daß er das Vollkommene erſt aus dem Unvollkommenen hervorgehen laſſe, ſtatt ſogleich an den Anfang aller Dinge ein Allervollkommenſtes, ein ſittliches Prinzip, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz zu ſetzen. Schelling behauptet, daß es allerdings ungereimt ſein würde, das Vollkommene aus einem von ihm unabhängigen und verſchiedenen Unvollkommenen entſpringen zu laſſen, daß dagegen keineswegs ein Widerſpruch darin liege, wenn er ſage, das Vollkommene erhebe ſich aus ſeinem eigenen Unvollkommenen. Zum Beweis Deſſen beruft er ſich auf die tägliche Erfahrung, welche zeige, wie aus einem Unwiſſenden durch Bildung und Entwicklung ein Wiſſender werde, wie der Mann ſich aus ſich ſelber als Jüngling, der Jüngling ſich aus ſich ſelber als Knabe, und dieſer wieder ſich aus ſich ſelber als Kind emporarbeite, welches doch lauter unvollkommene Zuſtände ſeien. Allerdings ſei das Vollkommenſte zuerſt vor allen Dingen, aber nicht actu, d. h. als das Allervollkommenſte, ſondern nur potentia, d. h. als beſtimmt, das Allervollkommenſte zu werden. Wäre nämlich Gott ſchon von Anbeginn an im wirklichen Beſitz der allerhöchſten Vollkommenheit geweſen, ſo hätte er keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung ſo vieler Dinge gehabt, da er durch dieſe, unfähig, eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen hätte werden können. Daß aber Dasjenige, welches zuerſt war, eben Das iſt, welches das Allervollkommenſte iſt, läßt ſich, nach Schellings Anſicht, gleichfalls aus einer Analogie des gewöhnlichen Lebens begreifen; denn, wenn z. B. Jemand ſage, Newton ſei der vollkommenſte Geometer, ſo behaupte er damit nicht, Newton ſei dies ſchon als Kind geweſen, und doch leugne er ebenſowe-

nig, daß derſelbe Newton, welcher das Kind war, eben der Newton ſei, welcher der vollkommenſte Geometer iſt.

Desgleichen, wenn behauptet werde, (fährt Schelling fort), es müſſe an den Anfang der Dinge ein ſittliches Prinzip geſetzt werden, ſo ſei abermals zu unterſcheiden zwiſchen dem actu und dem potentia Sittlichen. Denn auch das ſittliche Weſen müſſe, um ſich als ſolches zu bethätigen und ſeiner ſelbſt bewußt zu werden, einen Anfang ſeiner ſelbſt in ſich haben, der noch nicht ſittlich ſei, obgleich er auch nicht als ein dem ſittlichen Weſen geradezu Entgegengeſetztes, ſondern vielmehr als ein die Möglichkeit der Sittlichkeit in ſich Enthaltendes betrachtet werden müſſe.

Ebenſo endlich verhalte es ſich auch mit der Intelligenz. Jede Intelligenz ſei nothwendig verbunden mit Selbſtbewußtſein, d. h. mit Unterſcheidung ihrer ſelbſt von einem Nichtintelligenten und Erhebung über daſſelbe. Daher müſſe auch in Gott, dem Zuſtande des Selbſtbewußtſeins und der Intelligenz, ein anderer Zuſtand vorhergegangen ſein, worin er zwar nicht ganz ohne Intelligenz, aber doch nur mit einer unbewußten, gleichſam inſtinctartigen, blinden Weisheit wirke.

In jedem Betracht alſo — dies iſt das Endreſultat, welches Schelling aus den vorhergehenden Unterſuchungen zieht — muß dem Begriff eines perſönlichen, ſelbſtbewußten, ſittlichen und intelligenten Gottes die Vorausſetzung einer Natur in Gott, dem Theismus der Naturalismus (in dieſem Sinne, nicht in dem gewöhnlich angenommenen, wonach er ein auf die äußere Natur ſich beziehendes Syſtem bedeutet) als Grundlage dienen.

Jacobi hatte ferner behauptet, Schelling betrachte das Abſolute nur als Grund, während daſſelbe nach der theiſtiſchen Anſicht als Urſache und nicht als Grund angeſehen werden müſſe. Schelling entgegnet, das Abſolute ſei vielmehr

Digitized by Google

ſowohl Urſache, als auch Grund und müſſe als Beides gedacht werden. „Denn", ſagt er, „Gott, oder, genauer geſprochen, das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund in zweierlei Verſtand, der wohl unterſchieden werden muß. Einmal iſt er Grund, von ſich ſelbſt nämlich, ſofern er ſittliches Weſen iſt. Aber, zweitens, macht ſich Gott auch zum Grunde, indem er eben jenen Theil ſeines Weſens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. Die Schöpfung iſt ein Act der Herablaſſung. Gott läßt ſich herab, indem er ſich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von ſich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich ſei und wir das Leben haben in ihm. Aber er macht ſich zugleich zum Grunde ſeiner ſelbſt, da er nur inſofern, als er dieſen Theil ſeines Weſens (den nichtintelligenten) dem höhern unterordnet, mit dieſem letztern, frei von der Welt, über der Welt (nach dem Jacobiſchen Ausdrucke, als Urſache) lebt, wie der Menſch erſt dadurch ſich wahrhaft zur Intelligenz, zum ſittlichen Weſen verklärt, daß er den irrationalen Theil ſeines Weſens dem höhern unterwirft."

Endlich aber ſucht Schelling auch die von Jacobi aufgeſtellten Anſichten hinſichtlich des Guten und Nichtguten zu widerlegen. Jacobi nimmt eine ſchlechthin ſittliche Urſache der Welt an und läßt aus dieſer alle Dinge hervorgehen. Hiernach, ſagt Schelling, wäre das Gute, Gott, der Urſprung des Nichtguten. Dies iſt unmöglich; das Gute kann das Nichtgute nicht ſchaffen, ja nicht einmal wahrhaft wollen; es muß daſſelbe daher finden, wie auch wir es in uns finden; das Nichtgute muß ſchon daſein, indem das Gute ſich erhebt.

„Weil aber dieſes Nichtgute" (ſo lauten Schellings eigene Worte) „nur kein wirkliches, aber doch ein mögliches Gutes, ein ins Gute Verwandelbares iſt; weil es alſo das Gute doch der Möglichkeit nach enthält; weil ferner

Digitized by Google

das Nichtgute nicht selber das Seiende, sondern nur der Grund des Seienden, nämlich des Guten ist, den dieses als Anfang seiner selbst in sich selbst hat; so können wir sagen, nicht nur, das Erste, d. i. vor Allem Seiende sei das Gute, sondern auch, das nicht selber Seiende, welches das Gute als einen Grund seiner selbst in sich hat, sei ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach; also auf jede Weise sei das Gute der Anfang und das Erste.“

Das Schreiben an Eschenmayer hat ebenfalls den Zweck, den Unterschied und das Verhältniß zwischen den drei Momenten des göttlichen Wesens festzustellen und zu verdeutlichen, nämlich zwischen dem Urwesen Gottes oder dem Absoluten, dem Grunde oder dem verstandlosen Prinzip in Gott, als der Bedingung seiner Offenbarung, seiner äußerlich wirkenden Existenz, endlich, drittens, dieser Existenz Gottes selbst. Gott war von Ewigkeit her, sagt Schelling, jedoch nur dem Urwesen und nicht geoffenbarten Sein nach, er war aber nicht von Ewigkeit her dem geoffenbarten Sein nach, sondern er machte einen Anfang seiner Offenbarung, und es mußte daher auch eine Zeit sein, wo das Verstandlose in Gott dem Verstande, das Chaos der Ordnung vorherging, wo Gott die Sehnsucht empfand, sich selbst zu gebären, d. h. wirklicher, vollendeter Gott zu werden.

So glaubt Schelling den Naturalismus oder Pantheismus mit dem Theismus in vollkommene Uebereinstimmung gebracht und Einen durch den Andern ergänzt zu haben. Wenn der Theismus ein Absolutes schlechthin über und außer der Welt annimmt, so vermag er dasselbe nur als eine ganz abstracte, leere, einfache Einheit ohne wahre Existenz, Persönlichkeit und Selbstbewußtsein zu denken, denn Existenz, Persönlichkeit, Verstand und Wille setzen ein Etwas, eine

Digitized by Google

Baſis voraus, an dem ſie ſich bethätigen, aus dem ſie ſich entwickeln. Wenn andrerſeits der gewöhnliche Naturalismus das Endliche ſelbſt, die äußere Natur, zu einem Göttlichen macht, ſo geht ihm der Begriff des über dem Endlichen ſtehenden Abſoluten verloren. Ein Syſtem dagegen, welches die Idee des Abſoluten an die Spitze der geſammten Welt, an den Anfang aller Dinge ſtellt, dieſes Abſolute aber nicht als ein Ruhendes, Starres, ewig nur ſich ſelbſt Gleiches und Einfaches betrachtet, ſondern als ein aus ſich ſelbſt ſich Entwickelndes, Lebendiges, nach abſoluter Verwirklichung und Selbſtvollendung Strebendes, als ein Unendliches und doch auch wieder als ein ſich Verendlichendes und aus dieſer Verendlichung nach der wahren, erfüllten und ſelbſtbefriedigten Unendlichkeit Zurückſtrebendes; ein Syſtem, welches Naturalismus und Theismus in einer höheren Anſicht verſchmilzt und verſöhnt, ein ſolches Syſtem iſt, nach Schellings Verſicherung, allein im Stande, zugleich den Bedürfniſſen unſrer Vernunft und den rechtverſtandenen Lehren des Chriſtenthums zu entſprechen.

Die beiden ſo eben beſprochenen Streitſchriften und eine Abhandlung „über die Gottheiten von Samothrake" (1815.), ein Verſuch, die alten griechiſchen Myſterien mit Hülfe der naturphiloſophiſchen Ideen zu deuten, ſind das Letzte, was Schelling über ſeine Philoſophie veröffentlicht hat. Weder eine Rechtfertigung oder Erläuterung, noch eine weitere Ausführung ſeiner Lehren erſchien ſeit jener Zeit unter ſeinem eignen Namen; nur in den Schriften ſeiner Schüler und in mündlichen Andeutungen verlautete Einzelnes von ſeiner im Stillen fortgeſetzten philoſophirenden Thätigkeit; doch war dies natürlich nur ſehr unvollſtändig und unverbürgt. Erſt in der allerneueſten Zeit iſt er wieder in die Oeffentlichkeit hervorgetreten und hat ausdrücklich erklärt, ſeine frühere Philo-

ſophie, — die er als eine nur negative bezeichnet — durch eine poſitive ergänzen und zum vollendeten Abſchluß bringen zu wollen. Dieſe neueſte Epoche in Schellings Leben hängt jedoch zu eng mit der ganzen philoſophiſchen Bewegung der Gegenwart zuſammen, , als daß wir nicht vorziehen ſollten, ihre Darſtellung bis zu der Schilderung dieſer Letzteren zu verſchieben. Wir gehen daher jetzt zu der kritiſchen Beleuchtung der in den oben genannten Schriften Schellings niedergelegten und von uns in Auszügen mitgetheilten Anſichten des Philoſophen über.

Die Anſichten Schellings ordnen ſich unter vier Hauptgeſichtspunkte, nämlich: die Idee des Abſoluten, die Idee der Entwickelung des Abſoluten, die Theorie der realen und die Theorie der idealen Potenzen. Die Kritik ſeines Syſtems wird daher ebenfalls in vier Theile zerfallen. Zuerſt werden wir das Prinzip ſeiner Philoſophie, die Idee des Abſoluten oder der Identität des Objectiven und des Subjectiven zu prüfen haben. Sodann werden wir die Art und Weiſe, wie Schelling aus der Idee des Abſoluten das Beſondere ableitet, alſo ſeine Methode, unterſuchen. Ferner werden wir ſowohl die Naturphiloſophie als auch die Philoſophie des Menſchen einer kritiſchen Betrachtung unterwerfen und namentlich das Verhältniß der realen zu den idealen Potenzen, ſo wie das der letzteren unter einander, feſtſtellen müſſen. Zuletzt aber werden wir abermals auf die Grundidee der Schellingſchen Lehre, auf das Verhältniß der endlichen Dinge und insbeſondere des Menſchen zu Gott oder dem Abſoluten zurückkommen, und dies wird uns Gelegenheit geben, die mancherlei Umbildungen und Abänderungen genauer ins Auge zu faſſen, welche Schelling mit ſeinem Syſteme vorgenommen hat.

Digitized by Google

Die Schlußfolgerung, vermittelſt welcher Schelling die Realität ſeines Prinzips, der Idee des Abſoluten, zu erweiſen ſucht, geht von denſelben Vorausſetzungen aus, deren ſich Fichte bedient, um zu beweiſen, daß das Ich das Prinzip alles Seins und Wiſſens ſei. Beide betrachten ihr Prinzip als eine unmittelbare Idee oder Anſchauung unſerer Vernunft; Beide berufen ſich auf eine Thatſache unſres Bewußtſeins. Der oberſte Grundſatz alles Wiſſens, ſagt Fichte, iſt das abſolute Ich, denn in jedem Urtheil und überhaupt in jedem Act unſres Bewußtſeins iſt die Idee des einfachen, ſich ſelbſt gleichen Ich enthalten. Schelling dagegen folgert aus dem Weſen des Urtheils, d. h. daraus, daß in jedem Urtheil eine Identität des Subjects und des Prädicats ſtattfindet, den Satz, daß die Identität überhaupt das allgemeine Naturgeſetz, das Prinzip aller Dinge ſei.

Beide Philoſophen gehen alſo von denſelben Vorderſätzen aus und gelangen gleichwohl zu entgegengeſetzten Reſultaten. Es fragt ſich daher, *welcher* von beiden oder *ob* einer von beiden Recht habe und worin eigentlich dieſe beiden verſchiedenen Erklärungen des menſchlichen Bewußtſeins ſich von einander ſcheiden.

Wenn wir das abſolute Ich Fichtes und die abſolute Identität Schellings mit einander vergleichen, ſo finden wir zunächſt, daß beide Prinzipien, nach ihrem negativen Momente, d. h. nach der in ihnen enthaltenen Abſtraction betrachtet, Eins und Daſſelbe ſind. Beide nämlich bezeichnen die vollkommene Negation alles Beſtimmten, Endlichen. Das abſolute Ich iſt kein Object, kein beſtimmter, erfahrungsmäßig gegebener Gegenſtand; es iſt aber auch kein beſtimmtes, endliches Ich; es iſt alſo die Negation ſowohl aller beſtimmten Objecte, als auch aller beſtimmten, empiriſchen Zuſtände des Subjects; es iſt, mit einem Wort, Daſſelbe, was

Schelling die absolute Identität nennt; denn auch in dieser verschwinden alle empirische Bestimmungen sowohl der Objecte als auch des Subjects, folglich auch der empirische Gegensatz zwischen Subject und Object. Der Unterschied zwischen dem absoluten Ich und der absoluten Identität muß also in ihrem positiven Factor, in ihrem Prinzip der Entwickelung liegen; d. h. mit andern Worten, in der Art und Weise, wie jeder der beiden Philosophen sich von seinem absoluten, negativen Standpunkte aus einen Rückweg in die Welt der Endlichkeit, die Erfahrung, bereitet, oder wie er sich das Verhältniß seines absoluten Prinzips zu den endlichen Dingen denkt. Nun dachte sich Fichte dieses Verhältniß auf eine doppelte Weise. Einmal nämlich setzte er die Bestimmung des Ich in die beharrliche Abstraction von allem Objectiven, in die Erhebung über die Endlichkeit, also in eine mystische Selbstgenügsamkeit und Selbstbeschauung. Ein andres Mal wieder stellte er dem Ich eine mehr praktische Aufgabe, die Bearbeitung, Umgestaltung und Aneignung der materiellen Außenwelt. In beiden Fällen also wurde das Object, das Nicht-Ich, — mit andern Worten, die Körperwelt oder die Natur — als ein Untergeordnetes, Nichtiges, Wesenloses betrachtet, als eine bloße Schranke oder höchstens als ein Instrument der Thätigkeit des Menschen. Dies war es, worin sich Schelling von der Ansicht Fichtes entschieden trennte. Schelling will die Natur nicht blos in ihrem Verhältniß zum Menschen, in ihrer Abhängigkeit von diesem, sondern als ein Selbstständiges, Selbstberechtigtes, dem Menschen Ebenbürtiges betrachtet wissen. Er setzt den Zweck der Philosophie nicht lediglich in die Erkenntniß der sittlichen Thätigkeit und der Bestimmung des Menschen, sondern ebensosehr auch in die Anschauung der ihn umgebenden Natur. Daher nannte Fichte sein Prinzip das absolute Ich, um nämlich anzudeu-

Digitized by Google

ten, daß er die Natur nicht für ein eben so Ursprüngliches und Berechtigtes ansehe, als den menschlichen Geist und seine Thätigkeit; Schelling dagegen bedient sich des Ausdrucks der absoluten Identität, um gerade jenes zweite, objective Element unsres Bewußtseins, die Anschauung einer körperlichen Außenwelt, neben dem subjectiven oder idealen hervorzuheben und geltend zu machen. Fichte sagte, das reine oder absolute Ich werde zum empirischen Ich durch den Anstoß eines Nicht-Ich, d. h., in dem Wesen des menschlichen Bewußtseins liege nicht die Nothwendigkeit, etwas Anderes außer sich selbst zu denken oder anzuschauen, und es würde also gar kein empirisches, d. h. mit der Vorstellung einer Außenwelt behaftetes Bewußtsein geben, wenn nicht eine solche Außenwelt factisch existirte. Das Verhältniß des menschlichen Bewußtseins zur Außenwelt ist bei Fichte ein rein praktisches; der Mensch soll die Außenwelt als nicht daseiend betrachten; er soll sich in sein reines Ich zurückziehen und dadurch sein empirisches Bewußtsein, d. h. den Dualismus von Ich und Nicht-Ich aufheben. Schelling dagegen sagt: Wenn ich mich in ein Naturwesen versetze, wenn ich das Leben des Thieres, das Wachsthum der Pflanze, die Formation des Krystalls gleichsam mit vollziehe, so ist dies eben so gut ein Act meines Selbstbewußtseins oder meiner Vernunft, als wenn ich durch meine praktische Thätigkeit neue Gestalten hervorbringe. Das Wesentliche in allen Acten unsres Bewußtseins ist nicht dies, daß ich die Dinge im Gegensatze zu mir selbst betrachte, also gewissermaßen mich allein in das Centrum der Welt, alle andere Dinge dagegen in die Peripherie setze, sondern daß ich alle diese Dinge, also auch mich selbst, als concentrische Kreise ansehe, die sämmtlich einen gemeinsamen Mittelpunkt haben, so daß ich das Sein und die Entwickelung eines jeden andern Dinges ebensogut von innen heraus zu erkennen vermag, wie

Digitized by Google

meine eigne, und daß ich erſt durch alle die andern Kreiſe, die von dem meinigen umſchloſſen ſind, zu dieſem gelangen kann; mit andern Worten, daß ich mich ſelbſt nur als eine höhere Potenz der Natur betrachten darf, die von den übrigen Potenzen derſelben nicht dem Weſen, ſondern nur dem Grade nach verſchieden iſt.

Dies ſind die unterſcheidenden Momente in den Syſtemen Fichtes und Schellings, in Bezug auf ihre Grundidee. Es fragt ſich jetzt, welche von beiden iſt der wahren Idee unſres Bewußtſeins angemeſſener? Was nun die Fichteſche Idee betrifft, wonach das Weſen des menſchlichen Bewußtſeins in der bloßen Abſtraction von den Außendingen beſtehen ſoll, ſo haben wir deren Unrichtigkeit ſchon oben darzuthun verſucht. Die Idee Schellings, daß nämlich die ganze Natur, einſchließlich des Menſchen, eine einzige große Entwickelungsreihe ſei, und daß der Menſch ſich von den übrigen Naturdingen nur dem Grade der Entwickelung nach unterſcheide; daß er alſo gewiſſermaßen alle Dinge in ſich enthalte und deshalb auch, indem er ein ſolches Ding betrachtet, nicht etwas ihm völlig Fremdes, Ungleichartiges, ſondern etwas ihm ſelbſt Gleichartiges, mit ihm Identiſches, gleichſam ſein eignes Weſen anſchaue; dieſe Idee, ſagen wir, iſt, an und für ſich betrachtet, vollkommen richtig, und wir ſelbſt haben ſie in der Analyſe der Kantſchen Kritik der reinen Vernunft ausführlicher zu entwickeln und zu begründen verſucht. Allein etwas Anderes iſt es mit der Anwendung, welche Schelling dieſer Idee in Bezug auf die Methode des Erkennens giebt. Schelling nimmt nämlich an, daß, weil alle Dinge nur Momente, Stufen oder Punkte einer und derſelben Entwickelungsreihe ſeien, man auch von jedem früheren Punkte, und namentlich von dem abſolut erſten oder Anfangspunkte der Reihe aus jeden ſpäteren Punkt unmittelbar zu conſtruiren

Digitized by Google

vermöge; ohngefähr so, wie man beim Zählen, von der Einheit ausgehend, durch bloße Vervielfältigung oder Entwicklung dieser Einheit zu der Zweiheit, Dreiheit und so fort zu allen andern Zahlen gelangt, oder wie der Geometer durch Fortrücken des Punktes eine ganze Reihe von Punkten, eine Linie hervorbringt. Eine Andeutung dieser Idee haben wir schon bei Kant in der Kritik der Urtheilskraft gefunden, da wo derselbe von einem intuitiven Verstande spricht, der Dasjenige, was unser gewöhnliches, reflexives Denken nur auf eine äußerliche, mechanische und darum unvollständige Weise zu bewerkstelligen vermöge, nämlich die Herleitung des Besondern aus dem Allgemeinen, in einem einzigen Acte schöpferischer Anschauung vollbringen würde. Kant hatte jedoch die Voraussetzung eines solchen intuitiven oder schöpferischen Verstandes nicht auf den Menschen, sondern auf ein höheres, übersinnliches Wesen bezogen, und überhaupt die ganze Idee für eine bloße Hypothese gegeben. Schelling macht aber mit dieser Voraussetzung Ernst; er nimmt an, daß es ein solches intuitives Vermögen gebe und daß sogar der Mensch im Besitz desselben sei. Denn, sagt er, die Wahrheit kann nur eine sein; sollte es eine Erkenntniß geben, welche nur für den Menschen, nicht für andere, vollkommner organisirte Wesen Wahrheit enthielte, so würde auch der Mensch dieselbe nicht als wahre Erkenntniß betrachten können. Besteht nun die wahre Erkenntniß der Dinge darin, daß deren bestimmte Daseinsform oder Realität aus ihrer allgemeinen Idee — nicht durch eine äußerliche Reflexion abgeleitet — sondern durch einen innerlichen, absoluten Act der Anschauung entwickelt, construirt, gleichsam geschaffen wird, so muß auch der Mensch im Stande sein, die Dinge so zu erkennen; seine Vernunft muß sich auf den Standpunkt jener absoluten Anschauung erheben können.

Digitized by Google

Wir haben schon bei frühern Gelegenheiten, namentlich auch bei der Beleuchtung jener Stelle der Kantschen Kritik der Urtheilskraft, den Irrthum zu widerlegen gesucht, der in der Annahme enthalten ist, als ob der Mensch irgend Etwas a priori, d. h. aus seinen allgemeinen Elementen, ganz und vollständig zu erkennen vermöge. In jedem Dinge, sagten wir, ist Zweierlei enthalten; gewisse allgemeine Elemente und ein gewisses, diese Elemente zu einer bestimmten, eigenthümlichen Daseinsform gestaltendes Prinzip. Jene allgemeinen Elemente sind dem Dinge mit allen andern Dingen gemeinsam; dieses gestaltende Prinzip dagegen ist einem jeden besondern Dinge eigenthümlich und bewirkt eben, daß dasselbe ein besonderes Ding ist. Der Mensch kann nun zwar die allgemeinen Elemente aller Dinge erkennen, indem er sie aus der besondern Verbindung herauslöst, in welcher sie in diesem bestimmten Dinge enthalten sind; allein er kann die durch eine solche Analyse gewonnenen Elemente nicht wieder auf dieselbe Weise zusammensetzen, wie sie in dem Dinge zusammengesetzt waren, weil ihm das bildende Prinzip jenes Dinges fehlt, wenn gleich er ein höheres, vollkommneres Bildungsprinzip in sich trägt. Er kann daher die eigenthümliche Daseinsform und Einheit des Dinges nur annäherungsweise, durch eine äußerliche, mechanische Verbindung seiner Elemente, wiederherstellen. So z. B. kann der Mensch eine Pflanze in ihre Theile zerlegen, ihren Saft auspressen, ihre Blätter und Blüthenfasern auseinanderlösen u. s. w.; allein er kann aus diesen Theilen oder Elementen der Pflanze diese selbst in ihrer lebendigen Totalität nicht wiederherstellen, sondern er kann nur äußerlich die Lage ihrer Staubfäden, die Form ihres Fasergewebes, die Quantität oder die chemische Beschaffenheit ihres Saftes u. s. w. beschreiben, und auf diese Weise es der reproductiven Einbildungskraft

Digitized by Google

möglich machen, sich ein Gesammtbild der Pflanze zusammenzusetzen, welches jedoch immer nur eine äußerliche Darstellung, nicht eine wahre, unmittelbare Anschauung des inneren Lebens, des organischen Bildungsprocesses der Pflanze ist.

Was wir hier über die Methode Schellings im Allgemeinen bemerkt haben, wird noch deutlicher werden, wenn wir dieselbe in ihrer Anwendung auf die einzelnen Gebiete des Wissens und namentlich auf die Kenntniß der Natur betrachten. Wir gehen daher über zu der Kritik der Naturphilosophie Schellings.

Welches ist das Prinzip der Naturphilosophie? Welchen Zweck und Werth hat sie als wissenschaftliche Methode?

Die Philosophie der Natur soll, nach Schelling, eine gänzliche Reform der Naturwissenschaften hervorbringen durch Verdrängung der atomistischen oder empirischen Methode, welche sich lediglich auf die Betrachtung und Berechnung einzelner Thatsachen und einzelner Gesetze stützt. Die Naturphilosophie hat keineswegs den Zweck, Beobachtung und Experiment überflüssig zu machen, vielmehr soll sie nur Methode in diese empirischen Forschungen bringen und deren Resultate an den allgemeinen Vernunftprinzipien prüfen. Die Experimentalphysik z. B. verfährt in der Beobachtung der Natur gänzlich ohne Prinzip und Methode. Sie bildet sich durch Abstraction und Analogie eine Menge einzelner Gesetze, allein sie weiß diese Gesetze nicht unter ein einziges, oberstes Prinzip zu befassen; sie betrachtet die Natur als ein mechanisches Agglomerat von Atomen und Kräften, nicht als ein organisches und belebtes Ganzes. Unsre Physiker sprechen von einer Schwerkraft, von Cohäsion, Licht, Bewegung u. s. w.; aber sie wissen nicht anzugeben, welches

Digitized by Google

Verhältniß zwischen Schwerkraft und Cohäsion, zwischen Bewegung und Licht bestehe. Die Philosophie soll nun, meint Schelling, dieser Unvollkommenheit der empirischen Naturwissenschaft durch ihre Vernunftideen abhelfen; sie soll nicht blos das allgemeine Gesetz der Natur aufstellen, das Gesetz einer organischen Entwicklung, sondern auch die bestimmten Formen oder Stufen dieser Entwicklung, dergestalt, daß die empirische Beobachtung der einzelnen Naturerscheinungen diese blos unter die allgemeinen Kategorien einzuordnen hätte. Um z. B. von dem Wesen der Pflanze eine deutliche Erkenntniß zu haben, sollen wir uns erinnern, daß die Pflanze die erste Entwicklungsstufe des organischen Lebens in der Natur sei; daß sie im Gebiete des Organischen den Stickstoff repräsentire; daß ihr Lebensprinzip die Vegetation sei u. s. w.

Dieser von Schelling aufgestellte Versuch einer philosophischen Construction der Natur kann unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet werden. Einmal nämlich kann gefragt werden, inwiefern die Resultate richtig seien, die Schelling auf diesem Wege erlangt hat; zweitens aber kommt in Betracht die Wahrheit und Zweckmäßigkeit der Methode selbst.

Bei der erstern Frage handelt es sich um Thatsachen. Ihre Beantwortung gehört daher vor das Forum des Physikers, nicht des Philosophen.

Dagegen berührt die zweite Frage wesentlich das Prinzip der Philosophie selbst, und wir haben daher unsre Kritik nothwendig auf diesen Punkt zu richten.

Um uns eine deutliche Vorstellung von der constructiven Methode in ihrer Anwendung auf die Naturbetrachtung zu machen, müssen wir uns das Prinzip und den ganzen Verlauf derselben vergegenwärtigen.

Digitized by Google

Das Prinzip dieser Methode besteht darin, daß man zuerst ein absolut einfaches Element als Basis der ganzen Entwicklungsreihe, als welche sich die Natur darstellen soll, annimmt; daß man sodann von dieser ersten Form zu einer zweiten übergeht, gleichsam als der Entwicklung oder Vervollständigung derselben; daß man ferner diese neue Form abermals als Basis einer neuen Entwicklung betrachtet u. s. w. So z. B. geht Schelling aus von der Idee der todten, formlosen Materie; sodann läßt er aus dieser Materie die Bewegung und das Licht sich entwickeln, und endlich faßt er Materie und Bewegung wieder zusammen in einer höhren Entwicklungsform, dem organischen Leben.

Das Verfahren, dessen sich Schelling hier bedient, beruht, wie es uns scheint, auf zwei, gleichermaßen unbegründeten Voraussetzungen. Zuerst muß Schelling nothwendig annehmen, es gebe ein absolut einfaches Element, denn, wäre die Basis der sämmtlichen Naturpotenzen nicht etwas absolut Einfaches, enthielte sie schon eine Entwicklung in sich, so wäre sie selbst eine Potenz. Nun zeigt uns aber die Erfahrung nirgends etwas absolut Einfaches; folglich ist dieser Begriff eine bloße metaphysische Abstraction. Die Materie soll die erste und einfachste Form der Natur sein; aber welche Materie? was ist die Materie als solche? wo giebt es eine einfache Materie? wie soll man sich dieselbe, als etwas gänzlich Form- und Bestimmungsloses, denken? Ferner: woher kommt in diese gestaltlose Materie eine Gestaltung oder Entwicklung? Schelling sagt zwar, das gestaltende Prinzip sei schon, wenn auch noch unentwickelt, in dem einfachen Elemente enthalten; allein, selbst wenn Dem so ist, wie kommt dasselbe zur Entwicklung? Angenommen, wir hätten Nichts vor uns, als die Materie, d. h. eine todte Masse von Atomen, ohne inneres Band, ohne

Digitized by Google

Gestalt und Zusammenhang; und der Philosoph sagte uns, aus dieser Materie entwickle sich die Bewegung und das Licht; würden wir wohl dadurch einen deutlichen Begriff von dem Wesen der Bewegung und des Lichts erhalten? Gewiß eben so wenig, als wir dadurch, daß wir wüßten, der Mensch sei eine höhere Potenz des Thieres, in den Stand gesetzt würden, uns einen Menschen vorzustellen, wenn wir nämlich noch niemals ein Individuum dieser Gattung gesehen hätten. Es leuchtet also ein, daß die constructive Methode nicht durch bloße Ideen a priori die Dinge erkennt, sondern lediglich mit Hülfe der Erfahrung und der Abstraction. Um den Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere kennen zu lernen, bedarf es einer empirischen Wahrnehmung des Menschen und des Thieres, einer Vergleichung Beider und einer Unterscheidung Desjenigen, was dem Menschen mit dem Thiere gemein ist, von Dem, was ihm allein zukommt. Mit einem Wort, wir wissen von dem Dasein und den Eigenschaften der Dinge blos so Viel, als wir durch die Erfahrung auf dem Wege der Beobachtung und der Analyse kennen gelernt haben.

Allerdings kann uns Schelling erwidern, daß die Naturphilosophie die Dinge keineswegs nur a priori erkennen wolle, daß sie die Hülfe der Erfahrung nicht ausschließe, sondern daß sie nur das Verfahren der empirischen Forschung regeln und die Wahrheit ihrer Resultate prüfen solle. Allein wie ist es möglich, daß die Begriffe, welche, wie wir gezeigt haben, erst durch die Abstraction aus der Erfahrung gewonnen worden sind, als Kriterium oder Prinzip für eben diese Erfahrung dienen?

Dies führt uns auf eine zweite Seite der Betrachtung, nämlich auf die Frage nach dem Nutzen einer solchen systematischen Construction der Natur. Schelling wirft der empirischen

Naturforschung vor, daß sie kein festes Prinzip oder Ziel habe; daß sie sich in den Einzelnheiten der sinnlichen Wahrnehmung und Beobachtung verliere; daß sie nicht systematisch verfahre, nicht das Ganze der Naturerscheinungen in einer einzigen Anschauung umfasse. Dieser Vorwurf, daß nämlich die Naturforschung nicht allseitig genug sei, nicht immer tief genug in das Wesen der Dinge eindringe, sondern an deren Oberfläche haften bleibe, ist nicht ganz ungegründet; allein es fragt sich, ob die Naturphilosophie im Stande sei, dem an der empirischen Naturwissenschaft gerügten Mangel der Vollständigkeit und Einheit der Naturbetrachtung abzuhelfen. Nun finden wir, daß dieser Mangel nicht sowohl daher kommt, daß es der empirischen Naturforschung an allgemeinen Prinzipien fehlt, als vielmehr aus dem Uebergewicht, welches diese Prinzipien über die Beobachtung und Analyse ausgeübt haben. So hat lange Zeit die von der Cartesianischen Philosophie aufgestellte Lehre von den verborgenen Kräften die Physiker an einer genauern Erforschung der Naturerscheinungen verhindert; so haben die Ansichten der alten Teleologie der Entwicklung der Naturwissenschaft im Wege gestanden; so hat die Idee der vier Elemente, die Idee von dem Dasein gewisser Kräfte oder Stoffe in der Natur — Ideen, welche sämmtlich von einem oder dem andern naturphilosophischen Systeme unterstützt wurden — den richtigen Gebrauch der empirischen Methode gestört. Dieser nämlich besteht darin, daß man die einzelnen Thatsachen sorgfältig beobachtet; daß man diese Beobachtungen unter sich vergleicht und daraus allgemeine Resultate zieht; daß man auf diese Resultate abermals eine neue Beobachtung gründet, und so ins Unendliche fort. Wenn daher die empirische Naturforschung für ihre Beobachtungen und Experimente gewisse Gesetze oder Prinzipien als feste Anhaltpunkte aufstellt, so geschieht dies immer nur unter der

Digitized by Google

ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß man ein jedes ſolches Geſetz durch neue Beobachtungen zu vervollſtändigen, zu erweitern und zu berichtigen bereit ſei. So z. B. ſpricht man in der Chemie von gewiſſen einfachen Stoffen; dies hindert jedoch den Chemiker nicht, die Auflöſung dieſer Stoffe in noch einfachere zu verſuchen. So ſtellt die Naturgeſchichte eine Eintheilung aller Naturweſen in gewiſſe Claſſen auf; allein ſie ſteht nicht an, dieſe Eintheilung zu verändern, ſobald die Erfahrung deren Unvollſtändigkeit oder Falſchheit erwieſen hat. Die Philoſophie dagegen muß ihren Prinzipien nothwendig eine abſolute Geltung beilegen; ſie kann unter keiner Bedingung eine Veränderung derſelben durch die Erfahrung zugeben; denn ihr Syſtem beruht ja eben darauf, daß dieſe Prinzipien als Kriterien der Erfahrung gelten ſollen. Die Naturwiſſenſchaften haben von Zeit zu Zeit ihr Prinzip verändert, weil neue Erfahrungen deſſen Falſchheit oder wenigſtens Unzureichendheit bewieſen. So z. B. hat ſich in der Geologie neben dem Syſtem des Neptunismus noch ein zweites Syſtem, der Vulcanismus, Geltung verſchafft, und in Folge Deſſen haben die ſämmtlichen geologiſchen Beobachtungen eine ganz veränderte Richtung genommen. Dieſe veränderliche Natur der Prinzipien und der Syſteme iſt jedoch keineswegs ein Fehler oder Mangel der empiriſchen Methode, ſondern nur die nothwendige Folge der unendlichen Entwicklungsfähigkeit unſrer empiriſchen Erkenntniſſe und Ideen. Nehmen wir dagegen an, eines dieſer geologiſchen Prinzipien wäre von der Philoſophie aufgenommen und zur Grundidee eines ſpeculativen Syſtems gemacht worden; würde dann nicht ganz ſicherlich der Philoſoph, um nicht die Unfehlbarkeit ſeines Syſtems zu gefährden, hartnäckig die Wahrheit des entgegengeſetzten Prinzips leugnen und alle die Thatſachen, auf welche ſich daſſelbe ſtützt, bei Seite ſetzen müſſen? So ſtört die Philoſophie jederzeit durch ihre Einmi-

ſchung die freie Entwicklung der Erfahrungswiſſenſchaften. Der Philoſoph, indem er ein Syſtem der Natur a priori aufſtellt, thut in der Regel nichts Anderes, als daß er ſich der auf empiriſchem Wege gewonnenen Reſultate bemächtigt, dieſe Reſultate in conſtitutive Ideen, d. h. in reine Vernunftgeſetze verwandelt, und auf dieſe Weiſe den relativen Erkenntniſſen, welche Analyſe und Reflexion zu Wege gebracht haben, den Charakter abſoluter Vernunftwahrheiten aufdrückt. So haben es die Philoſophen zu allen Zeiten gemacht. Die ioniſche Schule, welche zuerſt ein Syſtem der Natur aufſtellte, bediente ſich dazu der, noch ziemlich unvollkommenen Reſultate der empiriſchen Forſchungen jener Zeit, um durch eine Art von Conſtruction a priori die verſchiedenen Formen der Natur aus einer einzigen oberſten Urſache herzuleiten. Jede neue Beobachtung erzeugte damals ein neues philoſophiſches Syſtem und ſtürzte das eben beſtehende. So wollte Thales alle Dinge aus dem Waſſer ableiten; Anarimander bewies dagegen, daß das Waſſer ſelbſt nur eine abgeleitete Naturform und daß die Urſache aller Dinge vielmehr in der Luft zu ſuchen ſei; Leucipp ſetzte die Welt aus Atomen zuſammen; Heraklit ließ ſie aus dem Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung einer feurigen Materie entſtehen u. ſ. w. Gegenwärtig, wo Phyſik und Chemie und überhaupt alle Naturwiſſenſchaften — Dank den eifrigen und beharrlichen Anſtrengungen der Empirie! — die erſtaunlichſten Fortſchritte gemacht haben, hat der Philoſoph den großen Vortheil, die reichhaltigen Reſultate zahlreicher und mühevoller Forſchungen auf allen Gebieten der Naturkunde auszubeuten und mit ihrer Hülfe ein wohlgeordnetes, an fruchtbaren Geſichtspunkten und glänzenden Ideen reiches Syſtem zu Stande zu bringen. Und dennoch bleibt die Naturphiloſophie immerfort hinter den Entdeckungen und Fortſchritten der Erfahrungswiſſen-

Digitized by Google

ſchaften zurück und, wenn ſie einmal ſich herausnimmt, ohne die Hülfe der Erfahrung, nach eignem Gutdünken zu verfahren, ſo wird ſie häufig durch dieſe auf die nachdrücklichſte Weiſe beſchämt und widerlegt. Wir können uns nicht verſagen, zum Beweis hiervon eine Anekdote anzuführen. Einer der Jünger der Schellingſchen Naturphiloſophie, Hegel, derſelbe Hegel, welcher ſpäter das Haupt einer eigenen Schule ward, ſchrieb in ſeiner Jugend eine Abhandlung über die Planetenbahnen, worin er auf apodiktiſche Weiſe zu zeigen ſuchte, daß die Zwiſchenräume zwiſchen den verſchiedenen Planeten eine mathematiſche Progreſſion bilden und daß es folglich keine andere Planeten, außer den ſchon entdeckten; geben könne. Unglücklicher Weiſe entdeckte noch in demſelben Jahre Olbers vier neue Planeten in dem Zwiſchenraum zwiſchen Mars und Jupiter. Allein ſo ſtark iſt die Selbſtverblendung der Philoſophen, daß ſie ſelbſt durch dieſes ſchlagende Beiſpiel nicht über die Nichtigkeit der ſpeculativen Naturerkenntniß enttäuſcht wurden, ſondern ſich damit begnügten, die unglückliche Schrift auf die Seite zu ſchaffen.

Aber, wird man uns fragen, iſt es denn abſolut unmöglich, die aphoriſtiſchen Reſultate der Beobachtung in ein organiſches Syſtem zuſammenzufaſſen und ſich einen Begriff von der Natur in ihrer Totalität und nach der organiſchen Entwicklung ihrer Theile zu bilden. Darauf erwidern wir, daß es allerdings möglich, daß es auch in vieler Hinſicht nützlich ſei, ſich einen ſolchen Begriff oder ein ſolches Syſtem zu bilden, daß man jedoch niemals von einem ſolchen Syſtem dieſelbe Evidenz und Folgerichtigkeit erwarten dürfe, wie von den mathematiſchen Ideen, z. B. von einer arithmetiſchen oder geometriſchen Progreſſion. Die Naturgeſchichte ordnet die verſchiedenen Naturweſen nach Klaſſen, indem ſie jeder Klaſſe gewiſſe unterſcheidende Merkmale zu ertheilt; die Phyſik

Digitized by Google

theilt ebenfalls die Körper ein mit Hinsicht auf ihre specifische Schwere oder auf ihre Fähigkeit, elektrisch zu werden u. s. w.; die Chemie läßt uns eine Art von regelmäßiger Stufenfolge in den Beziehungen wahrnehmen, welche gewisse einfache Stoffe zu andern, zusammengesetzten Stoffen haben. Allein alles dies ist noch weit entfernt von einer Construction der Natur, wie sie Schelling im Sinne hat. Schelling will jedes Wesen durch eine bestimmte Kategorie oder Formel darstellen, indem er z. B. sagt, ein gewisses Wesen sei die dritte Potenz des Absoluten, oder, es sei der ideale Pol der Natur u. s. w. Die empirische Naturwissenschaft dagegen stellt für jedes Wesen so viele verschiedene Begriffe oder Erklärungen auf, als dasselbe verschiedene Verhältnisse mit andern Wesen bildet. Nun kann aber jedes Wesen eine unendliche Menge von Verhältnissen mit allen übrigen Wesen eingehen und folglich kann auch unsre Erkenntniß von der Natur niemals ein absolut vollständiges und in sich abgeschlossenes System bilden.

Es bleibt uns noch übrig, zu untersuchen, auf welches Gesetz oder Bedürfniß unsres Bewußtseins sich diese Idee einer Construction der Natur begründe, d. h. mit andern Worten, welches der Endzweck derselben sei. Ohne Zweifel hat eine solche Construction einen rein theoretischen oder ästhetischen Zweck, nicht aber einen praktischen. Vom praktischen Gesichtspunkte aus, betrachten wir die Entwicklung der Natur nur mit steter Hinsicht auf unsre eigene Entwicklung. Die Analyse einer Pflanze dient uns dazu, aus dieser Pflanze gewisse Stoffe zu gewinnen; wir vergleichen das Gewicht des Eisens mit dem Gewicht des Holzes, um zu wissen, ob es vortheilhaft sei, unsre Fahrzeuge aus jenem oder aus diesem Stoffe zu bauen, u. s. w. Die Mehrzahl unsrer Naturwissenschaften hat sich unter dem heilsamen Einflusse solcher praktischer Bedürfnisse und Interessen ausgebildet; die wissenschaft-

Digitized by Google

lichen Ideen haben sich mit den praktischen Erfindungen, mit den Fortschritten der Künste und der Gewerbe verschwistert; man ist von allen Seiten in das Wesen der Natur eingedrungen, ohne doch jemals den Zweck aller dieser Forschungen aus dem Auge zu verlieren, nämlich, die Vervollkommnung des Menschen, die Civilisation. Die Naturphilosophie hat keinen solchen praktischen Zweck; sie ist Nichts, als ein geistreiches Spiel, berechnet auf die poetische Einbildungskraft und ein gewisses mystisch religiöses Gefühl.

Wir kommen zu der Beleuchtung des zweiten Theils des Schellingschen Systems, der Philosophie vom Idealen oder vom Menschen. Welches ist ihr Prinzip? welches sind ihre Resultate?

Wir müssen hier zwei Punkte hauptsächlich ins Auge fassen. Einmal nämlich ist zu fragen, ob der angebliche Parallelismus zwischen den verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschen und denen der Natur wirklich bestehe; sodann aber, nach welchem Prinzip diese Stufenfolge selbst geordnet sei.

Schelling sagt, das Absolute offenbare sich gleichzeitig in einer Reihe realer und in einer Reihe idealer Formen; zwischen beiden Reihen bestehe daher ein vollkommener Parallelismus. So z. B. soll der Form des Organischen in der Natur die Form des Schönen oder der Kunst im Reiche des Geistes entsprechen; so soll die Natur, als ein Ganzes, auf dieselbe Weise alle einzelne Naturwesen in sich enthalten, wie die Geschichte alle einzelne Entwicklungsstufen des Menschen in sich befaßt, u. dgl. M.

Wie uns scheint, ist diese Idee mehr geistreich, als wahr. Sie ist weder wahr vom Gesichtspunkte des Systems selbst aus, noch von dem höhern kritischen.

Nach den eigenen Angaben Schellings ist der Mensch die vollkommenste Offenbarung des Absoluten. Daraus folgt schon,

Digitized by Google

daß die Formen, unter denen der Menſch ſich entwickelt, unendlich höher ſtehen müſſen, als die bloßen Naturformen. Schelling konnte alſo höchſtens von einer Analogie zwiſchen der Natur und dem Menſchen ſprechen, nicht aber von einem Parallelismus Beider. Allein ſelbſt eine ſtrenge Analogie zwiſchen der Entwicklung der Natur und der des Menſchen findet nicht ſtatt; denn die erſtere iſt beſchränkt, die letztere dagegen unbeſchränkt. Wir werden ſpäter ſehen, wie Schelling ſelbſt die anfängliche Gleich- oder Nebeneinanderſtellung des Menſchen und der Natur aufhob und an deren Stelle ein ganz anderes Verhältniß Beider ſetzte. Die zweite Frage betrifft die Reihefolge der idealen Potenzen ſelbſt. Die Reihefolge ſcheint auf keinem feſten Prinzip zu beruhen; denn die Erklärungen, welche Schelling über das Verhältniß der verſchiedenen Potenzen zu einander giebt, widerſprechen fortwährend eine der andern. So erklärt er das eine Mal die Wahrheit für den niedrigſten Grad der Entwicklung des Idealen; allein zu gleicher Zeit ſagt er, die Philoſophie ſchließe alle Stufen des Abſoluten in ſich und ſei gewiſſermaßen die Selbſterkenntniß des Abſoluten. Was kann aber der Zweck und Gegenſtand der Philoſophie Anderes ſein, als die Wahrheit? Ferner iſt der Staat, nach Schelling, der Abſchluß und das vollendete Syſtem aller Formen des Idealen und enthält in ſich, als untergeordnete Stufen oder Momente, die Wiſſenſchaft, die Kunſt und die Religion. Und doch betrachtet Schelling die Religion als die nothwendige Ergänzung des Staates. Ferner ſagt er, in der Kunſt komme das Abſolute unmittelbar zur Erſcheinung, und doch erklärt er wieder an einer andern Stelle, das Abſolute offenbare ſich nie vollſtändig, ſondern nur in einem unendlichen Proceſſe, der Geſchichte, u. dgl. M. Ueberhaupt ſpricht Schelling von den verſchiedenen Formen des Bewußtſeins auf eine zu allgemeine und unbeſtimmte Weiſe, indem

er sich immerfort der stehenden Ausdrücke: Identität, Polarität des Idealen und des Realen u. s. w. bedient, statt die besondre Natur einer jeden dieser Formen, ihren Unterschied von andern und ihre Stellung im Ganzen des allgemeinen Geistes- und Kulturlebens scharf und klar zu entwickeln. Um dies zu erweisen, wollen wir jetzt die einzelnen Partien der Idealphilosophie Schellings etwas näher beleuchten.

Wir betrachten zunächst dessen Ansichten über Recht, Staat und Geschichte. Diese ruhen sämmtlich auf einer und derselben Grundidee, nämlich, dem Gegensatze von Freiheit und Nothwendigkeit. Schelling faßt hier den Begriff der Freiheit noch fast ganz so auf, wie Fichte und Kant, als die richtungs- und gesetzlose Thätigkeit des Menschen, mit einem Worte, als Willkühr. Dieser Willkühr setzt Schelling gegenüber die Nothwendigkeit der Gesetze und der Rechtsverfassung, bedingt durch die strenge Gesetzmäßigkeit des allgemeinen Weltlaufs, durch die Vorsehung.

Schelling sieht es als die Aufgabe einer vernünftigen Rechtsverfassung an, daß sie die Freiheit des Einzelnen mit den Gesetzen und den Interessen des Gemeinwesens vereinige, daß also das Gesetz Nichts anordne, was nicht mit der Freiheit der Einzelnen übereinstimme, daß folglich auch diese Freiheit in den Einrichtungen und Zwecken des Gemeinwesens ihre vollkommne Befriedigung finde und sich denselben rückhaltlos anschließe.

Hier stoßen wir jedoch sogleich auf ein gewichtiges Bedenken. Schelling betrachtet die natürliche Freiheit des Menschen schlechthin als Willkühr, d. h. als ein völlig gesetz- und regelloses Herumschweifen von einem Zweck zum andern, von einem Interesse zum andern, als einen gänzlichen Mangel innerer Gesetzlichkeit und Uebereinstimmung mit der Freiheit Anderer. Dieser absolut gesetzlosen Freiheit stellt er sodann

Digitized by Google

eine ſtrenge Nothwendigkeit, alſo ihr abſolutes Gegentheil, gegenüber und verlangt nun oder nimmt an, daß jene Freiheit und dieſe Nothwendigkeit, obgleich einander abſolut entgegengeſetzt, doch zuſammenſtimmen, Eins ſein ſollen.

Schelling ſelbſt fühlte dieſe Schwierigkeit wohl und nahm deshalb als Vermittelndes der Freiheit und der Nothwendigkeit ein über beiden Stehendes, die Vorſehung, an.

Hiermit iſt jedoch der Widerſpruch keineswegs beſeitigt; im Gegentheil, er wird nur noch empfindlicher, weil er nunmehr ins Bewußtſein des Einzelnen ſelbſt hereintritt. Der Glaube an eine waltende Vorſehung ſoll nämlich, nach Schellings Angabe, dem einzelnen Menſchen die beruhigende Gewißheit geben, daß die Nothwendigkeit, der er ſich im Zuſammenleben mit Andern und in dem allgemeinen geſchichtlichen Verlaufe unterworfen fühlt, nichts ſeiner Freiheit Entgegengeſetztes, ſondern ein im Weſen und Endzweck mit ihr Uebereinſtimmendes ſei. Allein dabei bleibt immer die Frage ungelöſt: Wie kann der Menſch ein Geſetz, welches ſeine Freiheit beſchränkt, ja aufhebt, gleichwohl als ein mit ſeiner Freiheit übereinſtimmendes anerkennen? Der Kriticismus antwortete auf dieſe Frage: Er kann es darum, weil die wahre Freiheit des Menſchen nicht in der Willkühr, ſondern in der Aufhebung der Willkühr, in der Anerkennung und Beobachtung eines allgemeinen Vernunftgeſetzes beſteht. Schelling ſagt im Weſentlichen Daſſelbe; er behauptet nämlich, die Nothwendigkeit, welche der Willkühr des Einzelnen im Staat und in der Geſchichte entgegentrete, ſei nur der Ausdruck und das Geſetz der wahren Freiheit im Menſchen, und, indem daher der Menſch die Macht der allgemeinen Nothwendigkeit und Geſetzmäßigkeit vertrauensvoll anerkenne (d. h. mit andern Worten, indem er dieſelbe für ein Werk der Vorſehung anſehe), gehorche er nur dem innerſten Geſetze ſeiner Vernunft.

Digitized by Google

Allein offenbar bewegen sich diese Erklärungen in einem Zirkel. Denn Das eben ists, was wir erklärt wissen wollen, wie es möglich sei, daß die wahre Freiheit des Menschen in der Anerkennung oder Aufstellung eines Gesetzes bestehe, welches die Willkühr gänzlich aufhebt, da doch vorher gerade die Willkühr, das absolute Freisein von jedem bindenden Gesetz, als das Wesen der Freiheit, im Gegensatz zur Nothwendigkeit, bezeichnet ward.

Der Widerspruch stellt sich also ganz einfach so dar: Entweder besteht das Wesen der menschlichen Freiheit in der Willkühr, die, gesetz- und regellos, nach blinden Trieben, Leidenschaften und Neigungen handelt, — dann ist die Aufhebung dieser Willkühr eine Aufhebung der Freiheit und der Wesenheit des Menschen selbst, ein fremder, äußerer Zwang, der auf ihn geübt wird. Oder, die Freiheit des Menschen ist, ihrem Wesen nach, auf eine feste Regel und Einheit des Handelns, auf Uebereinstimmung mit Andern und auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit aller ihrer Aeußerungen gerichtet, — dann bedürfte es aber weder einer äußern Veranstaltung, dergleichen die Rechtsverfassung ist, um die Gesetzlichkeit der Freiheit der Einzelnen zu verbürgen, noch viel weniger aber einer Vorsehung, um die Freiheit mit dem Gesetze in Einklang zu setzen oder darin zu erhalten. Es bleibt aber auch bei dieser letztern Voraussetzung immer noch Das unerklärt, wodurch sich denn nun die Einzelnen als Einzelne unterscheiden, wenn ihre Thätigkeit, von allem und jedem Sonderinteresse frei, nur auf einen und denselben Zweck gerichtet wäre.

Schelling will nun zwar eine solche Erklärung geben, indem er sagt: Das eben sei das Wesen der Vorsehung, daß sie es dem Menschen möglich mache, seine Willkühr und sein Sonderinteresse mit der Nothwendigkeit des Gesetzes und dem Interesse des Allgemeinen so zu vereinigen und auszugleichen,

Digitized by Google

daß Beides zuſammen beſtehe, ohne daß Eins das Andere aufhebe; allein dieſe angebliche Erklärung iſt eine bloße Verſicherung, ein Spiel mit unverſtandnen und unverſtändlichen Begriffen; denn, ſollte wirklich dadurch Etwas erklärt ſein, ſo müßte die Möglichkeit dieſer, von Schelling ſchlechthin behaupteten und verlangten Vereinigung von Freiheit und Geſetzlichkeit, von Einzelintereſſe und Gemeinintereſſe, aus dem Weſen der menſchlichen Freiheit ſelbſt nachgewieſen werden.

Irren wir nicht, ſo liegt der Grund des Widerſpruchs, an deſſen Löſung ſowohl der Kriticismus als auch die Schellingſche Philoſophie geſcheitert ſind, in der falſchen Auffaſſung des Begriffs: Freiheit, von welcher dieſe ſämmtlichen Syſteme ausgehen. So lange wir die Freiheit als bloße Willkühr faſſen, ſteht dieſelbe jeder Vereinigung, jedem geſelligen Zuſammenleben, jedem Verkehr der Menſchen direct entgegen, und es bedarf allemal einer Beſchränkung oder gar Aufhebung dieſer Willkühr durch eine zweite, ihr geradezu entgegengeſetzte Macht, mag man dieſe nun in einer äußern Gewalt oder in einer beſondern, der Willkühr entgegengeſetzten, idealen Richtung der menſchlichen Vernunft ſuchen.

Es tritt alſo hier ein ähnlicher Fall ein, wie der war, den wir ſchon bei der Kritik der Kantſchen Sittenlehre erörtert haben, daß nämlich die Richtung des Menſchen auf das Sinnliche oder Materielle bekämpft, paralyſirt werden ſoll durch eine ideale Erhebung über dieſes Sinnliche, durch die Macht der Vernunft oder der höhern Freiheit im Menſchen. Schon dort machten wir gegen dieſe Theorie den Einwand, daß bei einem ſolchen directen und abſoluten Gegenſatze der idealen Freiheit und der ſinnlichen Thätigkeit nur die völlige Aufhebung dieſer Letztern jener Erſtern genugthun würde und daß daher, ſtreng genommen, jede Willensrichtung des Men-

Digitized by Google

ſchen auf das Materielle, die Außenwelt hin, ja ſogar ſeine ganze ſinnliche Exiſtenz geradezu aufhören müßte.

In der Rechtslehre Kants (und ebenſo Fichtes) kehrte dieſelbe Schwierigkeit wieder. Hier wurde verlangt, der Einzelne ſolle ſeine Freiheit *ſo weit* beſchränken, daß ſie mit der Freiheit aller andern Einzelnen zuſammen beſtehen könne. Allein auch hier fehlte es durchaus an einem vernünftigen und natürlichen Maßſtabe, um zu beſtimmen, *wie weit* dieſe Selbſtbeſchränkung des Menſchen zu Gunſten der Freiheit Andrer gehen müſſe. Denn, da, nach den Vorausſetzungen des Kriticismus, die natürliche Freiheit des Menſchen eigentlich eine unbedingte iſt, ſo liegt in ihr ſelbſt kein Maß oder Geſetz ihrer beſchränkten Ausdehnung; d. h., die Freiheit des Einen hat gerade ſo viel Recht, als die des Andern, und ſo würde uns dieſes Syſtem, conſequent durchgeführt, auf eine gleiche Vertheilung aller Güter und Rechte im Staate führen, eine Conſequenz, welcher allerdings Kant durch die Rückſichtnahme auf die gegebenen Rechtsverhältniſſe und auf die empiriſchen Bedingungen, unter denen thatſächlich der Freiheitsgebrauch der Menſchen ſtattfindet, entging, von welcher jedoch Fichte wirklich nicht allzufern war.

Schelling, von denſelben mangelhaften Vorausſetzungen — der Idee einer geſetzloſen Freiheit im Menſchen und eines, dieſer Freiheit entgegenſtehenden Geſetzes der ſtarren Nothwendigkeit — ausgehend, gerieth in dieſelben Widerſprüche, wie ſeine beiden Vorgänger. Er ſpricht von der Nothwendigkeit einer Beſchränkung der individuellen Freiheit und des Sonderintereſſes zu Gunſten des Allgemeinen, des Staates, der Geſellſchaft, aber er vermag das rechte Maß dieſer Beſchränkung nicht anzugeben. Er nennt den Staat die Rechtsverfaſſung einen *objectiven Organismus der Freiheit*, aber wie kann eine Freiheit organiſirt werden, die eben

Digitized by Google

in Nichts beſteht, als in der Willkühr, d. h. in der Unbeſchränktheit?

Wäre die menſchliche Freiheit wirklich, ihrem Weſen nach, Nichts, als Willkühr, d. h. ein Handeln nach Leidenſchaften, ſelbſtſüchtigen Neigungen und ſinnlichen Begierden, ohne ein inneres, feſtes Geſetz des Willens, ſo wäre auch eine Organiſation der Freiheit, eine Harmonie zwiſchen ihr und der Nothwendigkeit durchaus eine Sache der Unmöglichkeit. Denn, auch zugegeben, daß der Einzelne — aus eignem Antriebe ſeiner Vernunft oder unter dem Einfluſſe jener allwaltenden Vorſehung und ihrer Geſetze — ſich ſeiner Willkühr, ſeiner Selbſtſucht im Intereſſe des Allgemeinen entſchlagen wollte, wer ſollte das Maß dieſes Opfers beſtimmen? Könnte nicht z. B. ein despotiſcher Eroberer von ſeinen Unterthanen mit eben dem Rechte die Aufopferung ihres Vermögens und Lebens für ſeine Eroberungspläne fordern — ſobald er nur dieſe als engverſchmolzen mit dem allgemeinen Intereſſe darzuſtellen wüßte — mit welchem eine gerechte Regierung ihr Volk zur Vertheidigung des, ungerechterweiſe angegriffenen Vaterlandes aufbietet? Allerdings ſcheint Schelling einen ſolchen Misbrauch der oberſten Gewalt im Staate ausdrücklich ausſchließen zu wollen, indem er verlangt, die Freiheit der Einzelnen müſſe verbürgt ſein, dürfe nicht blos auf dem guten Willen der Regierenden beruhen; indem er ferner die ſehr richtige Anſicht ausſpricht, daß zur Erhaltung einer vernünftigen und freiſinnigen Verfaſſung und namentlich des rechten Gleichgewichts zwiſchen den drei Gewalten in jedem einzelnen Staate die Sicherung eines geordneten und friedlichen Rechtszuſtandes zwiſchen den verſchiedenen Staaten durchaus nothwendig ſei, weil in einem Staate, deſſen äußere Politik — freiwillig oder gezwungen — eine kriegeriſche ſei, die Centralgewalt ein zu unbedingtes Uebergewicht über die

Digitized by Google

geſetzgebende Gewalt, über den Willen des Volks und ſeiner Vertreter ausübe. Allein, während Schelling an dieſen Stellen vorzugsweiſe unſre Zeit, ihre politiſchen Zuſtände und Bedürfniſſe im Auge zu haben ſcheint (hierin zum großen Theil wohl dem Vorgange Fichtes folgend), ſpricht ſich in ſeinen ſpätern Betrachtungen über denſelben Gegenſtand, in der Schrift über das akademiſche Studium, eine entſchiedene Vorliebe für die Verfaſſungen des Alterthums aus, in denen er das Ideal jener Harmonie zwiſchen dem Allgemeinen und dem Einzelnen erblickt, die ihm Zweck des Staats iſt.

Wir wollen daher auf dieſes geſchichtliche Beiſpiel, an welches Schelling ſeine politiſchen Anſichten anknüpft, etwas näher eingehen, um ſo mehr, als allerdings dieſe Vorliebe, die Schelling für die Staaten des Alterthums, und die Abneigung, die er gegen die politiſchen Geſtaltungen unſrer Zeit an der erwähnten Stelle ausſpricht, uns nothwendig deſſen politiſche Grundſätze im höchſten Grade bedenklich erſcheinen laſſen muß. Denn mit Recht werden wir immer mistrauiſch gegen eine ſolche Anſicht vom Staat und von der Geſchichte ſein, welche das Ideal einer guten Verfaſſung nur in der Vergangenheit erreicht ſieht, die Gegenwart aber als den Verfall des politiſchen Lebens betrachtet.

Es iſt wahr, die griechiſchen Republiken in der Zeit ihrer Blüthe, und ebenſo der römiſche Staat, bieten glänzende Beiſpiele von der Hingebung des Einzelnen an das Allgemeine, von dem Aufgehen aller Sonderintereſſen in dem gemeinſamen Intereſſe des Ganzen dar, und dieſe Beiſpiele ſind denn auch von Philoſophen und Gelehrten vielfach angeprieſen und unſrer Zeit als beſchämende Muſter vorgehalten worden.

Allein dieſe Bewunderung des Alterthums wird ſogleich bedeutend vermindert durch zwei Betrachtungen, die ſich daran

knüpfen; einmal, durch die Erwägung der höchſt mangelhaften internationalen Verhältniſſe der alten Völker; zweitens, durch den Gedanken an ihr Sclavenweſen. Wenn ſich nun nachweiſen ließe, daß dieſe Schattenſeiten des antiken Lebens nothwendig mit jenem ſcheinbaren Vorzuge deſſelben verknüpft, ja daß ſie die Urſache und unerläßliche Bedingung deſſelben waren, ſo müßte doch wohl, ſollten wir meinen, jene Bewunderung des Alterthums und jene vornehme Verachtung der Neuzeit, welche viele unſrer Philoſophen, und ſo auch Schelling, predigen, etwas herabgeſtimmt werden.

Und ein ſolcher Beweis ſcheint uns allerdings nicht nur möglich, ſondern ſogar ſehr leicht zu führen. Denn die Hingebung der Einzelnen an das Allgemeine in den alten Republiken hing aufs Engſte zuſammen mit der Richtung, welche das Staatsleben jener Staaten nach außen hin genommen hatte, der Richtung auf kriegeriſche Macht, auf Waffenruhm, auf Eroberung. Jeder Staat ſchloß ſich damals möglichſt in ſich ab; jeder ſuchte die andern durch kriegeriſche Thaten zu überſtrahlen oder durch Waffengewalt ſich botmäßig zu machen. Selbſt den Kolonien, welche von den griechiſchen Staaten und von Rom ausgingen, war mit ihren Mutterländern kein Verkehr auf gleiche Bedingungen und unter gleichen Rechten eingeräumt, ſondern ſie wurden als unterworfene, tributpflichtige behandelt. Die Politik der Staaten war alſo eine durchaus ſelbſtſüchtige und gehorchte keinem höhern Geſetze der Vereinigung, des freien internationalen Verkehrs. Wenn daher die Einzelnen im Staate ihre Sonderintereſſen dem Staatsintereſſe aufopferten, ſo geſchah dies deswegen, weil ſie die Befriedigung ihrer Selbſtliebe — und zwar im größten Maßſtabe — in dem Gedeihen des Gemeinweſens, dem ſie angehörten, wiederfanden. Selbſt der römiſche Plebejer, obgleich an dem unmittelbaren Mitgenuß der Herrſchaft und der

Beute der unterjochten Völkerschaften verkürzt, opferte sich dennoch willig für die Größe Roms, denn er gehörte doch immer der Nation an, die den Erdkreis beherrschte und Könige hinter dem Triumphwagen ihrer Imperatoren einherschreiten sah. Allein ebendeshalb war, mit dieser Aufgebung der Sonderzwecke der Einzelnen, für die höhern Zwecke der Menschheit oder, wie Schelling es ausdrückt, für den Plan der Vorsehung, das Einzelne dem Allgemeinen organisch einzuordnen, Wenig gewonnen; im Gegentheil, indem die Selbstsucht aus den Kreisen des Einzellebens in die des Staatslebens hinaustrat und dadurch als berechtigt, ja sogar in einer idealen Verklärung erschien, mußte ein Aufgeben derselben und ein Uebergang zu einer vernunftgemäßeren Gestaltung der allgemeinen internationalen Verhältnisse nur um so schwieriger, ja unvereinbar mit dem Fortbestehen der, auf jenen Geist der Isolirung gegründeten Staaten des Alterthums sein.

Wenn ferner Schelling die ideale Schönheit, die Harmonie und den Rhythmus des öffentlichen Lebens an den alten Staaten bewundert, an den modernen dagegen vermißt, so hat er selbst den engen Zusammenhang dieser Erscheinung mit dem im Alterthum herrschenden System der Sclaverei anerkannt. Durch die Scheidung in Freie und Sclaven und durch die Uebertragung aller Geschäfte des gemeinen Lebens an die Letztern, ward es den Freien allerdings möglich, sich ausschließlich den Interessen des Staats, der Theilnahme an der kriegerischen Größe und dem Glanze desselben, der Uebung der diese Größe oder diesen Glanz fördernden Künste, den Geschäften der Gesetzgebung, der Rechtspflege, der öffentlichen Götterverehrung u. s. w. hinzugeben. Allein eben dies hinderte auch das Aufkommen jeder andern Richtung menschlicher Thätigkeit, außer jenen, welche unmittelbar zur Verherrlichung oder Vergrösserung des Staats, als eines abge-

Digitized by Google

ſchloſſenen Ganzen, dienten, namentlich die freiere Entwicklung und die berechtigte Stellung der Induſtrie. Dieſe Verachtung und Vernachläſſigung der Induſtrie aber wirkte ebenfalls nachtheilig zurück auf die internationalen Verhältniſſe der Völker und ließ einen geregelten Verkehr, die einzig ſichre Grundlage einer friedlichen Vereinigung derſelben, alſo auch dieſe ſelbſt nicht aufkommen. Ebendeshalb konnte im Alterthume keine ſo gleichmäßige Verbreitung der Bildung, der Kenntniſſe, Ideen und Erfahrungen unter den Menſchen ſtattfinden, wie ſie in der neueren Zeit wirklich ſtattfindet; die Kultur drängte ſich in einige wenige Mittelpunkte zuſammen, die allerdings ebendarum und weil die übrigen, in Unkultur beharrenden Theile gegen ſie um ſo greller abſtachen, im höchſten Glanze vollendeten Lebensgenuſſes und idealer Verklärung ſtrahlen, um welche herum aber Alles dunkel und öde iſt.

Nur eine einſeitige, lediglich das Nächſte ins Auge faſſende Betrachtung der ſocialen Zuſtände kann daher das Kulturleben des Alterthums für reicher und vollendeter anſehen, als das der Neuzeit, und, weit entfernt, durch das von Schelling aufgeſtellte Muſter von der Wahrheit ſeiner Ideen vom Staate überzeugt zu ſein, müſſen wir vielmehr ebendarin den Hauptmangel dieſer Ideen erkennen, daß ſie uns auf einen Zuſtand des ſocialen Lebens, als den Normalzuſtand, verweiſen, der, unter dem höhern Geſichtspunkte der allgemeinen Kulturfortſchritte des Menſchengeſchlechts betrachtet, nur ein ſehr beſchränkter heißen kann.

Doch wir müſſen, um die Mangelhaftigkeit und Einſeitigkeit dieſer Anſichten deutlich zu erkennen, unſern Philoſophen auch zu den vergleichenden Betrachtungen über die neuere Zeit folgen. Schelling erblickt in dem modernen Staatsbürgerthum nur ein trübes Gemiſch von Freiheit und Sclaverei, in den Staaten ſelbſt nur eine mechaniſche Unterordnung

Digitized by Google

der Einzelnen unter eine oberſte Einheit; ein Zerfallen des öffentlichen Lebens in eine Vielheit abgeſonderter, durch kein inneres Band mit einander verbundener Privatintereſſen.

Allerdings iſt das Verhältniß der Einzelnen zum Staate, iſt der Begriff der Freiheit und des Staatsbürgerthums in unſrer Zeit ein ganz andrer, als er im Alterthum und namentlich in den ſogenannten klaſſiſchen Staaten deſſelben war; ob aber darum ein ſchlechterer, wagen wir zu bezweifeln. Was im Alterthum Freiheit hieß, war Nichts, als gleiche Theilnahme Aller an der Herrſchaft, welche der Staat für ſich und ſeine Vollbürger über alle andere Völker entweder wirklich beſaß oder wenigſtens in Anſpruch nahm. Dieſe Freiheit konnte der Einzelne nur im engſten Verbande mit allen andern Gliedern deſſelben Staats erreichen, aber er konnte auch nur dieſe erreichen, ja er durfte ſogar nur dieſe anſtreben. Jede Thätigkeitsäußerung, welche dieſer ausſchließlichen und ſelbſtſüchtigen Richtung des Nationallebens widerſtrebte, war unbedingt verbannt und verdammt, alſo nicht blos der wirkliche Egoismus, der einſeitig individuelle Zwecke verfolgt, ſondern ebenſo gut auch jedes Beſtreben für die höhern Intereſſen der Menſchheit, für den allgemeinen Kulturfortſchritt und für diejenigen Beſchäftigungsweiſen, welche dieſen Fortſchritt fördern konnten. Im Staat, wie in der Religion, in den öffentlichen Einrichtungen und den Geſetzen, wie im Geiſte des Volkes ſelbſt war dieſe ſtreng abgeſchloſſene, ſelbſtſüchtige nationale Richtung ſo feſt begründet und ſo tiefgewurzelt, daß jedes Anſtreben dagegen entweder im Keime erſtickt oder ſchleunigſt unterdrückt und an dem Urheber ſelbſt aufs Härteſte gerächt ward. Mußte nicht Sokrates den Tod dafür leiden, daß er gewagt hatte, die Schranken der nationalen Religion und Denkweiſe zu durchbrechen und ſich auf den freieren Standpunkt des Allgemeinmenſchlichen zu erheben? Ja ſo

überwältigend und despotisch war der Einfluß jenes einseitigen Nationalinteresses, daß selbst die natürliche Freiheit und die heiligsten Rechte des Individuums nicht geachtet wurden, wo es die Macht und Größe des Staats galt. Nicht nur die Erwerbsfreiheit ward beschränkt (wir erinnern an die Lykurgischen Gesetze), um jedes andere Interesse neben dem der kriegerischen Tapferkeit zu zerstören, sondern auch die natürlichen Verhältnisse zwischen Ehegatten, so wie zwischen Aeltern und Kindern, die heiligsten Rechte des Familienlebens wurden dem Staatszwecke geopfert. Wir brauchen uns hierbei nicht auf die Gesetze der Spartaner zu berufen, welche die Kinder fast gänzlich ihrer natürlichen Sphäre, dem Familienleben, entrissen, um sie nur für die Zwecke des Staats zu erziehen, welche sogar den Frauen, bei einer längern Abwesenheit ihrer Männer im Kriege, gestatteten, unterdessen mit andern Männern zu leben, damit der, dem Staate bei seinem steten Kriegführen so nöthige Nachwuchs junger Kräfte nicht verkürzt würde; wir erinnern nur an die von Plato in seiner Republik vorgeschlagenen Einrichtungen zur Kräftigung des öffentlichen Lebens, Einrichtungen, welche zum großen Theil (wie z. B. die Gemeinschaft der Weiber und Kinder) die natürlichsten Interessen und Gefühle des Menschen der künstlichen Idee eines streng in sich abgeschlossenen und centralisirten Staates aufopfern.

Dieser antiken Ansicht vom Staate ist nun allerdings die moderne wesentlich entgegengesetzt. Wie jene von der Idee eines bestimmten Staatszweckes ausging, dem die Kraft der Einzelnen dienstbar war und in dessen Verwirklichung diese ihre höchste Befriedigung fanden, so hat die Neuzeit an die Spitze aller politischen Ideen die Forderung der natürlichen Freiheit des Einzelnen gestellt und hat zugleich den thatsächlichen Beweis geführt, daß die individuelle Freiheit eines

Jeden mit der Freiheit aller Uebrigen und mit der Einheit des Ganzen recht wohl bestehen könne. Der hauptsächlichste Grund dieser veränderten Richtung unsres Staatslebens liegt darin, daß die Interessen und Beschäftigungsweisen der Einzelnen andre geworden sind, als sie früher waren, und daß die gegenwärtig herrschenden ein gleichzeitiges Streben Vieler nach demselben Zwecke, eine Concurrenz, nicht allein möglich machen, sondern sogar erheischen, während diejenigen, unter deren Einfluß die Menschheit früher stand, einer solchen Gemeinschaftlichkeit hemmend entgegentraten.

Vergleichen wir nämlich die Richtung, welche dem Geist der alten Völker eigen war, mit derjenigen, welche unsre Zeit bezeichnet, so finden wir dort die Richtung auf kriegerische Tapferkeit, Macht und Auszeichnung herrschend, sammt allen den Neigungen, Leidenschaften und Interessen, welche davon unzertrennlich sind; dagegen tritt uns in unsrer Zeit das Uebergewicht der industriellen Interessen, des friedlichen Erwerbs, der Beschäftigung mit der Aneignung und Umgestaltung der materiellen Außenwelt unverkennbar entgegen. Auch unsrem Philosophen ist diese Thatsache keineswegs entgangen; allein, befangen in der Bewunderung des Alterthums und seines Glanzes, hat er für das unscheinbare, aber im Grunde weit gehaltvollere, weit nachhaltigere und weit naturgemäßere Getriebe unsrer industriellen Entwicklung keinen offnen Sinn, sondern nur tiefe Verachtung. Er betrachtet die „Richtung auf das Nützliche" als die „Auflösung alles Dessen, was auf Ideen gegründet ist;" er glaubt, dieser Trieb, wenn er sich in einer Nation verbreite, müsse alles Große und jede Energie in derselben ersticken; es ist ihm ein schrecklicher Gedanke, daß, nach diesem Maßstabe betrachtet, „die Einführung der spanischen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk geachtet werden könne, als die Umge-

Digitized by Google

staltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers;" er verlacht die weltbürgerliche Ansicht Kants von der Geschichte und nennt sie eine blos „bürgerliche," weil Kant als das Ziel der Geschichte den Fortgang der Menschheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetriebe unter sich ansieht.

Und doch liegt nur in diesen, von Schelling so verächtlich behandelten, industriellen Interessen, in ihrer allseitigen und stetigen Entwicklung die Möglichkeit und Bürgschaft einer geordneten, die Freiheit der Einzelnen, die Macht und Einheit des Gemeinwesens, endlich auch ein rechtliches und friedliches Verhältniß der vielen Staaten unter einander sichernden Verfassung. Wir halten es für nöthig, dies etwas ausführlicher zu erweisen und zu erklären.

Wir gehen aus von dem Begriffe, den Schelling selbst von der Rechtsverfassung aufstellt. Dieselbe soll, so verlangt er, die Freiheit des Einzelnen mit dem Interesse des Allgemeinen und mit der Freiheit aller andern Einzelnen vereinigen. Wie diese Vereinigung zu Stande komme; wie Viel der Einzelne von seiner Freiheit aufgeben müsse, um den gerechten Anforderungen des Allgemeinen an ihn zu genügen; wo dagegen diese Anforderungen aufhören gerecht zu sein, und wann der Einzelne befugt sei, ihnen das Recht seiner individuellen Freiheit entgegenzusetzen; über dies Alles vermag Schelling nicht genügende Rechenschaft zu geben. Das Beispiel der alten Staaten, auf welches er sich beruft, erweist sich als unzureichend, einmal, weil die politische Verfassung und der Geist jener Staaten höchstens eine Versöhnung zwischen den Interessen des einzelnen Bürgers und den allgemeinen Interessen des Staats, dem er angehörte, nicht aber eine gleiche Harmonie zwischen den verschiedenen Staaten, eine gleichmäßige Entwicklung der ganzen Menschheit zuwegezubringen im

Digitized by Google

Stande war; zweitens aber, weil sogar jene scheinbare Harmonie zwischen der Freiheit der Einzelnen und dem Staatszwecke nur auf Kosten der freien, fortschreitenden Entwicklung der Ersteren und mit Verletzung der heiligsten Menschenrechte stattfand. Mit einem Worte, der politische und sociale Zustand in den alten Republiken war ein künstlicher, der ebendarum nur eine Zeit lang dauern, während dieser Zeit auch allerdings einen hohen Grad der Vollkommenheit erreichen konnte, der aber früher oder später in einer gänzlichen Auflösung enden mußte, wie jeder blos künstliche, nicht auf die wahre Natur des Menschen gegründete Zustand.

Die Neuzeit hat, geleitet von dem Instincte der industriellen Interessen, gerade den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, um eine vernünftige und dauernde Verfassung zu Stande zu bringen, um die Freiheit des Einzelnen mit den nothwendigen Rücksichten auf das Allgemeine wirklich und auf eine befriedigende Weise in Einklang zu setzen. Sie hat die Idee der individuellen Freiheit, d. h. der unbeschränkten Thätigkeitsentwicklung, zum leitenden Prinzip in der Politik erhoben und die Ansprüche des Allgemeinen an den Einzelnen auf einen bestimmten, nicht zu überschreitenden Kreis von Fällen beschränket. Ein Krieg zur Vertheidigung der angegriffenen Nationalität wird auch jetzt noch alle Glieder der Nation unter die Waffen rufen, mit augenblicklicher Beiseitesetzung der Interessen des friedlichen Erwerbs und Verkehrs; allein keine Nation, die das oben bezeichnete Prinzip bei sich zum herrschenden erhoben hat, wird fernerhin mehr aus bloßer Ruhmsucht Kriege führen; keine wird sich gegen die friedlichen Berührungen mit andern Nationen, gegen den allgemeinen Völkerverkehr und den gegenseitigen Austausch der Kenntnisse und Ideen verschließen oder sich allein für die auserwählte, alle andere Nationen aber für Barbaren halten. Auch jetzt

Digitized by Google

noch wird die Aufopferung aller Sonderintereſſen für das allgemeine Beſte gefordert und geleiſtet, aber „allgemeines Beſtes" heißt nicht mehr jeder willkührliche Zweck, den ein „göttlicher" Eroberer oder ein kunſt- und prachtliebender Monarch aufſtellt und um deſſen willen er ſein Volk brandſchatzt oder die Freiheit des Eigenthums und des Erwerbs beſchränkt, ſondern unter dem „allgemeinen Beſten" verſteht man gegenwärtig diejenige Ordnung der Dinge, welche die freie Entwicklung und Aeußerung der Thätigkeit jedes Einzelnen in ihrer natürlichen Richtung auf die materielle Außenwelt, den Fortſchritt der Induſtrie, die Erweiterung des völkerverbindenden Verkehrs, die allgemeine Verbreitung der Civiliſation fördert und ſichert. Was dieſer Ordnung entgegenſteht, wird als Sonderintereſſe, als Misbrauch der natürlichen Freiheit, als Willkühr betrachtet und entweder gänzlich ausgeſtoßen oder in ſeinen Aeußerungen beſchränkt und überwacht. Dieſe Beſchränkungen treffen aber ebenſoſehr die öffentlichen Gewalten und namentlich die Centralgewalt des Staats, als die einzelnen Privaten. Wenn dieſe Letztern durch jene allgemeine Ordnung an willkührlichen Eingriffen in die freie Entwicklung Andrer, an Gewaltthat, Betrug u. ſ. w. verhindert oder dafür beſtraft werden, ſo tritt daſſelbe allgemeine Geſetz auch der Staatsgewalt entgegen, wenn ſie, in willkührlicher Ausdehnung ihrer Centraliſationsbefugniſſe, die Freiheit der Einzelnen mehr zu beſchränken verſucht, als der nothwendige Zweck des Ganzen erfordert; ſo zerſtört es die Privilegien bevorzugter Stände, die Monopole des Beſitzes und Erwerbes, überhaupt jede Art von Intereſſe, welches ſich gegen den allgemeinen Fortſchritt und die freie Entwicklung verſtockt. Ja, ſo weit geht dieſe Macht der freien Entwicklung und die Achtung, die man vor ihr hat, daß ſelbſt die einzelnen Staatsganzen ſich gegen dieſe Macht nicht aufzulehnen oder abzuſchließen ver-

Digitized by Google

mögen, ſondern gezwungen ſind, derſelben ſich als Momente ein- und unterzuordnen. Die täglich wachſende Annäherung der Völker; das unverkennbare Uebergewicht, welches die Grundſätze einer friedlichen Verkehrspolitik über die der Eroberung in der öffentlichen Meinung erlangen; das Streben nach commerzieller Vereinigung und Verſchmelzung ihrer Intereſſen, welches die Nationen mehr und mehr durchdringt — alles Dies zeigt uns eine Hingebung des Einzelnen an das Allgemeine, eine Durchbrechung der Schranken, welche den Menſchen vom Menſchen trennen, ein Aufgeben der Willkühr und Selbſtſucht, die ihr Intereſſe nur in der Unterdrückung des Andern findet, allein es zeigt uns auch zugleich das wahre, natur- und vernunftgemäße Geſetz dieſer Herrſchaft des Allgemeinen über das Beſondre, das Geſetz der freien, unendlichen Entwicklung und Thätigkeitsäußerung der Individuen.

Und hier kommen wir auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgingen, auf die Erklärung nämlich, wie die Freiheit des Einzelnen beſtehen könne mit den nothwendigen Rückſichten auf das Allgemeine. Dieſe Vereinigung iſt nur dann möglich, wenn wir die Freiheit in dem Sinne faſſen, den wir ſo eben bezeichnet haben, als den unendlichen Trieb nach Entwicklung und Fortſchritt in dem Einzelnen — einen Trieb, ſetzen wir hinzu, der ſeine natürlichſte und ſicherſte Wirkungsſphäre auf dem Boden der materiellen Intereſſen findet. Dieſe wahre Freiheit iſt der größte Feind der fälſchlich ſogenannten Freiheit, der Willkühr, die nur ausſchließliche, ſelbſtſüchtige, beſchränkte Zwecke verfolgt, der Gewaltthätigkeit, die Das durch rohe Stärke zu erreichen trachtet, was jene Freiheit auf dem Wege rechtlichen Erwerbs anſtrebt; der Monopolſucht, die nach Bevorzugungen haſcht, weil ſie zu träge iſt, um in kräftiger Entwicklung ihrer Thätigkeit es Andern, bei freier

Digitized by Google

Concurrenz, gleich- oder zuvorzuthun; jeder willkührlichen und ungerechten Beschränkung der individuellen Freiheit, welche die öffentlichen Gewalten aus einem falschen Streben nach vermeintlicher Größe und Macht des Staats über sie verhängen; endlich auch der Abschließung der Nationen gegen einander, des künstlichen Glanzes, den die „fast göttlichen Kräfte eines Eroberers" um ihn und sein Volk verbreiten, der nationalen Selbstsucht, die überall auf Gewaltthat, Ueberlistung andrer Völker und Monopole ausgeht. Es ist das hohe Verdienst unsrer Zeit, daß sie diesen Begriff der wahren, naturgemäßen Freiheit — einer Freiheit, die nicht Willkühr ist, sondern in sich das Gesetz der Ordnung, der Einheit, der Harmonie trägt und selbst der Willkühr am Kräftigsten entgegentritt — daß sie diesen Begriff in seiner ganzen hohen Bedeutung erkannt und dessen Einführung in das sociale Leben der Menschheit wenigstens mit rüstigem Eifer begonnen hat. Dem Alterthum wie dem Mittelalter war diese Freiheit fremd; Beide kannten nur die Willkühr. Wenn diese Willkühr im Alterthum in großartigeren Verhältnissen — als das Gemeinbewußtsein eines ganzen Volkes — auftrat, so blieb sie nichtsdestoweniger Willkühr und ließ die wahre Freiheit nicht aufkommen.

Es bedurfte daher, damit eine neue Gestaltung der Dinge eintreten könne, des Zerfallens jener alten Welt, die, in den täuschenden Nimbus ihrer idealen Hoheit und Vollendung gehüllt, jede Weiterbildung, jeden Uebergang zu gemeinsamen Culturbestrebungen der getrennten Völker und zu den wahren socialen Prinzipien unmöglich machte. Der Verfall der alten Welt ward durch die Mangelhaftigkeit des in ihr herrschenden Prinzips selbst herbeigeführt. Die künstliche Zusammendrängung aller individuellen Kräfte auf den einen Zweck — kriegerische Macht und Ruhm des Staats — konnte nur eine Zeit

Digitized by Google

lang dauern. Als die künstliche Spannung der Gemüther nachließ, als die republikanische Tugend zugleich mit der anfänglichen Einfachheit der Sitten und Bedürfnisse verschwand, da war auch aller Halt dahin, denn in den Interessen selbst und der Beschäftigungsweise der damaligen Zeit lag kein Prinzip der natürlichen, individuellen Entwicklung und der Vergesellschaftung im Großen und Ganzen, sondern nur ein Prinzip der Trennung und der Beschränktheit. Daher die allgemeine Auflösung aller Verhältnisse und die ungeheure Sittenlosigkeit, welche dem Verfall jener alten Reiche voll Glanz und Herrlichkeit vorherging und ihn vorbereitete. Das Familienleben, das Interesse an der Erwerbsthätigkeit und des bürgerlichen Verkehrs — alle diese sittlichen Gewalten, die das moderne Leben schirmen und regieren, fehlten der damaligen Gesellschaft, und so mußte diese, als die künstliche Einheit, die sie zusammengehalten hatte, zerfiel, in lauter einzelne Atome auseinanderspringen.

Das Christenthum, welches mitten in diese allgemeine Auflösung hineintrat, suchte die verlorengegangene Einheit der Gesellschaft wiederherzustellen, und zwar nicht im beschränkten nationalen, sondern im umfassenden menschlichen Sinne. Das Bedürfniß war richtig erkannt; allein das Mittel war ein unzureichendes. Hatte der Nationalgeist des Alterthums die Selbstständigkeit und freie Entwicklung der Einzelnen in der Idee des Staats aufgehen lassen und das sociale Kulturstreben der Menschheit willkührlich in beengenden Richtungen festgehalten, so hob das Christenthum, mit seinem von allem Irdischen abgewendeten Spiritualismus, zwar diese Beschränkungen, aber auch jedes Interesse an dem Irdischen auf; es verlangte von dem Menschen freiwillige Aufgebung aller seiner irdischen Zwecke, Erhebung über das Endliche. Es trat also hier abermals, wenn auch in andrer

Digitized by Google

Weiſe, der natürlichen Freiheit des Menſchen, dem Triebe nach Entwicklung aller ſeiner Kräfte, eine ideale Freiheit entgegen, d. h. eine abſolute Verneinung jener natürlichen Freiheit, als einer bloßen Willkühr, als einer ſelbſtſüchtigen, irdiſchen, unheiligen Geſinnung. Wie im Alterthum der Staat, ſo nahm jetzt die Kirche, als die Vertreterin des Chriſtenthums, die ganze Kraft und Geſinnung des Menſchen ausſchließlich in Anſpruch. Natürlich war aber dieſer Anſpruch ungleich ſchwerer zu behaupten, als derjenige, welcher ſich auf den Nationalgeiſt und auf ein natürliches, wenn auch einſeitiges Intereſſe des Einzelnen, Ehrſucht, Trieb nach Auszeichnung u. dgl. geſtützt hatte. Ueberdies ließ ſich jene Idee einer ſpiritualiſtiſchen Heiligung und Freimachung von allen irdiſchen Intereſſen nicht einmal in ihrer ſtrengſten Conſequenz durchführen, und es lag wohl auch kaum eine ſolche Conſequenz in der Abſicht des Stifters dieſer Lehre.

Hier trat alſo wieder die ſchwierige Frage ein: welches iſt das rechte Maß der Aufopferung der natürlichen Freiheit an die ideale, der Einzelintereſſen des Menſchen, als eines von Natur irdiſchen Weſens, an das Allgemeine, d. h. hier: das Reich Gottes? Die Kirche führte eine Entſcheidung dieſer Frage gewaltſam herbei, indem ſie willkührlich gewiſſen irdiſchen Intereſſen, Verhältniſſen, Zuſtänden und Beſchäftigungen ihre Sanction ertheilte, d. h. ſie von dem allgemeinen Bann ausnahm, der eigentlich auf allem Irdiſchen laſtete. Dieſer willkührliche Maßſtab für die Geltung der natürlichen Intereſſen und der individuellen Freiheit ließ ſich indeß nicht dauernd feſthalten, und ebenſowenig ſchien es möglich, einen allgemeingültigen aus der Grundidee des Chriſtenthums zu entnehmen, da dieſe Idee ſelbſt einer mannigfachen Deutung und Anwendung fähig war. Die irdiſchen

Digitized by Google

Verhältniſſe mußten alſo abermals einen ſelbſtſtändigen Zweck und Maßſtab innerhalb ihres eignen Bereichs zu gewinnen ſuchen; der Staat, die politiſchen, bürgerlichen, ſocialen Intereſſen traten mehr und mehr als ſelbſtberechtigt wieder hervor.

Ein wichtiger Fortſchritt war indeß für die Entwicklung und Geſtaltung des politiſchen wie des allgemeinen ſocialen Lebens dadurch gewonnen, daß das Chriſtenthum die engen und undurchdringlichen Schranken, welche der beſchränkte Nationalgeiſt um die Völker gezogen, niedergeriſſen und die Menſchen gelehrt hatte, ſich nicht blos als dieſer Nation angehörig und an dieſes beſtimmte Nationalintereſſe gefeſſelt, ſondern als Menſchen, als gleichberechtigte, zur Verfolgung des gleichen, allgemeinen Zweckes geſchaffene Weſen zu betrachten. Zwar trat auch in der chriſtlichen Zeit wieder eine Abſchließung der verſchiedenen Staaten und Stämme gegeneinander und, in jedem einzelnen dieſer Staaten, eine Unterordnung der individuellen Freiheit unter gewiſſe, willkührlich feſtgeſtellte Zwecke der Eroberung, der Herrſchaft, des Ruhmes ein; allein — und Dies iſt das Unterſcheidende in der modernen Kulturentwicklung und, wenigſtens zum größten Theile, die Wirkung des Chriſtenthums — dieſe Verfolgung willkührlicher Zwecke, das Streben nach Herrſchaft über andre Völker, nach Machtvergrößerung und Ruhmesglanz ward nicht mehr, wie in den Staaten des Alterthums, als Sache des Allgemeinen, als Nationalſache betrachtet, ſondern als Sache eines oder einiger Einzelnen, welche die übrigen, die Maſſe des Volks, ihrem Privatintereſſe dienſtbar machten und gegen welche daher die individuelle Freiheit, die Freiheit der bürgerlichen Erwerbsthätigkeit und des Verkehrs allmälig immer ſtärker und ſtärker ankämpfte.

Digitized by Google

Schelling hat dieſen Gegenſatz, der in der neuen Welt zwiſchen der individuellen Freiheit und der Einheit oder Centralgewalt des Staats ſtattfindet, für die Auflöſung und Entartung alles politiſchen Lebens erklärt. Der Monarch, ſagt er, repräſentirt auf blos mechaniſche Weiſe die Einheit des Staats; ihm gegenüber ſtehen, getrennt, vereinzelt, im ſteten Widerſpruch unter einander und mit der Staatsgewalt, die Privat- oder Sonderintereſſen; und wenn es in den alten Staaten blos Freie und Sclaven gab, ſo ſind die Bürger der modernen Staaten nur ein trübes Gemiſch aus Beiden, zwar nicht Sclaven, aber auch nicht wahrhaft Freie, weil nicht Eins mit dem Allgemeinen, ſondern von ihm getrennt und ihm nur durch äußerlichen Zwang unterworfen.

Allein, was Schelling als eine Auflöſung des politiſchen Lebens, als einen Abfall von dem Ideal des Staates betrachtet, Das war nur ein nothwendiger Durchgangspunkt zur Entwicklung der wahren politiſchen Freiheit, zur Herſtellung eines allgemeineren, organiſcheren Zuſtandes der Geſellſchaft. Die individuelle Freiheit konnte ſich nur im Widerſtande gegen eine Centralgewalt entwickeln, deren Zwecke ſie als etwas ihrer eignen Natur Fremdes und ihr willkührlich Aufgedrungenes empfand; die gegenſeitige Annäherung der Nationen ward erſt dann möglich, als die künſtliche Zuſammendrängung aller Kräfte auf den engen Kreis eines beſchränkten Nationalbewußtſeins aufhörte und das Freiheitsſtreben der Einzelnen ſich mit dem Intereſſe des allgemeinen Kulturfortſchritts, des internationalen Verkehrs verbündete. Schelling ſelbſt ſcheint den engen Zuſammenhang, der zwiſchen der politiſchen Freiheit innerhalb der einzelnen Staaten und der Herſtellung eines friedlichen Verkehrs oder Rechtszuſtandes unter den verſchiedenen Staaten beſteht, gefühlt zu haben, indem er die durchaus treffende Bemerkung ausſpricht,

Digitized by Google

daß durch jede Gefährdung der äußern Sicherheit eines Staats dessen Centralgewalt ungebührlich verstärkt und also die individuelle Freiheit seiner Bürger gefährdet werde.

Es ist daher doppelt auffallend und zeugt von der mangelhaften Durchbildung der politischen Ideen Schellings, daß, obschon er als das Ziel der Geschichte der Menschheit die Herstellung eines vollkommnen Organismus der Freiheit und einer allgemeinen Rechtsverfassung für alle Völker, das Christenthum aber als einen wesentlichen Fortschritt innerhalb dieses geschichtlichen Entwicklungsprocesses betrachtet, ihm dennoch immerfort der Staat des Alterthums als der wahre Musterstaat erscheint. Denn nach dieser Voraussetzung wäre das Höchste, was die moderne Zeit zu erreichen vermöchte, eine Rückkehr zu der „Rhythmusbewegung und Energie" des antiken Staatslebens; und doch beruhte eben dieser scheinbare Vorzug der alten Staaten (wie wir Dies hinlänglich nachgewiesen) auf der Beschränktheit und Ausschließlichkeit ihres Staatszwecks.

Zum Theil mit der Vorliebe Schellings für die Formen des Alterthums, zum Theil mit seinen christlich mystischen Ideen, in beiderlei Hinsicht aber mit seiner durch und durch aristokratischen Gesinnung hängt zusammen, was derselbe von dem Nutzen der Mysterien für den Staat, von der Beherrschung des Volks durch die in den Mysterien Ausgebildeten und Bewährten sagt, eine Idee, die so ziemlich mit dem Platonischen Ausspruch zusammentrifft, nach welchem die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen sein sollten.

Man hat in der neusten Zeit hier und da versucht, eine ähnliche Verschmelzung der religiösen Ideen mit den politischen, wie sie Schelling hier im Auge zu haben scheint, eine Anordnung der öffentlichen Angelegenheiten „vom christlichen Standpunkte aus" und eine Uebertragung der Leitung der Staats-

Digitized by Google

geſchäfte an Solche, welche man als „Eingeweihte," von einem höhern Geiſte Beſeelte betrachtete, praktiſch zu verwirklichen. Allein weder dieſe Vermiſchung der politiſchen Ideen mit den religiöſen, noch die ſpeculative Conſtruction des Staats als eines „Kunſtwerks" hält die Probe der Erfahrung aus. In beiden Fällen wird die freie Entwicklung der Individuen und ihre Theilnahme an dem allgemeinen Kulturfortſchritt der Menſchheit gehemmt und beſchränkt durch irgend ein künſtliches, einſeitiges, ausſchließliches Intereſſe, welches die ſich für untrüglich haltende Weisheit eines oder mehrerer Einzelnen, ſeis im eignen Namen, ſeis im Namen der Religion, allen übrigen Mitgliedern des Staats aufdringt. Auf dieſer Erfahrung beruht das Weſen derjenigen Rechtsverfaſſung, nach deren Verwirklichung unſre Zeit ſtrebt — der conſtitutionellen —, die ſich inſofern aufs Engſte an die menſchliche Natur und ihre unverrückbaren Geſetze anſchließt, indem ſie Veranſtaltungen trifft, daß jeder Menſch ſich ſeinen natürlichen Intereſſen gemäß und mit vollkommenſter Freiheit entwickeln könne, und daß die außerordentliche Gewalt, welche in den Händen Einzelner concentrirt werden muß, nicht willkührlich zur Beſchränkung jener Freiheit oder zur Unterordnung derſelben unter die angeblichen Zwecke einer höheren Weisheit — an die das Volk ſchlechthin glauben ſoll — gemisbraucht werde.

Wie weit entfernt von dieſer conſtitutionellen Richtung unſrer Zeit, wie durch und durch ariſtokratiſch und abſolutiſtiſch Schellings politiſche Anſichten ſind, bezeugen auch die Aeußerungen über die öffentliche Meinung und über die Stellung des Monarchen zum Volke, welche ſich in ſeinen ſtaatsphiloſophiſchen Betrachtungen zerſtreut finden. So ſagt er in einer Stelle der Schrift über das akademiſche Studium:

„Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urtheiler sich erhebt, irgend Etwas Einhalt zu thun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

„Odi profanum vulgus et arceo.“

Und unmittelbar vorher:

„Wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen, Könige zu sein, und nur die ersten Bürger sein wollen, so kann auch die Philosophie nur anfangen, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.“

Es ist nicht schwer, einzusehen, wie Schelling zu dieser Verachtung gegen die Tendenzen und die praktischen Bedürfnisse der Wirklichkeit, zu dieser aristokratisch vornehmen, halb klassisch ästhetischen, halb religiös mystischen Ansicht vom Staat, von der Geschichte und der Kultur gekommen ist. Von Natur mehr poetisch als praktisch, erfüllt mit dem Drange, Alles nach Ideen zu construiren, Allem das Gesetz und Maß des genialen Denkens aufzudrücken, in Allem die Befriedigung eines ästhetischen Gefühls zu suchen, war Schelling von vornherein wenig geeignet, den wahren Werth der politischen und Civilisationsideen unsrer Zeit zu erkennen. Ein gesellschaftlicher Zustand, bei welchem Hunderttausende von Menschen zur Sclavenarbeit verdammt waren, damit zehn- oder zwanzigtausend in dem Gefühle harmonischen Lebensgenusses und idealer Vollendung schwelgen konnten, mußte ihm freilich poetischer erscheinen, als der gegenwärtige, wo die Kultur über eine unendlich größere Menge von Individuen verbreitet ist, wo aber ebendeshalb kein Theil der Gesellschaft in so aus-

Digitized by Google

ſchließlichem Glanze leuchtet, wie dies in den alten Zeiten der Fall war. Es mag freilich, vom äſthetiſchen Standpunkte aus betrachtet, ein erhabeneres Schauſpiel ſein, einen gewaltigen Eroberer im Nimbus ſeiner Macht und ſeines Ruhmes zu ſehen, über Millionen gebietend mit dem gewaltigen Zauber ſeines Genies und ſeiner Begeiſterung, und von ihnen verehrt wie ein göttliches Weſen, wie ein Geſandter der Vorſehung, — als, das ſcheinbar kleinliche und ruhmloſe Getreibe einer induſtriellen Bevölkerung zu beobachten, in welcher das Individuum und ſelbſt das einzelne Volk nur ein untergeordnetes Glied des größeren Ganzen iſt, das wir Civiliſation nennen und deſſen Weſen eben darin beſteht, daß ſie jede Erhebung des Einzelnen auf Koſten der Andern verhütet oder wieder ausgleicht.

Dieſer äſthetiſche Ariſtokratismus erhielt reichliche Nahrung und Aufmunterung durch die Beziehungen, in welche Schelling ſogleich beim Beginn ſeiner philoſophiſchen Laufbahn mit der Kunſtwelt Weimars und namentlich mit Goethe trat. Es iſt bekannt, wie ſehr unſer größter Dichter den politiſchen und ſocialen Beſtrebungen, die vom Ende des vorigen Jahrhunderts an auch Deutſchland zu bewegen anfingen, fremd, ja feind war; wie verächtlich er von der Höhe ſeiner Kunſt- und Geſchmackswelt auf die gemeinen Intereſſen der Werkelthätigkeit und das verwickelte Treiben des politiſchen Lebens herabſah. Dieſe Anſicht beherrſchte überhaupt die Kreiſe, in denen auch Schelling ſich vorzugsweiſe bewegte. Der kleine Hof zu Weimar hatte ſich zum Mittelpunkte des geiſtigen Lebens in Deutſchland gemacht; die größten Geiſter, Dichter, Philoſophen, Künſtler, Gelehrte, fanden ſich dort und an der Univerſität zu Jena zuſammen, und bildeten eine Art von Akademie oder Areopag der Wiſſenſchaft und des Geſchmacks, welcher ſich vermaß, dem ganzen gebildeten Deutſchland Geſetze zu geben und dem Geiſte der Nation die Bahnen

vorzuzeichnen, in denen er ſich ausſchließlich bewegen ſollte. Dieſe geiſtige Ariſtokratie, deren Beſtrebungen manche Vergleichungs- und Berührungspunkte mit der ſchönen Idealwelt des klaſſiſchen Alterthums darbieten, mußte natürlich in ihren politiſchen Anſichten entweder dem vollſtändigſten Indifferentismus huldigen, oder einem Zuſtand der Dinge ſich zuneigen, wie er damals in mehreren der kleinen deutſchen Staaten beſtand, wo die faſt unbeſchränkte Macht des Fürſten ihm die Mittel verlieh, um Künſte und Wiſſenſchaften zu pflegen, wo die Gelehrten einer bedeutenden Auszeichnung, zum Theil ſogar eines wirklichen Einfluſſes auf die Regierungsgeſchäfte genoſſen und wo dagegen der „Pöbel," d. h. alle Diejenigen, welche nicht zu jener geiſtigen Ariſtokratie gehörten, von aller Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, ja ſelbſt von einem freien Urtheil darüber ausgeſchloſſen waren. Die franzöſiſche Revolution, aus welcher Kant und Fichte ihre Freiheitsideen geſchöpft, hatte zu der Zeit, wo Schelling zu ſchreiben anfing, Viel von ihrem begeiſternden Einfluß eingebüßt; die Greuelthaten der Schreckensregierung beſtärkten die Antipathien Derer, welche durch ihre geiſtige Richtung ohnehin dem Prinzip der Revolution abhold waren, und die darauf folgende Herrſchaft Napoleons blendete die poetiſchen Gemüther durch den Glanz der Thaten, mit denen ſie ſich umgab. In den kleinern Staaten Deutſchlands namentlich, deren ruhmloſe Exiſtenz die Bevölkerung zu keiner patriotiſchen Erhebung aufrief und die ſich faſt widerſtandlos dem fremden Eroberer anſchloſſen, glaubte man unbefangen deſſen Geiſtesgröße uud „die Umgeſtaltung einer Welt durch ſeine faſt göttlichen Kräfte" bewundern zu dürfen; und ſelbſt als man das Drückende der Knechtſchaft zu empfinden anfing, flüchtete man lieber in das, der äußern Gewalt unzugängliche Reich der Wiſſenſchaft, der Ideen, als daß man verſucht hätte, das

Joch muthig zu zerbrechen. Vermochte doch ſelbſt Goethe nicht, ſich zu der Idee einer Befreiung Deutſchlands von der Napoleoniſchen Gewaltherrſchaft zu erheben, weil auch ihn die Größe des Genies blendete und er in der Unterwerfung unter dieſelbe eine geſchichtliche Nothwendigkeit, ein Schickſal zu erkennen glaubte, dem nicht zu entfliehen ſei. Dieſe Stimmung und Anſicht mochte in den Kreiſen, denen auch Schelling ſeiner Richtung nach angehörte, die allgemein herrſchende ſein.

Im Jahre 1813 gab Schelling eine „Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche" heraus. Eine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche im Jahre 1813! Was mußte damals der Deutſche dem Deutſchen zu ſagen haben! Welche große nationale Fragen durften in einer ſolchen Zeitſchrift ihre Löſung erwarten! Welche hohe Glut patriotiſcher Begeiſterung mußte in einer Zeit, wo Deutſchland aus dem Nichtſein wieder zum Sein erſtand, in ein Organ ausſtrömen, welches zu den Deutſchen, zu allen Deutſchen ſprechen wollte! Unwillkührlich erinnern wir uns der Reden Fichtes an die deutſche Nation; wir erwarten ein Seitenſtück dazu, vielleicht eine Fortführung der großen reformatoriſchen Ideen Fichtes, mit Beziehung auf die unterdeſſen ſo bedeutſam veränderten Zeitverhältniſſe, auf die nun wirklich eingetretene Wiedererhebung Deutſchlands und die bevorſtehende Neugeſtaltung ſeiner geſammten Zuſtände. Allein, wie ſehr finden wir uns getäuſcht! Während Fichte durch die Philoſophie auf das Leben, auf ſeine Nation zu wirken ſucht (welches auch immer der Standpunkt dieſer Philoſophie ſein mag), zieht ſich Schelling vornehm in die transſcendenten Räume der Wiſſenſchaft und Kunſt zurück und überläßt die politiſchen Verhältniſſe ſeines Vaterlandes der Sorge gemeinerer Geiſter. Denn Das iſt der Sinn der Worte, mit welchen Schelling die Zeitſchrift einleitet und deren Tendenz bezeichnet. „Denkt ſie auf die

Digitized by Google

Zeit überhaupt zu wirken," heißt es in der Vorrede, „so muß sie das wahrhaft und wesentlich Allgemeine derselben ergreifen, nicht die Außenseite, nicht dieses oder jenes Besondre, sondern das Innere, Das, was Herz und Geist der Zeit ist. Und, da ihre Absicht nur auf eine geistige Wirkung gerichtet ist, so wird sie sich selbst derjenigen Angelegenheiten entschlagen, in welchen eine rein geistige Entscheidung nicht stattfindet. Die wissenschaftliche, die religiöse, die sittliche, die künstlerische Bildung der Zeit, dieses werden die Cardinalpunkte sein, die sie ins Auge faßt, wie eben diese am Ende die verborgenen Triebräder der Geschichte selbst sind."

Also, Herz und Geist einer Zeit, in welcher die Geschicke — nicht Deutschlands allein, sondern Europas, ja der ganzen civilisirten Welt entschieden wurden, findet Schelling in philologischen Kritiken, geschichtlichen Untersuchungen über das Mittelalter, geologischen Hypothesen und mystischen Speculationen über religiöse Dogmen! Und was nicht in diesen Kreis gehört, oder, wie Schelling es ausdrückt, „wobei eine rein geistige Entscheidung nicht stattfindet," Das ist ihm ein „Besondres;" Das gehört nur zur „Außenseite der Zeit;" Dessen „will er sich entschlagen."

Fürwahr! in einen schrofferen Gegensatz hat sich wohl nie und nirgends ein Philosoph zum Leben seiner Zeit und seiner Nation gesetzt, als es hier Schelling thut.

Die geschichtsphilosophischen Ansichten Schellings können — insoweit sie nicht politischer Natur und als solche schon im Vorhergehenden Gegenstand der Beurtheilung geworden sind — nur in Verbindung mit dessen Speculationen über das Verhältniß Gottes zur Welt ihre Erklärung und Würdigung finden; wir versparen daher die Kritik derselben bis dahin, wo wir von diesem Verhältniß zu sprechen haben

Digitized by Google

werden, und wenden uns jetzt zu Dem, was Schelling über die Kunst gesagt hat, beschränken uns jedoch auch hierbei auf wenige Bemerkungen, da wir unsre Ansichten über Wesen, Werth und Stellung der Kunst zu den übrigen Lebensinteressen schon früher, bei Gelegenheit der „Kritik der Urtheilskraft" von Kant, ausführlicher dargelegt haben. Daher nehmen wir auch vorzugsweise nur auf diejenigen Punkte Rücksicht, in denen der Ideengang Schellings von dem Kants abweicht.

Im Ganzen faßt Kant mehr die psychologischen Bedingungen ins Auge, welche bei der Beurtheilung des Schönen, sowohl in der Natur als in der Kunst, in Betracht kommen; Schelling dagegen sucht vorzugsweise die Gesetze der künstlerischen Production und ihre Beziehung zu den übrigen Arten menschlicher Handlungen auf. Der Grund hiervon liegt theils in dem unterschiedenen Charakter ihrer beiderseitigen Richtungen überhaupt, der blos kritischen Kants und der constructiven Schellings, theils auch insbesondere darin, daß Schelling der Kunst einen ungleich höheren Werth einräumt, als Kant. Denn, wie hoch auch immer der Letztere den Einfluß der Kunst auf die Ausbildung des Menschen und sogar auf die Entwicklung seiner moralischen Anlagen anschlägt, so ist er doch weit entfernt, derselben eine wirklich normgebende Gewalt auf das menschliche Denken und Handeln einzuräumen. Die unumschränkte Herrschaft des Sittengesetzes in allen Fragen des praktischen Thuns, die ebenso unverbrüchliche Autorität des kritischen Prinzips in allen Angelegenheiten der Wissenschaft stand bei Kant so fest, daß eine Verrückung der Grenzen der einen oder der andern dieser Bewußtseinsrichtungen durch ein der Einbildungskraft eingeräumtes Uebergewicht ihm niemals ernstlich in den Sinn kommen konnte, wenn schon einzelne Aeußerungen (wie z. B., daß das Genie Manches unmittelbar anschaue und Andern zur

Digitized by Google

Anschauung bringe, was weder Verstand noch Sinnlichkeit zu erkennen und zu begreifen vermöchten) auf eine solche Bevorzugung der Kunst hinzudeuten scheinen. In der That sind dies aber (wie wir Das auch an jener Stelle selbst angemerkt haben) nur Zugeständnisse, welche die Empfänglichkeit des Philosophen für das Schöne und Erhabene der strengen Consequenz seines Systems abgewonnen hat, keineswegs aber Ausflüsse dieses Systems selbst oder gar dessen höchste und letzte Resultate. Als solche müssen wir dagegen bei Schelling die Aussprüche betrachten, in denen er die Kunst als den höchsten und reinsten Ausdruck des Göttlichen im Menschen, als die unmittelbarste und vollständigste Offenbarung des Absoluten in der Welt der Erscheinungen darstellt.

Kant wies die Wissenschaft auf die blos analytische Betrachtung der Dinge und die Aufstellung gewisser allgemeiner Begriffe oder Kategorien an, und in der praktischen Philosophie machte er ebenfalls die bloße Befreiung des menschlichen Willens von allen objectiven Zwecken, die strenge Erfüllung eines rein formalen Pflichtgebots zum obersten Gesetze des Handelns. Die Kunst, welche das Allgemeine, die Ideen der Vernunft und die Begriffe des Verstandes unter sinnlichen, endlichen Formen gleichsam verkörpert darstellt, konnte daher für ihn nur einen beschränkten Werth haben, als bloßer Gegenstand unsres subjectiven Wohlgefallens, als Quelle der Erholung und Erheiterung von der ermüdenden Arbeit des abstracten Denkens, oder als ein, zwar unschuldiges (obgleich selbst dies kaum, wenn wir uns streng an die Vorschriften der praktischen Vernunft halten), aber auch unwesentliches und äußerliches Mittel der Bildung unsers moralischen Gefühls für die erhabenen Empfindungen der Tugend.

Bei Schelling dagegen haben Wissen und Handeln den einen, gleichen Zweck, das Unendliche im Endlichen dar-

Digitized

zuſtellen. Die Vernunft ſucht mit der ſchöpferiſchen Kraft der Idee, der intellectuellen Anſchauung — dieſem Erbtheil ihrer göttlichen Abkunft — das Schaffen des abſoluten Geiſtes in Natur und Geſchichte zu erfaſſen, gleichſam daran Theil zu nehmen; ſie verfährt alſo inſofern ſelbſt künſtleriſch, conſtruirend, bildend, ſchaffend. Allein ſie gelangt doch nicht zur vollen Selbſtbefriedigung, weil die Reihe der Bildungen, die ſie durch ihre Ideen darzuſtellen ſucht, eine unendliche iſt, und ſie alſo ihren Zweck, Anſchauung des Unendlichen im Endlichen oder der Identität der Idee mit der Wirklichkeit, niemals vollſtändig, ſondern immer nur annäherungs- oder theilweiſe zu erreichen vermag.

Ebenſo ergeht es dem menſchlichen Willen. Dieſer ſucht durch ſein freies Handeln das Unendliche unter endlichen Formen zu verwirklichen; er verfährt alſo ebenfalls analog der künſtleriſchen Production. Allein er ſucht dieſe Verwirklichung nur; er erreicht niemals den Punkt, wo das Unendliche wirklich unmittelbar im Endlichen erſcheint, wo das Ideal zur Wirklichkeit wird, wo die Freiheit, das bewußte Handeln, aufgeht in der Nothwendigkeit, d. h. in der vollkommnen Befriedigung ihrer ſelbſt und des, im Ideale ihr vorſchwebenden, Geſetzes der abſoluten Harmonie aller Zuſtände. Jeder einzelne, objective Zuſtand, den die menſchliche Freiheit, unter dem geheimen Einfluſſe einer höhern Nothwendigkeit, handelnd hervorbringt, wird augenblicklich wieder von derſelben Freiheit aufgehoben, weil er ihrem unendlichen Streben nicht genügt, weil er ihr als ein äußerer Zwang, nicht als die wahre Selbſtverwirklichung und Selbſtbefriedigung erſcheint. Nur die Kunſt gewährt eine ſolche Befriedigung, denn in jedem ihrer Producte (natürlich vorausgeſetzt, daß daſſelbe ein wirkliches Kunſtwerk iſt) drückt ſie

Das vollkommen aus, was sie ausdrücken wollte, kommt sie zu einem Abschlusse mit sich selbst.

Diese Richtung auf künstlerische, poetische Befriedigung, auf absolute Harmonie des Wissens und Handelns, welche schon in der Grundidee des Schellingschen Systems lag, giebt sich auch in vielfachen Aeußerungen kund, deren er sich in der Darstellung der einzelnen Theile seines Systems bedient. Nicht allein, daß er ausdrücklich erklärt, die Philosophie müsse in Poesie enden, oder, sie sei im Wesen durchaus Eins mit der Poesie, es sei dasselbe „Dichtungsvermögen," dieselbe „Einbildungskraft," die in der Kunst und in der Natur thätig sei, und die Kenntniß der Natur müsse daher von der Kunst ihre höchsten Aufschlüsse erwarten, u. s. w., so bezeichnet er auch die Geschichte als ein „Gedicht," welches der Weltgeist dichte und welches die Menschen gleichsam als Mitspieler, zur Darstellung bringen, und stellt dem Geschichtsschreiber die Aufgabe, diesen dramatischen Charakter der Geschichte auszudrücken. Ferner nennt er den Staat ein „Kunstwerk" und verlangt von ihm „rhythmische Bewegung und Schönheit," so wie er auch die Pflege der Künste für den höchsten Endzweck oder wenigstens für die schönste Blüthe des Staatslebens zu halten scheint.

Wir haben diese poetische Weltanschauung Schellings schon bei der Kritik seiner Naturphilosophie so wie seiner Ansichten über den Staat und die Geschichte zu würdigen versucht; es werden daher hier wenige Worte zur Beurtheilung des Gesichtspunktes hinreichen, aus welchem Schelling das Verhältniß der Kunst zur Wissenschaft und zum Handeln im Allgemeinen auffaßt.

Schelling stellt es als einen Vorzug der Kunst dar, daß sie unser Streben, welches ins Unendliche hinausgehe, an-

Digitized by Google

halte und zum Abſchluß mit ſich ſelbſt, zur Selbſtbefriedigung bringe. Er ſieht das praktiſche Handeln für eine unvollkommnere Thätigkeitsäußerung an, als das künſtleriſche Produciren, weil das Erſtere nach derjenigen Befriedigung nur ſtrebe, welche das Letztere wirklich enthalte; mit einem Worte, Schelling betrachtet die Erreichung eines abſoluten, d. h. in ſich abgeſchloßnen und vollendeten Zuſtandes, nebſt dem damit unmittelbar verknüpften Gefühl der Seſbſtbefriedigung, als das Höchſte für den Menſchen, als das wahre Ziel ſeines Strebens.

Daß und auf welche Weiſe die künſtleriſche Production und in gewiſſer Hinſicht ſelbſt die bloße Anſchauung des Schönen eine ſolche Befriedigung unſres Strebens, ein harmoniſches Spiel unſrer freien Thätigkeit herbeiführe, haben wir ſchon bei Gelegenheit der Kritik der Urtheilskraft von Kant ausführlich auseinandergeſetzt, und wir dürfen uns daher wohl, um Wiederholungen zu vermeiden, auf das dort Geſagte beziehen. Wir haben aber auch ebendort zu beweiſen geſucht, daß jene Selbſtbefriedigung, welche die Kunſt uns gewährt, keineswegs Das ſei, worauf unſre Freiheit in ihrer höchſten und wahrſten Bethätigung ſich richte, ſondern daß vielmehr gerade das unendliche Streben, welches nirgends ſtill ſteht, welches keinen Zuſtand als abſolut vollkommen, keinen Zweck als letzten oder Endzweck anſieht, welches vielmehr über jeden Zuſtand hinaus nach höheren Zuſtänden ſtrebt und jeden Zweck nur als Mittel zu neuen Zwecken benutzt, daß dieſes Streben allein das wahre Weſen und die eigentliche Beſtimmung unſrer Freiheit ausmache. Wenn daher Schelling die Kunſt, wegen des ihren Schöpfungen beiwohnenden Charakters der Vollendung, Ruhe und harmoniſchen Befriedigung, nicht allein im Ganzen über alle andere Richtungen der menſchlichen Thätigkeit erhebt, ſondern

Digitized by Google

auch dieſe letzteren ſelbſt innerhalb ihres eignen Gebietes ähnlichen Geſetzen unterwerfen will, wie die ſind, nach denen der Künſtler producirt; wenn er alſo z. B. aus dieſem Geſichtspunkte die beſchränkten, aber allerdings in dieſer Beſchränktheit und Abgeſchloſſenheit poetiſchen Formen des Kulturlebens im Alterthum denen der Neuzeit vorzieht, in denen das Prinzip einer ſtetigen und unendlichen Steigerung und Ausbreitung der Kultur, freilich auf Koſten jener harmoniſchen Abgeſchloſſenheit und ſcheinbaren Vollendung des Einzelnen, zur Geltung gelangt iſt; oder wenn er, beſtochen durch das erhabene Schauſpiel einer Weltherrſchaft, die Thaten des Eroberers, welcher die Freiheit ſowohl des eigenen als auch fremder Völker unterdrückt, höher ſtellt, als den friedlichen Verkehr, in welchem jedes Glied der menſchlichen Geſellſchaft zu einer ungehemmten Entwicklung ſeiner Kräfte gelangt, — ſo beruht dieſe Anſicht auf einer gänzlichen Verkennung und Umkehrung der natürlichen Entwicklungs- und Freiheitsgeſetze des Menſchen und muß nothwendig zu durchaus einſeitigen Urtheilen ſowohl über die Handlungsweiſe der Individuen, als auch über die allgemeinen Zwecke der Geſellſchaft führen, wie wir Dies denn auch ſchon im Einzelnen zu bemerken Gelegenheit gehabt haben.

Eben ſo wenig vermag aber die künſtleriſche Anſchauung die ſtrenge wiſſenſchaftliche Betrachtung zu erſetzen oder auch nur zu unterſtützen und zu regeln.

Der künſtleriſchen oder äſthetiſchen Anſchauung iſt es lediglich darum zu thun, ihre Gegenſtände als in ſich vollendete aufzufaſſen und darzuſtellen. Sie hebt deshalb gewiſſe Seiten oder Beziehungen an denſelben hervor und läßt dagegen andere fallen, welche jene Harmonie zu ſtören ſcheinen. Als wiſſenſchaftliches Prinzip auf die Betrachtung der Natur — in ihren einzelnen Theilen oder im Ganzen — angewendet, führt

ſie, wie wir dies oben in der Beleuchtung der Naturphiloſophie bereits geſehen haben, zu dem Beſtreben einer ſyſtematiſchen Conſtruction der Natur und in deren Verfolg zu einem Spiel mit Analogien, Parallelismen und Contraſten, welches zwar die Phantaſie und das Gefühl auf eine angenehme und erhebende Weiſe beſchäftigt, aber der wiſſenſchaftlichen Wahrheit ſehr nachtheilig wird, indem es die nüchterne, fortgeſetzte Beobachtung und Prüfung des Einzelnen hindert.

Auch hierin hat Kant die Geſetze des menſchlichen Bewußtſeins richtiger erkannt, als Schelling. Kant ſtellt zwar in ſeiner Kritik der Urtheilskraft die Forderung auf, daß die Natur, namentlich in ihren vollkommneren Productionen, den organiſchen, noch aus einem andern, als dem blos analytiſchen, mechaniſchen Standpunkt betrachtet, daß auf ſie eine ſynthetiſche, d. h. eine unmittelbar den Proceß ihres Schaffens wiedergebende Anſchauung angewandt werden müſſe. Dieſe Forderung iſt im Weſentlichen daſſelbe, was Schelling im Auge hat, indem er den Naturforſcher an die künſtleriſche Anſchauung und Production verweiſt und dieſe ſelbſt zur Gewähr für die Wahrheit der intellectuellen Anſchauung macht. Allein Kant will das teleologiſche Prinzip oder die Anſchauung der Natur als eines nicht blos nach mechaniſchen Urſachen, ſondern durch eine organiſche Bildungskraft ſich entwickelnden Ganzen nicht zur ausſchließlichen, ja nicht einmal zur herrſchenden und normgebenden Erkenntnißweiſe in den Naturwiſſenſchaften erhoben wiſſen. Im Gegentheil ſpricht er ſelbſt aus, daß es nothwendig ſei, auf dem Wege der analytiſchen Forſchung die Bildungsgeſetze und Formen der Natur kennen zu lernen, und daß die Idee eines organiſchen Lebens in der Natur nur dazu dienen ſolle, jene Analyſe ſelbſt immer weiter auszudehnen und jedes Stillſtehen in der Aufſuchung der materiellen Urſachen, an denen die Entwickelung der Naturweſen fortgeleitet wird,

Digitized by Google

jeden voreiligen Abschluß der Naturforschung zu verhindern. Was also Kant durch die Aufstellung seines teleologischen Prinzips erreichen wollte, war im Grunde nichts Andres, als was der empirischen Naturforschung als leitender Gedanke bei allen ihren Experimenten, Beobachtungen, Berechnungen und Combinationen vorschwebt, nämlich das Prinzip einer ins Unendliche fortgesetzten Analyse aller Naturerscheinungen. Dieses Prinzip ist allerdings vielfach verkannt worden, theils in Folge der Unzulänglichkeit der Hülfsmittel zur Beobachtung der Natur, theils unter dem Einflusse abstracter Theorien, welche die freie Entwicklung der Erfahrungswissenschaften hemmten. Kant wollte diese freie Entwicklung wiederherstellen und bediente sich dazu des Begriffs der organischen Entwicklung, allein er maßte sich nicht an, die bestimmten Formen oder Stufen dieser Entwicklung durch eine unmittelbare oder sogenannte intellectuelle Anschauung zu erkennen und festzustellen, vielmehr verwies er diese Erkenntniß durchaus an die empirische, mechanische Analyse und ihren unendlichen Fortschritt.

Kant ordnete also das poetische Gelüst, die Natur mit einem einzigen Blicke — gleichsam schaffend — zu durchdringen, (denn ein solches poetisches Gelüst ist es, was allen derartigen Versuchen, eine unmittelbare oder intuitive Erkenntniß der Natur an die Stelle der mittelbaren discursiven oder mechanischen zu setzen) er ordnete dasselbe auch in diesem Punkt der zwar nüchternen, aber in der Natur des menschlichen Bewußtseins begründeten Ansicht unter, daß es für uns kein andres Wissen von den Außendingen, als ein solches mittelbares oder äußerliches gebe, und daß eine unmittelbare Anschauung derselben, gleichsam von innen heraus, nur dem freien Spiele der Einbildungskraft, nicht der wissenschaftlichen Forschung angehöre.

Digitized by Google

Schelling dagegen will wirklich die poetiſche Anſchauung zum Prinzip der Wiſſenſchaft erheben, er will den Begriff einer unendlichen Stetigkeit und organiſchen Entwicklung in der Natur nicht blos als eine leitende Idee für die empiriſche Forſchung gelten laſſen, ſondern er will denſelben mit Hülfe der künſtleriſchen Anſchauung, der Einbildungskraft verwirklichen. Gerade dadurch wird aber dieſer Begriff wieder vernichtet, denn, indem die künſtleriſche Anſchauung die Natur als ein harmoniſch in allen ihren Theilen vollendetes Ganzes darzuſtellen ſucht, hebt ſie eigentlich jede weitere Erforſchung derſelben auf, da dieſe nur zu einer Zerſtörung des Bildes, welches jene aufgeſtellt hat, führen könnte.

Alſo, um das Geſagte noch einmal kurz zuſammenzufaſſen, das Prinzip der künſtleriſchen Anſchauung, der poetiſchen Harmonie und Befriedigung kann weder in ſeiner Anwendung auf die Wiſſenſchaft, noch weniger auf das praktiſche Leben, überhaupt nicht in der Ausdehnung und Bedeutung, welche Schelling ihm giebt, gebilligt werden, ſondern es findet ſeine richtige Stellung nur, als eine beſondere, von dem Erkennen wie vom Handeln geſchiedene und in Bezug auf mögliche Uebergriffe in eine dieſer beiden Sphären ſtreng überwachte Aeußerung des menſchlichen Bewußtſeins, in den ſelbſtſtändigen Productionen der Kunſt.

Wir kommen endlich zu der Beleuchtung der religiöſen und der damit zuſammenhängenden Ideen in der Philoſophie Schellings, d. h. der Anſichten, welche er über das Verhältniß des Menſchen und der Natur zu Gott oder dem Abſoluten darlegt.

Nur kurz berühren wir hier die Andeutungen, welche Schelling, namentlich in der Schrift über das akademiſche Studium, hinſichtlich der ſpeculativen Auffaſſung des Chriſtenthums gegeben hat. Es leuchtet ein, daß Schelling inſofern

Digitized by Google

mit Kant übereinstimmt, als Beide die Wahrheiten des Chriſtenthums nicht als blos äußerliche, hiſtoriſche Offenbarungen, ſondern als Vernunftwahrheiten betrachten, die daher ihre Beglaubigung wie ihre Erklärung nicht durch das gewöhnlich angenommene Mittel geſchichtlicher Zeugniſſe und perſönlicher Autorität, ſondern auf dem Wege der Speculation zu erwarten haben. Der Unterſchied zwiſchen Kant und Schelling iſt daher lediglich in der verſchiedenartigen Auffaſſung des Inhalts dieſer Wahrheiten, nicht in deren Prinzipe ſelbſt begründet. Auf dieſen Unterſchied werden wir ſpäter ausführlicher zurückzukommen Gelegenheit haben.

Die Anſichten Schellings über das Verhältniß der Welt im Allgemeinen und des Menſchen insbeſondere zu Gott, alſo, mit einem Worte, ſeine religiösſittliche Weltanſchauung hat, wie wir oben geſehen, drei verſchiedene Stufen der Aus- oder Umbildung durchlaufen. Im Anfange ſchien Schelling die ganze Welt für einen einzigen großen Entwicklungsproceß anzuſehen, der, in ſeiner Totalität und Vollendung gedacht, das abſolute Weſen Gottes darſtelle, inſofern dieſes eben in der Entwicklung, in dem ſtetigen Fortſchreiten von einer Daſeinsform zur andern beſtehe. Mit dieſer Anſicht hing aufs Engſte zuſammen die Vorliebe, mit welcher Schelling die Natur betrachtete, denn in der Natur ließ ſich ein ſolcher Fortſchritt vom Niederen zum Höheren, vom Einfacheren, Unausgebildeten zu immer reicheren und lebenvolleren Bildungen unverkennbar nachweiſen. Die Natur bot daher die vollkommenſte Beſtätigung jener Idee dar, nach welcher das Weſen Gottes in der Entwicklung beſtehen ſollte, und inſofern war die Naturbetrachtung, die Naturphiloſophie ſelbſt ſchon Religion und zwar die höchſte Religion, indem in ihr der Menſch unmittelbar Gottes lebendiges Daſein anſchaute und, ſo zu ſagen, miterlebte.

Digitized by Google

Allein die Entwicklung oder Selbſtoffenbarung Gottes konnte ſich nicht auf das Reich der Natur beſchränken; ſie mußte ſich auch in die Menſchenwelt, in die Geſchichte hinein fortſetzen, ja ſie konnte erſt hier zu ihrem wahren Abſchluß kommen.

Hier jedoch war die Sache nicht ſo einfach. Die Entwicklung der Menſchheit ſollte eine Fortſetzung derjenigen Entwicklungsreihe ſein, die wir Natur nennen. Dieſe Letztere nun ruht auf einer rein materiellen Baſis; in ihr findet eine ſtetige Umbildung der rohen Stoffe zu feineren, der todten Maſſen zu organiſchen und belebten Gebilden ſtatt, die aber doch immer wieder Materielles d. h., ſinnlich Wahrnehmbares hervorbringt. Die zweite Entwicklungsreihe, dem Menſchen angehörig, ſollte nun an jene erſte anknüpfen, ſollte über ſie hinaus weitergehen. Ein ſolcher Fortgang über die Natur hinaus ließ ſich auf doppelte Weiſe denken. Entweder konnte die Beſtimmung des Menſchen darin geſucht werden, daß der Menſch die Natur, die materielle Entwicklungsreihe aufzuheben, ſich *über* dieſelbe zu erheben oder, um es mit einem gewöhnlichen philoſophiſchen Ausdrucke zu bezeichnen, von dem Materiellen, Sinnlichen, der Erſcheinungswelt zu *abſtrahiren* habe; oder, es ward eine wirkliche *Weiterbildung* der *materiellen Welt* als die Beſtimmung des Menſchen, als der Gegenſtand ſeiner fortſchreitenden Entwicklung anerkannt. Es waren dies zwei völlig divergente, zu ganz entgegengeſetzten Reſultaten führende Richtungen. Jene erſtere mußte, bis zu ihrer äußerſten Conſequenz verfolgt, in einem vollſtändigen Spiritualismus und Myſticismus enden, in einer Verachtung alles Sinnlichen, Natürlichen, und einer Auflöſung der endlichen Individualität des Menſchen in dem Gefühl oder dem Gedanken eines rein Unendlichen, Überſinnlichen, ſchlechthin Einfachen. Die andere Richtung dagegen, die auf die Fortbildung und Aneignung der materiellen Welt, ſetzte die höchſte Beſtim-

mung des Menſchen in die materielle Arbeit, in den induſtriellen Fortſchritt und den darauf gegründeten Verkehr der Menſchen unter einander im Staate und im allgemeinen ſocialen Verbande.

Dieſe beiden Richtungen nun vermiſchte Schelling in ſeiner Theorie von den idealen Potenzen oder ſeiner Philoſophie des Menſchen, und zwar ſo, daß er der letztern derſelben, alſo den praktiſchen, politiſchen, ſocialen Intereſſen, einzelne zum Theil nicht unbedeutende Zugeſtändniſſe machte, jedoch im Geheimen immer der ſpiritualiſtiſch myſtiſchen Anſicht den Vorzug gab und daher auch, bei der weiteren Fortbildung ſeines Syſtems, ſich mehr und mehr auf dieſe Seite neigte. Zu jenen Zugeſtändniſſen rechnen wir z. B., daß Schelling in ſeinen früheren Schriften die politiſchen Intereſſen, ja ſogar die Herſtellung eines allgemeinen Staatenverbandes für den höchſten Zweck der Geſchichte erklärte, ähnlich wie auch Kant und Fichte, trotz ihrer urſprünglich rein ſpiritualiſtiſchen Anſicht vom Menſchen (als einem abſolut freien, d. h. außerhalb der Sinnenwelt ſtehenden Weſen), dennoch das Zuſammenleben der Menſchen im Staate, ja ſogar den, auf Handel und Induſtrie, alſo auf ganz materielle Bedingungen gegründeten Verkehr als die Beſtimmung der Menſchheit anerkannt hatten. Zu dieſem letztern Zugeſtändniß vermochte ſich indeſſen Schelling niemals zu erheben; das eigentlich materielle Element des politiſchen und ſocialen Lebens ward ſtets von ihm aufs Tiefſte verachtet, und nur diejenigen Seiten oder Formen der Kulturentwicklung, welche auf irgend eine Weiſe mit der idealen Weltanſicht zuſammenhingen, gewannen ihm eine wenigſtens halbe Sympathie ab; ſo z. B. der antike Staat wegen der Pflege, die er den Künſten angedeihen ließ; ſo der militairiſche Despotismus, weil ſein Prinzip, der kriegeriſche Ruhm, zu der induſtriellen Geſchäftigkeit des friedlichen Erwerbs einen faſt eben ſo ſtarken Contraſt bildet, wie die myſtiſche Verachtung alles Natürlichen, u. ſ. w.

Aber auch ſelbſt in dieſer idealiſirten Geſtalt hatten die politiſchen und ſocialen Intereſſen nur kurze Zeit ſich der Gunſt Schellings zu erfreuen. Zunächſt mußten ſie den Vorrang, der ihnen anfangs eingeräumt worden war, an die Kunſt abgeben, deren Charakter allerdings ein weit idealerer, mehr in ſich abgeſchloſſener und befriedigter iſt, als der des politiſchen Lebens mit ſeinen vielartigen Intereſſen und ſeiner oftmals verworrenen und getrübten Bewegung. Wenn daher auch Schelling das eine Mal erklärte, die wahre Offenbarung Gottes ſei die Geſchichte, der ewige Kampf der Freiheit mit der Nothwendigkeit, das unendliche Werden und Vorwärtsſchreiten der Menſchheit, welches kein Ziel und kein Ende hat; wenn er alſo hier das Prinzip der ſtetigen, unendlichen Entwicklung wirklich anzuerkennen und anzunehmen ſchien, ſo hob er doch ein anderes Mal dieſes Prinzip dadurch wieder auf, daß er die unmittelbare Anſchauung und den Vollgenuß des göttlichen Weſens in ſeiner abſoluten Totalität und ewigen Selbſtgleichheit für das Höchſte, und die Kunſt, als das Mittel zu dieſer Anſchauung des Göttlichen, für die vollkommenſte Thätigkeitsäußerung des Menſchen ausgab.

Allein bald erſchien ihm ſelbſt die unmittelbare Anſchauung Gottes in der Natur und der Kunſt noch als eine zu große Bevorzugung und Verherrlichung des Endlichen, als eine unvollkommne und unwürdige Vorſtellung von dem Unendlichen oder Abſoluten. Wie vorher der politiſch ſociale Standpunkt gegen den künſtleriſchen, ſo ward jetzt wiederum dieſer gegen den myſtiſch ascetiſchen vertauſcht; die Erſcheinungswelt galt ihm nun nicht mehr als die Offenbarung, als die Verwirklichung, als die Selbſtbejahung des Abſoluten (wofür ſie Schelling früher erklärt hatte), ſondern als ein der reinen, einfachen Weſenheit Gottes völlig Entgegengeſetztes, nur in einem indirecten Verhältniß zu ihm Stehendes, als ein

Product des Abfalls der Ideen von Gott; der Mensch endlich ward betrachtet als ein nach entgegengesetzten Richtungen hingezogenes, zwischen der Einheit mit Gott, d. h. der rein mystischen Abkehr von allem Irdischen, und der Selbstsucht oder der Beschäftigung mit dem Endlichen getheiltes Doppelwesen.

Diese mystisch ascetische Richtung, welche zuerst in der Schrift: „Philosophie und Religion" entschieden auftrat, (und zwar hier fast ganz im Geiste und selbst in den Ausdrücken des Neuplatonismus) sollte nun zwar, in einer abermaligen Umbildung des Systems, wieder mit einer mehr positiven Ansicht von der Natur in Einklang gebracht werden. Diesen Zweck hatte namentlich die Schrift von der menschlichen Freiheit. Allein im Wesentlichen ward daran nichts geändert. Denn, wenn auch in der erwähnten Schrift die Natur von dem vorher über sie ausgesprochenen Anathema insofern freigesprochen ward, als Schelling dieselbe zu einem Theile oder Elemente Gottes machte, so erhielt sie doch ihre frühere Geltung und Bedeutung als ein selbst Göttliches nicht wieder; sie blieb immerfort das Unheilige, Unlebendige, Ungeistige, welches der Geist Gottes — gleichsam als ein ihm wider seinen Willen Anklebendes — zu überwinden strebt und auch wirklich überwindet, welches der Geist des Menschen ebenfalls überwinden soll und durch dessen Überwindung allein er seiner Bestimmung genügt.

Somit wäre zwischen der zweiten und der dritten Entwicklungsstufe der Schellingschen Lehre in Bezug auf deren Stellung zum Leben, zu den politischen und socialen Interessen kein wesentlicher Unterschied zu machen. Nur in speculativer Hinsicht findet ein solcher Unterschied statt, d. h in Bezug auf die Art und Weise, wie Schelling enes Verhältniß zwischen Gott, dem Menschen und der materiellen Welt in dem einen

Digitized by Google

und dem andern Falle zu erklären versucht. Hierüber wollen wir nur wenige Worte beifügen.

In der Schrift „Philosophie und Religion" ward das Verhältniß der Welt zu Gott als ein gänzlich negatives dargestellt. Gott ist, nach jener Schrift, ein rein übersinnliches, einfaches Wesen. Er schafft zwar, vermöge eines Dranges, sich selbst in einem Andern anzuschauen und zu lieben, andre Wesen und unter ihnen auch die menschlichen Seelen; allein diese Wesen sind ursprünglich ebenso einfach und immateriell, wie Gott selbst. Erst dadurch, daß diese Wesen, die Ideen, sich von Gott trennen und außer ihm, in sich selbst zu sein streben, verfallen sie dem Loose der Endlichkeit, werden in irdische Körper gebannt und finden sich in eine materielle Welt hineinversetzt und mit ihr verschlungen. Also, mit einem Worte, die materielle Welt und das körperliche Dasein des Menschen, sammt allen seinen Zuständen, Bedürfnissen und Interessen, ist lediglich die Folge des Abfalls der Ideen von Gott, hat also eine zufällige, nicht nothwendige Existenz, steht mit dem göttlichen Wesen in gar keinem wirklichen Zusammenhange, sondern nur, wie Schelling es ausdrückt, in einem indirecten Verhältnisse.

Diese Ansicht enthielt zu viel Unerklärliches, als daß Schelling dabei hätte stehen bleiben können. Unerklärlich war schon das Herausgehen des Absoluten aus sich selbst zum Schaffen eines Zweiten, da doch dieses Zweite und so auch wieder das von diesem Zweiten Geschaffene keineswegs eine eigentliche Entwicklung oder Vervollständigung des uranfänglichen, einfachen Zustandes des Absoluten, sondern eine bloße Wiederholung desselben enthalten sollte, ja, mehr noch, da durch dieses Herausgehen Gottes aus sich der,

Digitized by Google

wenn auch nur indirecte Anſtoß zum Daſein einer materiellen Welt gegeben wurde, die gleichwohl als im Widerſpruch mit Gottes reinem Weſen ſtehend betrachtet ward. Ebenſo unerklärlich war, auf welche Weiſe die Ideen, welche urſprünglich ganz weſensgleich mit dem, aus dem Abſoluten hervorgegangenen „Realen" — wie Dieſes wiederum mit dem Abſoluten ſelbſt — ſein ſollten, wie dieſe Ideen dennoch ſich von dem Abſoluten trennen oder entfernen und eine entgegengeſetzte Richtung annehmen könnten. Denn, ſind die Ideen ganz gleich dem Abſoluten, ſo iſt, da außer ihnen und dem Abſoluten gar Nichts vorhanden ſein ſoll, durchaus unbegreiflich, von woher ihnen der Anſtoß zu einer Richtung komme, die jene Gleichheit aufhebt. Soll aber der Grund des Abfalls der Ideen ſchon in ſie ſelbſt gelegt ſein, und zwar durch denſelben Act, welcher ſie aus dem Abſoluten hervorgehen ließ, ſo iſt hier nur eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der andern geſetzt. Denn, wollten wir auch annehmen, das Abſolute habe nur die Möglichkeit oder das Vermögen des Abfalls in die Ideen gelegt (und dies ſcheint die Anſicht Schellings zu ſein, da er ſagt, die Ideen hätten das Vermögen des „Inſichſelbſtſeins" empfangen, durch deſſen Misbrauch ſodann der Abfall erfolgt ſei), ſo iſt damit die Schwierigkeit keineswegs beſeitigt. Einmal nämlich fragt ſich dann immer noch, wodurch denn die Möglichkeit des Abfalls in die Wirklichkeit übergegangen ſei, d. h. was die einzelnen Ideen vermocht habe, die ihnen verliehene Freiheit des Inſichſelbſtſeins zu misbrauchen, da doch Nichts außer ihnen da war, was ſie dazu verleiten konnte, in ihnen ſelbſt aber eben nur das Vermögen, nicht die Nothwendigkeit des Abfalls lag. Sodann aber liegt ſchon darin ein Widerſpruch, daß das Abſolute Etwas geſchaffen und dieſem Geſchaffenen das Ver-

Digitized by Google

mögen gegeben haben soll, von ihm sich zu trennen und in sich selbst zu sein.

Kurz, sobald wir uns als das Wesen des Absoluten die Einfachheit und Sichselbstgleichheit denken, so ist jeder Fortgang von demselben zu einem Zweiten kein wirklicher Fortschritt, keine Entwicklung des absoluten Wesens, sondern ein bloßes Herausgehen des Absoluten aus sich und seiner Einfachheit oder Vollkommenheit. Das Produciren der Ideen gehört nicht zur Selbstentwicklung und Selbstvollendung des Absoluten, sondern es ist ein, wenn auch durch ein angebliches Bedürfniß der „Selbstanschauung" oder der „Liebe Gottes zu sich selbst" u. s. w. motivirter, doch immerhin für das Sein und die Persönlichkeit Gottes nicht schlechthin nothwendiger, also, mit einem Worte, ein zufälliger, willkührlicher Act.

Allen diesen Widersprüchen sollte nun durch die veränderte Fassung der Ansicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt (wie sie namentlich in der Schrift von der Freiheit auftrat) abgeholfen werden. Zuvörderst ward dem Einwurfe: es sei in dem Absoluten kein Grund zum Herausgehen aus sich, also auch kein Grund des Entstehens der Welt vorhanden, durch die Annahme einer „Natur in Gott" begegnet. Hiernach nämlich gestaltete sich die Ansicht Schellings nunmehr folgendermaßen. Das Absolute, Gott, ist nicht von Anfang an vollkommen, sondern es wird dies erst durch Herausbildung seines idealen, geistigen Elements aus einem materiellen natürlichen, mit einem Worte, durch Entwicklung. Das Natürliche ist also nicht aus dem ursprünglich einfachen, rein geistigen Wesen Gottes hervorgetreten, sondern es ist schon in Gott vorhanden, geht seiner vollkommnen Existenz und Persönlichkeit voran.

Wie der Mensch erst dadurch Selbstbewußtsein, Persön-

Digitized by Google

lichkeit, überhaupt eine in sich abgeschlossene, fertige Existenz erlangt, daß er das natürliche, materielle Element seines Daseins sich, d. h. seinem geistigen Wesen unterwirft, dieses Letztere daraus hervorarbeitet, entwickelt, so auch Gott. Wäre Gott von Anfang an und seiner ganzen Wesenheit nach nur Geist, einfaches, vollkommnes Wesen, so hätte er kein Selbstbewußtsein, keine Persönlichkeit, kein Leben, denn Leben ist Entwicklung, Fortschritt, Kampf verschiedenartiger Elemente. Und somit ist die „Natur in Gott" zwar nicht Gott selbst, aber doch ein nothwendiges Element seines Wesens.

Hierdurch war nun zugleich, nach Schellings Ansicht, nicht blos das Dasein der Welt, sondern auch die Möglichkeit des Bösen in der Welt erklärt und gerechtfertigt. Nicht Gott als Geist ist Grund der Welt, sondern die Welt, das Materielle, ist vielmehr Grund Gottes als eines Geistes; d. h., das Verhältniß zwischen Gott und der Welt oder der Natur ist nicht so zu fassen, als hätte Gott, ein absolut vollkommenes Wesen, die Welt, als ein absolut Unvollkommnes, geschaffen, sondern so, daß das Unvollkommne dem Vollkommneren voranging und Letzteres sich aus Ersterem entwickelte.

Die Möglichkeit des Bösen lag nun darin, daß ein Unvollkommnes, Ungeistiges gleich von Ewigkeit her vorhanden war und gegen das Geistige, welches aus ihm sich emporzuarbeiten strebte, reagirte. Zur Wirklichkeit wird jedoch diese Möglichkeit erst dann, wenn die menschliche Seele (die in diesem Entwicklungsprocesse des göttlichen Lebens als die höchste Spitze jenes Gegensatzes von Natur und Geist auftritt) dem natürlichen Prinzip die Herrschaft über das geistige einräumt, statt es diesem unterzuordnen, wenn sie also das richtige Verhältniß der beiden Elemente, wie es in Gott besteht, umkehrt und somit ein Leben außer Gott führt.

Digitized by Google

Dieſe Hingebung an das Natürliche, den „Grund," das „dunkle Prinzip", iſt das Reſultat eines vollkommen freien Actes von Seiten der einzelnen Seele, aber eines Actes, der nicht jetzt ſtattfindet, ſondern in dem Momente ihres Hervorgehens aus Gott ſtattgefunden hat. Ebenſo iſt die Wiederumkehr vom Böſen, die Rückkehr zu Gott durch denſelben urſprünglichen Willensact des Menſchen vorausbeſtimmt, ſo daß alſo der Menſch, er handle gut oder böſe, immer nach ſtrenger Nothwendigkeit und doch auch wieder vollkommen frei handelt.

Hiermit ſollten alſo alle die Schwierigkeiten und Widerſprüche, welche der früheren Anſicht Schellings anhingen, beſeitigt ſein; in der That jedoch waren ſie nur vermehrt. Der Haupt- und Stützpunkt der neuen Anſchauungsweiſe iſt der Begriff der „Natur in Gott." Schelling gründet dieſen Begriff auf eine Thatſache des menſchlichen Geiſtes. Allein er überſah dabei den wichtigen Unterſchied, daß in dem Weſen des menſchlichen Geiſtes (wie alles Endlichen) zwar wohl der Trieb und das Vermögen einer fortſchreitenden Vervollkommnung, d. h. einer fortſchreitenden Ueberwindung und Entwicklung der natürlichen Elemente ſeines Daſeins liegt, nicht aber die Beſtimmung einer abſoluten Vollkommenheit; daß dagegen in dem Begriff Gottes oder des Abſoluten dieſe Idee einer abſoluten Vollkommenheit nothwendig enthalten iſt. Dadurch wird aber das ganze Verhältniß ein weſentlich anderes. Der Begriff der abſoluten Vollkommenheit iſt mit dem Begriff der Entwicklung ſchlechthin unverträglich, denn in dem letzteren liegt weſentlich dies, daß jede Stufe der Entwicklung in eine höhere übergehe, daß keine die abſolut letzte ſei. So iſt es beim Menſchen. Wenn alſo Gott wirklich aus einem unvollkommneren Zuſtande heraus ſich entwickeln ſollte, ſo müßte dieſe Entwicklung ins

Digitized by Google

Unendliche fortgehen; Gott könnte alſo zwar immer vollkommner, niemals aber vollkommen, d. h. abſolut vollkommen werden. Da nun aber gleichwohl Gott, ſeinem Begriffe nach, als abſolut vollkommen gedacht wird, ſo muß er dies auch ſchon von Anfang an ſein, kann es nicht erſt durch ſeine Entwicklung werden, und folglich muß das eigentliche Weſen Gottes vor oder über dem ſich entwickelnden, gleichſam mit der Natur, dem Prinzip des Unvollkommnen, im Kampfe liegenden Geiſte Gottes daſein, als der unverrückbare Punkt, von dem dieſe Entwicklung ſelbſt aus- und in den ſie zurückgeht, als das von dem Werden Gottes unberührte Sein oder die innerſte Subſtanz deſſelben.

Dieſe Folgerungen ſind auch unſrem Philoſophen nicht fremd geblieben und haben ihn auf den ſo merkwürdigen und, wenn man nicht der von uns gegebnen Erklärungsweiſe folgt, ſo unverſtändlichen Begriff eines Ungrundes Gottes geführt. Unter dem Ungrunde Gottes nämlich ſoll, nach Schelling, etwas durchaus Einfaches und in ſich Abgeſchloſſenes, Fertiges gedacht werden, in welchem ſich gar kein Gegenſatz von Natur und Geiſt, folglich auch kein Werden, kein Streben nach Vollkommenheit findet. Hiermit wären wir nun gewiſſermaßen auf den früheren Standpunkt zurückverſetzt, wo auch Gott als ein Fertiges, als eine einfache, abſolut vollkommne Subſtanz gedacht wurde. Allein ſogleich tritt hier auch wieder das Bedenken ein, wie denn nun dieſer Ungrund, d. h. der abſolut vollkommne Gott, dazu komme, ſich zu verendlichen, ſich in den Gegenſatz von Natur und Geiſt zu ſpalten, ſich gleichſam in die Ungewißheit des Werdens, der ſtufenweiſen Vervollkommnung hinauszuwerfen, da er doch ſchon in ſich die abſolute Vollkommenheit und Selbſtbefriedigung beſitze. Und „da das Daſein der „Natur

Digitized by Google

Gottes" als der Grund des Böſen oder mindeſtens der Unvollkommenheit dargeſtellt worden iſt, ſo muß nun gefragt werden: Wie konnte Gott, das vollkommne Weſen, einen ſolchen Zuſtand der Unvollkommenheit eintreten laſſen? Mit einem Worte, auch hier, wie in der Schrift „Philoſophie und Religion", wird das Vollkommene als Grund des Unvollkommnen betrachtet, nur daß hier ſcheinbar ein anderes Motiv dafür angegeben iſt, nämlich die Nothwendigkeit der eignen Entwicklung der perſönlichen Exiſtenz Gottes. Allein auch dieſer Grund wird dadurch wieder aufgehoben, daß Gott ſich ſchon in einem Zuſtand der Vollkommenheit befindet und daß er dieſen aufgiebt, um ihn wiederzuerlangen. Es bleibt daher am Ende immer kein andres Motiv für dieſe Selbſtverendlichung Gottes übrig, als das ſchon früher von Schelling gebrauchte und auch hier wiederholte, die Liebe, welche ſich ſelbſt offenbaren, aus ſich ſelbſt herausgehen wolle, um ſich in einem Zweiten wiederzufinden, und was dergleichen myſtiſche Ausdrücke mehr ſind.

Daher denn auch der Widerſpruch, der ſich durch die ganze Abhandlung von der Freiheit hindurchzieht und der noch deutlicher in der Streitſchrift gegen Jacobi zu Tage kommt, daß nämlich Schelling das „dunkle Prinzip" bald als ein ſchlechthin daſeiendes, von Gott gleichſam vorgefundenes betrachtet, bald aber als das Product des göttlichen Weſens ſelbſt; ohngefähr ſo wie Fichte das Nichtich bald als einen Widerſtand, auf den das Ich ſtoße, und bald als einen Gegenſtand, den es ſich ſelbſt ſchaffe, darſtellte.

Das Geſagte mag genügen, um die Unhaltbarkeit der Schellingſchen Anſicht auch von ihrer ſpeculativen Seite darzuthun, nachdem deren Unvereinbarkeit mit dem Leben und ſeinen wichtigſten Intereſſen ſchon oben nachgewieſen worden iſt. Wollten wir auf alle Einzelheiten dieſer Anſicht eingehen, ſo müß-

Digitized by Google

ten wir die Grenzen, die wir unserm Werke gesteckt, weit überschreiten. Wir unterlassen daher selbst eine nähere kritische Beleuchtung der von Schelling aufgestellten Erklärung der menschlichen Freiheit, da wir eine ausführlichere Erörterung dieses Begriffs schon bei Kant gegeben haben und zu einer vergleichenden Kritik der verschiedenartigen Auffassungen, welche derselbe bei unsern Philosophen gefunden hat, später Gelegenheit finden werden. Ueberdies trägt die Schellingsche Ansicht von der Freiheit den Widerspruch so offen an der Stirn, daß es einer Widerlegung derselben kaum zu bedürfen scheint.

Auch über die geschichtsphilosophischen Betrachtungen Schellings können wir kurz sein, nachdem wir das Gebiet, auf dem sich dieselben bewegen, die religiösen Ansichten des Philosophen, nach allen Seiten hin kennen gelernt haben. Auf den Widerspruch, der sich zwischen derjenigen Geschichtsansicht, welche in dem „System des Idealismus" ausgesprochen ist, und der in der Schrift über das akademische Studium niedergelegten findet, haben wir schon früher aufmerksam gemacht; wir fügen daher hier nur hinzu, daß die beiden späteren Darstellungen desselben Gegenstandes (in der Schrift „Philosophie und Religion," und in der Abhandlung über die Freiheit) ebenfalls wieder sowohl unter sich als auch von den beiden früheren wesentlich abweichen. Denn, während die früheren beiden drei Perioden der Geschichte annehmen, eine Periode der Natur, eine des Schicksals und eine der Vorsehung, wird in der Schrift „Philosophie und Religion" die ganze Geschichte nur in zwei große Abschnitte eingetheilt, wovon der eine die Entfernung der Menschheit von Gott oder den Abfall, der andre aber die Rückkehr der Menschheit zu Gott oder die Versöhnung in sich schließen soll. In den Untersuchungen über die Freiheit endlich bildet

Digitized by Google

zwar ebenfalls der Eintritt des Chriſtenthums den Haupteinſchnitt, allein die Geſchichte der vorchriſtlichen Welt iſt hier weit vielfacher gegliedert, als in den früheren Darſtellungen.

Abgeſehen jedoch von dieſen Abweichungen im Einzelnen, ſtimmen die ſämmtlichen geſchichtsphiloſophiſchen Anſichten Schellings darin überein, daß ſie die Geſchichte der Menſchheit im Grunde als einen bloßen Kreislauf, nicht als einen wirklichen Fortſchritt ins Unendliche darſtellen. Schelling nimmt an, die Menſchheit ſei entweder aus einem vorweltlichen Zuſtande höherer Reinheit oder doch aus einem anfänglichen Stande der Unſchuld auf der Erde in einen Zuſtand der Unheiligkeit und Unſeligkeit herabgeſunken, aus dem ſie erſt wieder durch die göttliche Vorſehung und Verſöhnung, mittelſt der Offenbarung, des Chriſtenthums, gerettet und aufs Neue einem beſſeren Zuſtande entgegengeführt werden müſſe. Mit einem Worte, weder der Zweck des menſchlichen Lebens, — des Einzelnen wie der Geſammtheit — noch die Mittel für dieſen Zweck liegen, nach Schellings Anſicht, innerhalb der Sphäre des natürlichen, irdiſchen Daſeins der Menſchen; Beides iſt vielmehr ein Uebernatürliches, Ueberſinnliches, rein Ideales, eine myſtiſche Verklärung alles Irdiſchen. Und ſo ſehen wir denn die Schellingſche Philoſophie, die ſich anfangs mit einem ſo warmen Enthuſiasmus in das Naturleben zu vertiefen ſchien, bei demſelben Punkte angekommen, an welchen auch die Fichteſche, von einer andern Seite, von den praktiſchen Reformbeſtrebungen her, gelangt war, bei dem vollſtändigſten Myſticismus, der Verachtung des natürlichen Daſeins und der natürlichen Intereſſen der Geſellſchaft.

Digitized by Google

Anhänger und Gegner Schellings.

Unter Denen, welche hauptsächlich zur Verbreitung und Entwicklung der Schellingschen Ideen beigetragen haben, sind vor Allen zu nennen Steffens, Schubert und Oken.

Steffens hat beide Theile der Philosophie, die Wissenschaft von der Natur und die Wissenschaft vom Menschen, zum Gegenstand seiner Forschung gemacht. In seiner „Naturgeschichte des Innern der Erde" entwickelt er das Prinzip der Polarität, in Bezug auf seine Erscheinung in den verschiedenen Bildungen der Natur, den chemischen Stoffen, den Fossilien, den organischen Wesen u. s. w. Zugleich sucht er in allen diesen Erscheinungen das Gesetz der Einheit und der stufenweisen Entwickelung nachzuweisen. Der höchste Ausdruck dieses Gesetzes ist ihm das Prinzip der Individualisation. In Bezug auf die besondern Bildungsprinzipien der verschiedenen Klassen der organischen Wesen, die Reproduction, die Irritabilität und die Sensibilität, stellt er, wie Schelling, die Behauptung auf, daß die Reproduction in demselben Grade schwächer sei, in welchem die Irritabilität stärker hervortrete, und daß diese Letztere wiederum in der vermehrten Sensibilität untergehe. In seinen „Grundzügen der Naturgeschichte" sucht er die von Schelling aufgestellte Theorie des Lichts und der Schwere zu berichtigen. Nach seiner Ansicht ist das Licht der formale, die Schwere der reale Factor der Identität, d. h., durch die Schwere lösen sich alle einzelne

Digitized by Google

Formen in der allgemeinen oder centralen Einheit auf; durch das Licht dagegen treten ſie aus dem gemeinſamen Centrum heraus und gewinnen ſelbſtſtändige Form. In demſelben Werke vergleicht Steffens die Pole der Erde mit den polaren Erſcheinungen des Magnetismus, der Elektricität und der chemiſchen Wahlverwandtſchaften. Neben dem Nord- und Südpol nimmt er nämlich noch zwei andre Pole an, den öſtlichen und den weſtlichen. Dieſe beiden letztern Pole ſollen in Verbindung ſtehen mit den Polen des elektriſchen Stroms und zu gleicher Zeit eine Verwandtſchaft mit dem Sauerſtoff und dem Waſſerſtoff haben, während die beiden andern Pole den Polen des Magnets und, unter den chemiſchen Stoffen, dem Stickſtoff und der Kohlenſäure analog ſind. Steffens dehnt dieſe Analogie auch noch weiter aus, indem er die Vermögen der menſchlichen Seele ebenfalls nach polaren Gegenſätzen ordnet. Ueberhaupt betrachtet Steffens den Menſchen in engſter Beziehung zur Natur. In ſeiner „Anthropologie" ſtellt er denſelben unter drei Geſichtspunkten dar: erſtens, unter dem geologiſchen, d. h. ihn als letztes Product des Bildungsproceſſes unſrer Erde; zweitens, unter dem phyſiologiſchen, d. h. als organiſches Weſen; drittens endlich, unter dem pſychologiſchen, d. h. nach ſeiner höheren, geiſtigen Beſtimmung. Dieſe drei Geſichtspunkte ſtellen gewiſſermaßen die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft des Menſchen dar. In allen Erſcheinungsformen des menſchlichen Daſeins ſucht Steffens die Spuren der göttlichen Idee nachzuweiſen, die ſich unter individuellen Geſtalten zu offenbaren ſtrebt. Allein überall findet er dieſe Erſcheinung der Idee gehemmt und getrübt durch den Widerſtand der irdiſchen Elemente. Die Natur und der Menſch ſind in einem Zuſtande der Entartung, des Abfalls vom Göttlichen; Beſtimmung des Menſchen iſt es, den normalen Zuſtand ſeines Daſeins und der Natur dadurch

wiederherzustellen, daß er sich und durch sich die Natur wieder in Frieden und Einklang mit Gott setzt.

Diese Idee einer allgemeinen Entartung oder Verbildung der sämmtlichen Offenbarungsformen des Göttlichen auf der Erde sucht Steffens in einem andern Werke, betitelt: „Karricaturen des Heiligen," mehr im Einzelnen weiter zu entwickeln. Der Staat, die Gesellschaft, die Kirche, Alles ist im Zustande der Zerrissenheit und der Verwirrung. Statt der Harmonie und Einigkeit, welche das göttliche Gesetz befiehlt, herrscht überall Spaltung, Streit und Kampf der Extreme. Die politische Freiheit ist in Anarchie und Revolution, das conservative Prinzip in ein System des starren Stillstandes und der Reaction entartet. Statt des harmonischen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat herrscht schroffer Zwiespalt zwischen Beiden, indem bald die Kirche sich von dem Staate trennt und seine Oberherrschaft anzuerkennen sich weigert, bald aber der Staat die Kirche gänzlich in sich hineinzieht und ihrer Selbstständigkeit beraubt. Diese Idee einer Zerrissenheit des menschlichen Lebens, einer Auflösung aller socialen und politischen Verhältnisse, einer geheimen und unwiderstehlichen Einwirkung dunkler, dämonischer Naturmächte auf den Menschen und auf die Gesellschaft, einer Einwirkung, die nur durch eine Rückkehr des Menschen zu seinem höheren Urquell, durch eine mystische Vereinigung mit Gott aufgehoben werden könne — diese Ideen ziehen sich durch alle spätere Werke von Steffens, sowohl durch seine poetischen als durch seine philosophischen hindurch und finden ihren höchsten Ausdruck und Abschluß in seinem neuesten speculativen Werke, seiner „Religionsphilosophie."

Während Steffens in die Tiefen der Natur hinabstieg und in den Mysterien der Erdbildung und dem geheimnißvollen Weben der Elementarkräfte den schaffenden Weltgeist zu

Digitized by Google

belauſchen ſuchte, erhob ſich Schubert zu der Anſchauung des Sternenhimmels und ſeiner ewigen, wandelloſen Geſetze, ſtieg dann ebenfalls hinauf zu dem urſprünglichen Zuſtande der Welt, und ſuchte die erſte Bildung der Himmelskörper aus der ſchöpferiſchen Bewegung des Abſoluten zu erklären. Sein berühmteſtes Werk in dieſer Hinſicht ſind ſeine „Gedanken über die Nachtſeite der Natur.“ Dieſelbe Richtung auf das Geheimnißvolle und Dunkle findet ſich auch in ſeinen pſychologiſchen Betrachtungen wieder. Die geheimnißvollen Beziehungen, in denen die menſchliche Seele zu einer andern Welt und zu Gott ſteht, wie ſie ſich in den Träumen und ähnlichen Erſcheinungen offenbaren, ziehen vorzugsweiſe ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich und werden unter allerhand myſtiſchen Symbolen von ihm gedeutet. In ſeinen moraliſchen Schriften nähert ſich Schubert eben ſo wie Steffens dem Pietismus.

Oken, umfaſſender, als die beiden Erſtgenannten, hat ſeine Forſchungen auf alle Theile der Naturphiloſophie ausgedehnt und dieſe zu einem vollſtändigen Syſteme ausgearbeitet. Der Hauptgegenſtand ſeiner Betrachtungen iſt indeß der Proceß des organiſchen Lebens, nach ſeiner Anſicht der letzte Zweck der Natur. Wie Schelling, nimmt auch Oken drei Grundformen oder Grundacte der Selbſtoffenbarung oder Selbſtentwicklung des Abſoluten an; er nennt ſie die Monas, die Dyas und die Trias. Dieſe drei Formen oder Ideen des Abſoluten erſcheinen in der Natur als Schwere, Licht und Wärme. Die Schwere iſt das bildende Prinzip der Materie, dieſe aber die Baſis aller anderen Formen oder Bildungen der Natur. Die Urmaterie oder der Aether ſpaltet ſich in zwei entgegengeſetzte Pole, wovon der eine im Centrum bleibt, der andere in die Peripherie tritt. Das Reſultat dieſer Polariſation des Aethers iſt das Licht; der centrale Pol iſt die Sonne,

Digitized by Google

um welche ſich peripheriſch die Planeten bewegen. Das Licht iſt der eigentliche Urquell der Welt; denn durch das Licht iſt aus dem, urſprünglich einfachen Centrum eine unendliche Mannigfaltigkeit beſonderer Formen hervorgeſtrahlt. Indem ſich nun der ausſtrahlenden oder centrifugalen Bewegung des Lichts die centripetale Bewegung der Schwerkraft entgegenſetzt, ſo entſteht aus dieſem Kampfe der Schwere und des Lichts, als Drittes, die Wärme. Die Wärme iſt ein Act der Neutraliſation; die Verbrennung iſt zugleich eine Erzeugung, denn das Feuer iſt eine Verdichtung des geſtaltloſen Aethers und aus ihm geht die Schöpfung der feſten Materie oder der Erde hervor.

Oken hat auch verſucht, allgemeine Geſetze für die dynamiſche Bildung der einzelnen Naturweſen aufzufinden. Jedes Weſen, ſagt er, enthält zwei, zu ſeinem Beſtehen und ſeiner Entwicklung nothwendige Elemente, eine Baſis und ein thätiges oder bildendes Prinzip. Die Baſis iſt etwas rein Paſſives, Leidendes; ſie wird von dem thätigen Prinzip geſtaltet und entwickelt. Doch wirkt ſie inſofern bedingend auf die Thätigkeit des Bildungsprinzips ein, als dieſes ſeine fortbildende Kraft nur innerhalb der Grenzen der Baſis entwickeln kann. So z. B. iſt die Baſis des Magnetismus die Erde oder die Metalle, die der Electricität die Luft, die des chemiſchen Proceſſes das Waſſer und die Salze, die des organiſchen Lebens die ſchleimige Flüſſigkeit des Samens, die des Lichts endlich der Aether. Die verſchiedenartigen Verbindungen dieſer Baſen oder Grundelemente der Dinge erzeugen eine Mannigfaltigkeit von Einzelbildungen. So z. B. entſtehen die verſchiedenen Klaſſen von Mineralien aus den verſchiedenen Zuſammenſetzungen ihrer gemeinſchaftlichen Baſis, der Erde, theils mit dem Waſſer, theils mit der Luft u. ſ. w., wovon wieder die mancherlei elektriſchen, magnetiſchen und andere Erſcheinungen hervorgehen. Ein ſehr ſinnreiches

Theilungsprinzip bringt Oken bei den organiſchen Weſen in Anwendung. Er ſtellt nämlich die Anſicht auf, jedes einzelne Organ ſei durch eine beſondre Klaſſe organiſcher Weſen repräſentirt. So ſollen die Infuſionsthierchen den einfachen Lebenskeim, gleichſam den Punkt, in dem das Leben anſetzt, darſtellen; die Mooſe und Flechten das Zellengewebe u. ſ. w. In der weitern Verfolgung dieſer Hypotheſe hat man dann auch wohl den einzelnen Sinnen ein ſelbſtſtändiges Daſein zugeſprochen und z. B. die Fiſche für die Repräſentanten des Geruchsſinns, die Vögel für die des Geſichtsſinns, die Würmer für die des bloßen Gefühls u. ſ. w. erklärt.

Die Syſteme von Steffens, Schubert und Oken enthalten einen reichen Schatz geiſtvoller und überraſchender Anſichten über die Erſcheinungen der Natur und darunter auch manche richtige und fruchtbare Beobachtung, allein im Ganzen iſt doch die wahre wiſſenſchaftliche und praktiſche Ausbeute ihrer Forſchungen nicht bedeutend genug, um den Schaden auszugleichen, den ihr geiſtreiches, aber gefährliches Spiel mit leeren Hypotheſen und künſtlichen Formeln in der Naturwiſſenſchaft angerichtet hat.

Andre Anhänger Schellings, wie: Klein, Berger, Stutzmann, Solger u. ſ. w., begnügten ſich, das Prinzip und die Methode ihres Meiſters weiter zu entwickeln. Vor Allen war Solger bemüht, das Weſen der intellectuellen Anſchauung aufzuhellen. Er glaubte daſſelbe in einer vollkommenen Selbſtverleugnung von Seiten des Individuums und einer unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Geiſtes an daſſelbe zu finden, wodurch er ſich freilich — wenigſtens von dem urſprünglichen Standpunkte der Schellingſchen Philoſophie entfernte, den allerdings Schelling ſelbſt ſpäter mehr und mehr aufgegeben hatte.

Noch Andre, z. B. Troxler, Windiſchmann,

Digitized by Google

Bachmann, Rüßlein, Schad, Tanner, Schelvers, Rixner, Nasse, Blasche, Buchner u. s. w., beschäftigten sich mit den besonderen Theilen des Identitätssystems, wobei sie bald mehr bald weniger streng an den Grundsätzen Schellings festhielten. Die Mehrzahl derselben wandte sich ausschließlich der Naturphilosophie zu. Einzelne richteten jedoch auch ihre Aufmerksamkeit auf die idealen Theile der Philosophie. Troxler schrieb über die Naturwissenschaften, das Recht und die Erziehung; zugleich ist er als Politiker und einer der Hauptverfechter des demokratischen Prinzips in der Schweiz bekannt. Windischmann hat ein großes Werk über die geschichtliche Entwicklung der philosophischen und religiösen Ideen geschrieben; sein Standpunkt ist jedoch ein allzu ausschließlich katholischer und mystischer. Die ästhetischen Ideen Schellings wurden hauptsächlich von Bachmann, Rüßlein und Solger bearbeitet. Der bekannteste unter diesen ist Solger, dessen klassische Schrift „Erwin" die Theorie des Schönen aus dem von Schelling aufgestellten Grundsatze entwickelt, daß das Schöne die Erscheinung des Unendlichen im Endlichen sei, oder, mit andern Worten, daß die schöne Form eines Gegenstandes aus dem organischen Wirken einer inneren Kraft hervorgehe, welche den äußeren, materiellen Stoff belebt und beseelt.

Ausführlicher müssen wir von drei andern Philosophen aus der Schule Schellings sprechen, von Eschenmayer, Görres und Schleiermacher.

Eschenmayer hat die Ideen der Naturphilosophie auf die Psychologie, die Rechtsphilosophie und die Religion angewandt, ohne jedoch in allen Stücken mit Schelling übereinzustimmen. In seiner „Psychologie" betrachtet er die Erscheinungen des Seelenlebens in ihrer innern Verbindung und Wechselwirkung theils mit den physiologischen Gesetzen, theils

Digitized by Google

mit den allgemeinen Bedingungen des Naturlebens. Von besonderem Interesse sind seine Untersuchungen über das Wesen des Somnambulismus und des Hellsehens. Der Mesmerismus erfreute sich gerade damals, um das Ende des vorigen und den Anfang des jetzigen Jahrhunderts, einer großen Aufmerksamkeit in Deutschland und namentlich in Schwaben. Justinus Kerner, zugleich Arzt und Dichter, gab damals das bekannte Buch heraus: „Die Seherin von Prevorst." Dieses Buch erregte außerordentliches Aufsehen und gewann den wunderbaren magnetischen Versuchen Kerners viel Anhang und Nachahmung. Eschenmayer unternahm es, dieselben durch die Lehren der Naturphilosophie zu unterstützen und in eine förmliche Theorie zu bringen.

Außer diesen psychologischen Schriften hat Eschenmayer auch ein Werk über Rechtsphilosophie, unter dem Titel „Normalrecht," herausgegeben. In diesem Werke sucht er die allmälige und stufenweise Entwicklung der Rechtsidee unter den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeiten nachzuweisen. Die Rechtsidee besteht, nach seiner Ansicht, aus drei Ideen, der Idee der persönlichen Freiheit, der Idee der Gleichheit und der Idee der Gerechtigkeit, welche letztere die gemeinschaftliche Basis der Freiheit und der Gleichheit und das eigentliche Grundprinzip des Staats ist. Der Staat ruht wesentlich auf der Gesetzlichkeit und der Tugend seiner Bürger, so wie auf der Gerechtigkeit und Mäßigung der Regierung. Es giebt vier verschiedene Entwicklungsstufen oder Perioden des Rechts. In der ersten Periode gab es kein anderes Recht, als das des Stärkeren; es war ein Krieg Aller gegen Alle. Darauf folgte das Recht der Sclaverei, wo ein Theil der Menschen sich dem andern unterwarf. Die dritte Periode ist die der Freiheit unter der Form der Demokratie, wie sie sich in den alten Republiken findet. In der vierten endlich erscheint das

Digitized by Google

Recht in seiner vollkommensten Gestalt, im monarchischen Staate. Es ist die Aufgabe unsres Jahrhunderts, die sämmtlichen monarchischen Staaten in einen einzigen Staat durch die einigende Macht der Religion zu verschmelzen.

In seinen religiösen Schriften unterscheidet Eschenmayer dreierlei Religionssysteme, den Rationalismus, den Supranaturalismus und den Mysticismus. Der Rationalismus will die religiösen Wahrheiten durch die bloße Macht des Denkens erreichen; das Supranaturalismus hält sich lediglich an den Buchstaben der heiligen Schrift. Beide Systeme sind einseitig und unbefriedigend. Wir müssen, sagt Eschenmayer, uns mit Gott durch ein mystisches Band vereinigen, um die Schranken hinwegzuräumen, die uns von ihm trennen, und um klaren Blicks in die geheimnißvollen Tiefen der Natur und des göttlichen Wesens zu schauen. Von diesem mystischen Standpunkte aus bekämpfte Eschenmayer auch Schelling, welcher das Verhältniß des Menschen und der Natur zu Gott auf dem Wege einer rein speculativen Vernunfterkenntniß zu erfassen versuchte. Schelling antwortete ihm in der Schrift „Philosophie und Religion" und in der „Zeitschrift für Deutsche". Wir haben hierüber schon oben gesprochen.

Görres ist bekannter, als durch seine wissenschaftlichen Schriften, durch die wichtige, aber zweideutige Rolle, die er in den politischen und kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands gespielt hat. Jacobiner im Jahre 1796, wo er in den Rheinprovinzen die Republik ausrufen half, constitutioneller Monarchist im Jahre 1814, wo die Macht und Heftigkeit seiner Angriffe gegen die französische Herrschaft in dem von ihm herausgegebenen „Rheinischen Merkur" ihm von Seiten Napoleons den Namen einer „fünften alliirten Macht" erwarb, hat er seine politische Laufbahn als fanatischer Vertheidiger des Absolutismus und Ultramontanismus, als wüthender Gegner aller

Digitized by Google

freieren Richtungen beſchloſſen. Er war lange Zeit im engſten Einverſtändniß mit der reactionären Partei in Preußen, deren Organ das Berliner politiſche Wochenblatt war, trennte ſich jedoch von derſelben in der bekannten Kölner Angelegenheit und ward der heftigſte Gegner der preußiſchen Regierung und ein Verfechter der päbſtlichen Prärogative. In ſeinen religiöſen Anſichten hat Görres ſtets einen großen Hang zum Myſticismus und zur mittelalterlichen Romantik gezeigt. In ſeinem neueſten größeren Werke, betitelt „Chriſtliche Myſtik" ſucht er den Myſticismus auf eine wiſſenſchaftliche Theorie des organiſchen Lebens und der menſchlichen Seelenvermögen zu gründen und zugleich durch Zeugniſſe der Geſchichte das wirkliche Vorhandenſein eines wunderbaren Zuſammenhanges des Menſchen mit der Geiſterwelt zu beweiſen. Er nennt dies Werk ein „Bollwerk des Katholicismus."

Schleiermacher, der berühmte Ueberſetzer des Plato, iſt der Begründer einer neuen Epoche in der wiſſenſchaftlichen Theologie geworden, indem er ſowohl die abſtracten Begriffe der Rationaliſten, als auch die unklaren Schwärmereien der Myſtiker durch eine organiſche, wahrhaft ſpeculative Methode der Entwicklung aller Religionswahrheiten zu verdrängen ſuchte. Er ging von der Anſicht aus, die Religion dürfe ſich nicht auf eine einzige Fähigkeit unſres Bewußtſeins, den Willen oder das Gefühl oder den Verſtand, beſchränken, ſondern müſſe alle Kräfte unſrer Seele in Bewegung ſetzen, alle Richtungen und Geſtaltungen unſres Lebens durchdringen. Die Kunſt, die Wiſſenſchaft, die Sitte, Alles muß ſeine Richtung und Weihe von dem religiöſen Gefühl empfangen, welches unſre Gedanken, unſre Handlungen, unſer ganzes Sein belebend, erhebend und geſtaltend durchwehen ſoll. Die Quelle aller religiöſen Ideen iſt das Gefühl der Abhängigkeit von einem höheren Sein und zugleich der in-

nigſten, vertrauensvollſten Hingebung an dieſes höhere Weſen. Der religiöſe Menſch lebt in Gott und durch Gott; er erblickt überall Gott, der ſich unter tauſend Formen ihm offenbart; er erkennt ſein unendliches Sein in der endlichen Erſcheinung, in den Fortſchritten des Menſchengeſchlechts, im Staat, in der Kunſt; er hilft dieſe großen Zwecke der göttlichen Selbſtoffenbarung fördern — nicht in blindem Gehorſam, ſondern aus freiem Entſchluß, mit der ſchönen und erhabenen Begeiſterung der Tugend.

Die Religion iſt, nach Schleiermachers Anſicht, unter den Menſchen in einer Reihefolge einſeitiger und unvollkommner Formen zur Erſcheinung gekommen. Zuerſt trat ſie auf als Sabäismus, d. h. als Anbetung der Natur und der Geſtirne; ſodann verſchmolz ſie mit der Kunſt in dem Heidenthum der alten klaſſiſchen Welt; wieder ein andres Mal nahm ſie die Form der Theokratie an, z. B. bei den Juden, oder erweckte in ihren Anhängern die fanatiſche Begierde nach kriegeriſchem Ruhm, wie z. B. der Muhamedanismus. Das Chriſtenthum iſt die reinſte und erhabenſte aller Religionen; nur darf man daſſelbe nicht lediglich nach ſeinem moraliſchen oder hiſtoriſchen Inhalte, ſondern von dem oben entwickelten höhern, ſpeculativen Standpunkte aus betrachten.

Dieſe Ideen Schleiermachers über die Religion (deren weitere Entwicklung theils in ſeinen „Monologen" theils in ſeinen „Reden über die Religion" theils endlich in ſeiner „Dogmatik" enthalten iſt) haben weſentlich dazu beigetragen, den Ideen der neueren Philoſophie Eingang in die Theologie zu verſchaffen und dieſe Letztere von dem beſchränkten Standpunkt des Kantſchen Rationalismus zu einer freieren und umfaſſenderen Betrachtungsweiſe der religiöſen Grundanſichten zu erheben.

Zu gleicher Zeit unternahm Schleiermacher eine Umgeſtaltung der Sittenlehre. In ſeiner „Kritik aller bisherigen Moralſyſteme" unterwirft er die verſchiedenen Syſteme der Sit-

Digitized by Google

tenlehre einer ſcharfen Prüfung und findet dabei hauptſächlich folgende Mängel darin. Erſtens, ſagt er, haben unſere Sittenlehrer nicht beſtimmt genug das oberſte Prinzip der menſchlichen Handlungen ausgeſprochen; zweitens, haben ſie die Eigenthümlichkeiten der verſchiedenen ſittlichen Anlagen und Neigungen, ſo wie der verſchiedenen Intereſſen des Menſchen und deren Einfluß auf deren Handlungsweiſe nicht ausreichend erklärt; drittens, haben ſie die Begriffe des Guten, der Pflicht und der Tugend mit einander vermiſcht. Neben dieſer kritiſchen Behandlung der Moral hat Schleiermacher auch ſeine eigenen Anſichten über denſelben Gegenſtand in ſeinem „Syſtem der Sittenlehre", einem erſt nach ſeinem Tode veröffentlichten Werke, entwickelt. Dieſes Werk zerfällt in drei Theile, wovon der erſte von dem höchſten Gut, der zweite von dem Willen des Subjects, der dritte endlich von den äußeren Formen handelt, unter denen die Idee des höchſten Gutes durch die individuelle Willensthätigkeit, verwirklicht werden könne. Dieſe Formen ſind doppelter Art, theils organiſche, theils ſymboliſche. Die Moral iſt eine Art von Gymnaſtik; ſie ſetzt alle Kräfte und Fähigkeiten der menſchlichen Seele in Bewegung, übt und bildet ſie aus, um ſie geſchickt zu machen, die Zwecke der Vernunft zu erfüllen; ſie treibt den Menſchen an, die Natur ſeinem Willen zu unterwerfen und an ihrem Widerſtand ſeine Kräfte und Ideen zu entwickeln; ſie verleiht den mechaniſchen Künſten, dem Ackerbau, dem Handel und der Induſtrie dieſe höhere Bedeutung eines ſittlichen Bildungsmittels; ſie organiſirt die Arbeiten der Individuen ſowie die allgemeinen Einrichtungen des Staats und der Geſellſchaft.

Der ſittliche Wille des Menſchen prägt ſich aber auch noch unter andern, ſymboliſchen Formen aus, inſofern er nämlich ſich auf das Unendliche, auf Gott richtet und dieſe Richtung durch Ideen und Handlungen auszudrücken ſtrebt.

Digitized by Google

Beide Richtungen des menschlichen Willens, die organische und die symbolische, verbinden und vollenden sich in den objectiven Formen der Familie, des Staats, der Nationalität und der Kirche, welche Letztere uns das wahre Wesen Gottes unter den Symbolen der Kunst offenbart.

Die Tugend ist das Resultat zweier Factoren, von denen der eine ideal, der andere real ist; es sind dies die Liebe und die Kraft, oder, mit andern Worten, das Vermögen, das Schöne und Gute zu fühlen und zu erkennen, und das Vermögen, dieser Erkenntniß gemäß zu handeln, die Ideen des Schönen und Guten zu verwirklichen.

Die Pflicht ist entweder eine allgemeine oder eine besondere. Die allgemeine Pflicht umfaßt die Berufs- und Rechtspflichten, die besondere dagegen die Gewissens- oder Liebespflichten.

Als das höchste Gut der sittlichen Vollkommenheit des Menschen stellt Schleiermacher auf: die Versöhnung der allgemeinen Interessen der Gesellschaft mit den Interessen des Einzelnen, der Selbstliebe mit der Selbstverleugnung oder Tugend.

Schleiermachers Bestrebungen waren hauptsächlich gegen die abstracte und pedantische Moral und Sitte gerichtet, welche, nach seiner Ansicht, die höhere Sittlichkeit der freien, schönen Natürlichkeit unterdrückt. Aus dieser Opposition ging auch jene berühmte Vorrede zu der „Lucinde" Schlegels hervor, worin er gegen die gewöhnlichen, verkünstelten Begriffe der Verschämtheit oder der Scheu vor dem Natürlichen eifert. In seinen spätern Jahren neigte er sich mehr einer andern, strengern Richtung zu, welche ihn zuletzt fast zum Pietismus führte.

Zum Schluß müssen wir noch von einigen andern Philosophen sprechen, deren Ansichten mehr oder weniger mit den Schellingschen übereinkommen, wenn schon sie nicht eigentlich zu seiner Schule gerechnet werden können. Es sind dies: Baader, Wagner und Krause.

Digitized by Google

Franz Baader hat seine philosophische Bildung unabhängig von den modernen Systemen, ja sogar im offnen Widerspruch mit der Mehrzahl derselben vollbracht; er ist der Wiedererwecker der mittelalterlichen Theosophie und namentlich der tiefsinnigen Lehren Jac. Böhmes in Deutschland gewesen, wie es zu derselben Zeit in Frankreich St. Martin war, mit welchem Letzteren auch Baader aufs Innigste sympathisirt.

Folgendes sind die Hauptideen der Baaderschen Philosophie:

Das Prinzip des Lebens ist ein Prinzip der Thätigkeit und der Gestaltung. Das Leben strebt nach einer Form des Daseins, die Seele nach einem Körper. Der Bethätigung des Lebens und der Gestaltung einer bestimmten Daseinsform geht voraus ein Zustand des Schwebens und Wogens zwischen zwei entgegengesetzten Kräften, der Ausdehnung und der Zusammenziehung. In diesem Zustande giebt es noch nichts Bestehendes, noch keine feste Gestalt und kein sicheres Centrum. Ein ähnlicher Zustand findet auf dem Gebiete des Sittlichen statt; es ist dies der Zustand der Versuchung, der Geburt des Bösen. Jener ursprüngliche Zustand der Natur dauerte bis zur Geburt des Lichts, welches den unbestimmten Formen derselben feste Gestalt und Leben verlieh. Das Licht ist zugleich schöpferisches Prinzip und Prinzip des Erkennens. Gott, der das Licht ist, kennt alle Dinge, indem er sie schafft, und schafft alle Dinge, indem er sie erkennt, durch die bloße Idee. Der Mensch war anfangs ebenfalls in dem Centrum aller Dinge, in Gott; allein er ist aus dem Centrum herausgetreten und kann nur durch eine vollständige Wiedergeburt aufs Neue zur Einheit mit Gott gelangen. Der Mensch erkennt Nichts, außer durch Gott, welcher den Menschen und durch den Menschen die ganze Welt erkennt. Der Mensch muß daher auf seinen Eigenwillen und seine eigene Erkenntniß verzichten, um sich von Gott erleuchten und begeistern zu lassen; denn, was er vollbringt,

Digitized by Google

vollbringt er nur durch die Gnade Gottes. Die Natur theilt das Geſchick des Menſchen; mit ſeinem Abfall von Gott iſt auch ſie verkümmert und der Verderbniß anheimgefallen; mit ſeiner Wiederaufnahme in Gott wird auch ſie wieder aufleben.

Dieſe Ideen Baaders haben große Aehnlichkeit mit denen, welchen ſich Schelling in der ſpätern Periode ſeiner philoſophiſchen Entwicklung zuneigte, und es iſt wohl anzunehmen, daß auf eben dieſe Veränderung ſeiner Anſichten die Philoſophie Baaders nicht ohne Einfluß geweſen ſei.

Wagner ſchloß ſich Schelling an in Bezug auf die Naturphiloſophie, allein er trennte ſich von ihm in dem idealen Theile der Philoſophie, indem er die Idee des Abſoluten oder der oberſten Realität nicht auf die philoſophiſche Speculation, ſondern auf den religiöſen Glauben gründete. Wagner hatte die Idee, die mathematiſchmyſtiſchen Formeln des Raymund Lullus in die Philoſophie wieder einzuführen; doch blieb dieſer Verſuch ohne nachhaltigen Erfolg.

Krauſe wollte ein durchaus organiſches Syſtem im großartigſten Maßſtabe und auf ganz neuen Grundlagen errich ten,allein, trotz der zahlreichen und umfänglichen Schriften, in denen er die Prinzipien dieſes Syſtems zu entwickeln verſuchte, hatten ſich dieſelben dennoch keiner bedeutenden Verbreitung, ja nicht einmal eines allgemeinen Verſtändniſſes zu erfreuen. Was ihn von Schelling ſcheidet, ſind ſeine religiöſen Anſichten, welche dem Pantheismus widerſtreben und ſich vielmehr einem rationaliſtiſchen Theismus nähern.

Die drei eben erwähnten Philoſophen, welche zwar theilweiſe mit den Anſichten Schellings übereinſtimmen, theilweiſe jedoch gegen dieſelben in Widerſpruch treten, bilden gewiſſermaßen den Uebergang zu den Gegnern dieſes Philoſophen.

An ſolchen fehlte es nicht. Die Philoſophen vom geſunden Menſchenverſtand, zum größten Theil aus der Schule

Digitized by Google

Jacobis hervorgegangen, Köppen, Weiller, Salat u. A., bekämpften, unter der Anführung ihres Meiſters ſelbſt, die idealiſtiſchen und pantheiſtiſchen Lehren Schellings. Sie warfen ihm hauptſächlich vor, daß er Gott mit der Welt vermiſche und ſomit deſſen Perſönlichkeit vernichte; daß er den Gegenſatz von Gut und Böſe aufhebe und dadurch alle Grundlagen der Sittlichkeit zerſtöre; ſie bezeichneten das Syſtem Schellings mit den Ausdrücken: Pantheismus, Fatalismus; Spinozismus. Den Hauptangriff Jacobis, nebſt Schellings Vertheidigung gegen denſelben, haben wir ſchon oben kennen gelernt.

Eine zweite Klaſſe der Gegner Schellings beſtand aus Anhängern des Kriticismus, dahin gehören: Krug, Fries, Grohmann u. A. Dieſe Philoſophen bekämpften namentlich das dogmatiſche Prinzip, welches in der conſtructiven Methode Schellings lag, indem ſie ſich auf den von Kant aufgeſtellten Grundſatz beriefen, daß das Abſolute niemals Gegenſtand einer ſpeculativen Erkenntniß werden könne.

Selbſt unter den Schülern Schellings gab es einige, welche die Möglichkeit einer ſpeculativen Erkenntniß des Abſoluten leugneten und daſſelbe lediglich als Gegenſtand einer unmittelbaren Offenbarung betrachtet wiſſen wollten. Als einen ſolchen haben wir unter andern Eſchenmayer kennen gelernt.

Endlich verſuchten auch einige Philoſophen zweiten Ranges, auf einem mehr oder weniger ſelbſtſtändigem Wege neue Syſteme zu begründen, die jedoch ſämmtlich nur von kurzer Dauer und geringer Ausbreitung waren. So z. B. ſtellte Bardili eine neue Theorie der Logik auf, welche zugleich die Metaphyſik erſetzen ſollte. Seine Grundidee war: das einfache Denken, als eine identiſche Wiederholung deſſelben Actes, A. A. A., ſei das formale Prinzip der Dinge, welches die, uns unmittelbar gegebene Materie in beſtimmte Formen faſſe, und dadurch die ganze Welt der Erſcheinungen hervorbringe.

Aehnliche Versuche machten Rückert, Thorild, Berg und A.

Trotz aller dieser Gegenbestrebungen, verbreitete sich die Philosophie Schellings mit einer außerordentlichen Schnelligkeit über Deutschland, ja selbst über mehrere der angrenzenden Länder, und erfreute sich überall, wohin sie drang, eines glänzenden Erfolgs. Die Naturphilosophie verdrängte durch ihre vielverheißenden Ideen von Entwicklung, von organischem Leben, Polarität u. s. w. die abstracten Begriffe der Kantschen Schule und erweckte erhöhte Begeisterung für das Studium der Naturwissenschaften, indem sie die Einbildungskraft und das religiöse Gefühl dabei betheiligte. Allerdings blieben die reellen Erfolge dieser Philosophie auf den verschiedenen Gebieten der Naturforschung, deren sie sich bemächtigte, weit hinter ihren Verheißungen zurück. Einzelne geniale Gedanken und glückliche Blicke, mit denen die Anhänger derselben die empirischen Wissenschaften bereicherten, wurden mehr als aufgewogen durch die großen Nachtheile, die daraus hervorgingen, daß die Naturphilosophie der Einbildungskraft, der Hypothesensucht und dem geistreichen Spiel mit Bildern und Begriffen ein verderbliches Uebergewicht über den nüchternen Ernst der empirischen Forschung einräumte. Auch widersetzte sich die Mehrzahl der Physiker und Naturforscher standhaft dem Eindringen der constructiven Methode in die Naturwissenschaften und hielt beharrlich fest an dem analytischen oder inductiven Verfahren.

Erfolgreicher war die Einwirkung der Schellingschen Ideen auf die Religion, die Geschichte und die Poesie.

Wir haben schon oben von Schleiermacher gesprochen, dessen epochemachendes Wirken in der Theologie zum großen Theil eine Frucht der von Schelling ausgegangenen Bewegung war. Im Allgemeinen ward der Einfluß der Identitätsphilosophie auf die Theologie hauptsächlich nach zwei

Digitized by Google

Seiten hin bemerkbar. Zuerſt in der ſogenannten ſpeculativen Theologie, welche die geoffenbarten Wahrheiten des Chriſtenthums auf ſpeculativem Wege zu begründen und zu erklären verſuchte, ohne ſie jedoch, wie dies der Kantſche Rationalismus that, ihrer tieferen religiöſen Bedeutung zu entkleiden und zu bloßen abſtracten Moralgeboten zu machen. Auf der andern Seite aber zog die mythiſche Richtung der Theologie aus vielen der Schellingſchen Anſichten reiche Nahrung, namentlich aus der geſchichtlichen Conſtruction des Chriſtenthums, die er in ſeiner Schrift über das akademiſche Studium gegeben.

Für die Geſchichte hätte die von Schelling aufgeſtellte Idee einer unendlichen Entwicklung bedeutend werden können; allein der beſchränkte Sinn, in welchem Schelling dieſe Idee anwendete, war der Freiheit und Unbefangenheit der hiſtoriſchen Forſchung nicht eben günſtig. Als eine Ausführung der Schellingſchen Anſichten kann die „Philoſophie der Geſchichte" von Friedrich Schlegel betrachtet werden, welche von der Idee ausgeht, daß die Menſchheit durch ihren Abfall von Gott aus dem urſprünglichen Zuſtande der Unſchuld und Seligkeit herausgetreten und daß die Wiederherſtellung dieſes Zuſtandes und die Rückkehr der Menſchheit zu Gott der große Endzweck der Geſchichte ſei.

Was die Berührungen der Naturphiloſophie mit der Poeſie betrifft, ſo iſt ſchon früher von dem Verhältniß Schellings zu der romantiſchen Schule die Rede geweſen. Was dem Schöpfer der Naturphiloſophie und den Romantikern gemein war und was ſie beide von der idealiſtiſchen Richtung ſchied, die in der Philoſophie durch den Kriticismus, in der Poeſie durch Schiller repräſentirt wurde, war das Streben nach einem poſitiven, vollen, allſeitig befriedi-

genden Lebensgehalte. Während der Kriticismus und die Schillersche Poesie der Erhabenheit den Menschen an sein Ich, an seinen selbstgenugsamen sittlichen Willen verwiesen, wollte Schelling und ebenso die romantische Schule ihm einen Stoff oder Gegenstand seiner poetischen Anschauung und Selbstbefriedigung verschaffen, eine Welt schöner Gestalten, sichtbarer Offenbarungen des Göttlichen vor ihn hinzaubern, und seine Phantasie, sein Gemüth, alle Kräfte seiner Seele in die berauschende Fülle dieses göttlichen Lebens tauchen. Das Element, in dem sich Beide vorzugsweise bewegten, war das Wunderbare, Geheimnißvolle, Mystische in der Natur wie in der Geschichte. Wie Schelling dem Geiste das hinter der äußern Oberfläche der Natur in der Tiefe verborgene, geheimnißvolle Spiel der Kräfte in wissenschaftlichen Formen zu offenbaren strebte, so wußte die romantische Schule demselben Drange in Wundermährchen und Sagen und in allerlei buntfarbigem, phantastischem Zauberspiel Befriedigung zu verschaffen, und ebenso suchten Beide in der Welt des Geistigen, in der Geschichte, mit Vorliebe diejenigen Zustände auf, in denen sich eine reichere Fülle oder größere Abgeschlossenheit des Lebens zu offenbaren schien, z. B. die Zeiten des klassischen Alterthums und des Mittelalters. Mit Goethe hatte Schelling ebenfalls manche Berührungspunkte; namentlich zog er für seine naturphilosophischen Betrachtungen reiche Nahrung aus Goethes tiefgenialer Auffassung der Natur. Auch scheinen einzelne Züge in Goethes Dichtungen eine Hinneigung desselben zu der, auch der Naturphilosophie eignen Ansicht von einem mystischen Zusammenhange des Menschen mit der Natur zu verrathen, so z. B. das Motiv der Wahlverwandtschaften. Allein sein poetischer Genius war zu klar, zu umfassend, als daß ihn diese beschränkte Auffassung des Menschen hätte befriedigen oder gefangen nehmen können.

Allein, abgesehen von solchen einzelnen Beziehungen oder Gegensätzen in Hinsicht auf Stoff und Behandlung, ist hier schlüßlich noch eines tiefern Zusammenhanges zwischen der Naturphilosophie und der damaligen Zeitpoesie, wie sie namentlich einerseits durch Goethe, andrerseits durch die romantische Schule repräsentirt ward, zu gedenken. Wir meinen die Stellung, welche beide Richtungen zum Leben, zu den politischen und socialen Interessen, insbesondre zum Leben ihrer Nation einnehmen. Andeutungen hierüber haben wir schon oben, sowohl im Eingange dieses Kapitels, als auch bei der Kritik des Systems selbst und namentlich der politischen Lehren Schellings gegeben; wir fügen daher hier nur Weniges hinzu.

Die Erstarrung, in welcher das deutsche Nationalleben gefesselt lag, die Dürftigkeit und Trostlosigkeit aller politischen und socialen Verhältnisse hatte den deutschen Geist nach innen gedrängt, ihn gezwungen, in sich selbst einen Abschluß und eine Befriedigung für seinen Drang nach Thätigkeit, nach Entwicklung, nach Einheit seiner Bestrebungen zu finden. Von dieser Idealwelt aus suchte er nun wieder einen Rückweg in die Wirklichkeit, eine Wirkung aufs Leben und auf die Gesellschaft zu gewinnen. Deshalb zog er alle Stoffe und alle Interessen in seinen Bereich, die ihm nur zugänglich waren; die Natur, die Geschichte, die Kunst, die Religion, die Gelehrsamkeit — Alles wurde ausgebeutet, um dem inneren Drange nach einer allseitigen, universellen Lebensanschauung Befriedigung zu verschaffen. Diese Idee einer alle Mannigfaltigkeit in einem Punkte erfassenden und von einem Punkte aus beherrschenden, also einer wahrhaft absoluten Lebens- und Weltanschauung war das Band, welches die verschiedenen Richtungen der Wissenschaft und der Kunst in Eins verschmolz, welche die Schranken durchbrach, die einzelne dieser Richtun-

Digitized by Google

gen um ſich gezogen hatten, welche alſo zugleich auflöſend und vereinend, kritiſch und organiſch nach allen Seiten hin und auf allen Gebieten des geiſtigen Lebens wirkte.

Von zwei Seiten her ward namentlich eine ſolche Einheit und Harmonie der Lebensanſchauung und Lebensgeſtaltung angeſtrebt, von der Poeſie und der Philoſophie. In der Poeſie waren es hauptſächlich Goethe und die romantiſche Schule, welche, wenn auch mit verſchiedenen Mitteln, auf dieſen Punkt hinzielten; in der Philoſophie Schelling. Beide Richtungen aber trafen und verſchmolzen ſich in vielfachen Berührungen, wie geiſtig, ſo auch ſelbſt äußerlich, örtlich, in den Kreiſen von Jena und Weimar, denen Goethe, Schelling, die Schlegel, Tieck, Steffens und andere Vertreter oder Anhänger der beiden Richtungen eine geraume Zeit hindurch zugleich angehörten.

Wir können dieſe Bewegung der Geiſter, welche von den litterariſchen Kreiſen von Weimar und Jena ausging oder doch in ihnen ihren Mittelpunkt fand, nicht beſſer ſchildern, als mit den Worten eines der Männer ſelbſt, die daran am Lebhafteſten und Unmittelbarſten Theil genommen. Steffens ſagt in ſeiner Schrift: „Was ich erlebte:“ im 4. Band, S. 314. hierüber Folgendes:

„Wirft man einen Blick auf den großen Umfang und innern Reichthum der Beſtrebungen der damaligen Zeit, ſo wird man geſtehen müſſen, daß kaum irgend ein Jahrhundert großartiger anfing, als das neunzehnte. Was früher bedeutend in einer ruhigen Entwicklung zu ſein ſchien, konnte doch dem Einfluſſe des allgemeinen Umſchwunges nicht entgehen. Geiſter, die in allen Wiſſenſchaften, ihren Gegenſtänden gegenüber, eine freiere Richtung annahmen, traten in ein Bündniß; ja, was ſie geiſtig bildeten, ſchien aus einer Verabredung einander völlig unbekannter und fremder Perſönlichkeiten

Digitized by Google

entſtanden, eine den Verbundenen ſelber verborgene Uebereinkunft vorauszuſetzen und auf ein gemeinſchaftliches großes Ziel hinzuarbeiten.

Der Geiſt, durch Schelling zuerſt erwacht, ergriff ſelbſt Diejenigen, die ihn abweiſen zu müſſen vermeinten, und in allen Wiſſenſchaften fing eine andere Sprache an, einen neuen Sinn zu bezeichnen, der, wenn auch verborgen, in der ſcheinbar auseinanderliegenden Vereinzelung der Gegenſtände, die, getrennt, ſich fremdartig ſchienen, dennoch auf eine zukünftige großartige Vereinigung hindeutete. So unendlich reich war dieſe Zeit, daß in ihr eine allſeitig bewegte Gegenwart alle bedeutende Momente der Vergangenheit umfaßte, indem ſie zugleich mit der großartigſten Zukunft geſchwängert war. Hoffnungsvoller war keine je in der Geſchichte.“

Noch anſchaulicher ſchildert Steffens an einer andern Stelle deſſelben Werks (B. 3, S. 264) den Charakter dieſer Bewegung, namentlich in ihren Wirkungen auf die Einzelnen, die in ihren Zauberkreis hineingezogen wurden. Er ſagt von ſich ſelbſt:

„In meiner Seele wogte und brauſte ein Meer der mannigfaltigſten Gefühle, die aus dem unendlichen Abgrunde der geordneten Natur, wie von der, nach einer beſtehenden Form ringenden Geſchichte auftauchten, nach Geſtalt ſuchten, jedoch vergebens, weil dieſe zerrann und eine neue ſuchte, die ebenſowenig einen Beſtand hatte. Nur dieſe bleibende Geſtaltung, die ich um jeden Preis finden mußte, ſchwebte mir als das innerſte Bedürfniß des kämpfenden Geiſtes vor. Feſte, unwandelbare Sicherheit, innere, geiſtige Uebereinſtimmung, nicht mit Andern, ſondern mit mir ſelbſt, ein unerſchütterlicher Mittelpunkt, aus welchem ſo Leidenſchaften wie Gedanken und Gefühle, Denken, Wollen und Daſein hervorgehend die Beſinnung behielten und zu welchem ſie immer wieder den

Digitized by Google

einmal erkannten Rückweg finden würden, war jetzt das Ziel, wohin der bewegte Geist mit allen Kräften strebte.“

So war denn also wirklich, wie dies Schelling selbst in seinen Schriften mehrfach als seinen Endzweck ausgesprochen hatte, die Philosophie in Poesie übergegangen, zu einer poetischen That geworden. Diese Richtung lag allerdings weit ab von derjenigen, nach welcher hin Kant und Fichte die philosophische Entwicklung geleitet.

Diese Beiden waren, gerade durch den abstracten und idealistischen Charakter ihres Grundprinzips, zu einem engern Anschließen an die praktischen Tendenzen der Zeit, an die eben damals auftauchenden Bestrebungen für politische Freiheit, für Entwicklung der socialen und Kulturinteressen veranlaßt worden; sie waren gleichsam mit einem Sprunge aus dem reinen Aether ihrer Gedanken- und Ideenwelt in das praktische, sociale und nationale Leben, welches sie umgab, hineingetreten, ohne sich bei den dazwischenliegenden Stadien aufzuhalten. Schelling dagegen und die ihm Gleichgesinnten suchten sich in dieser Mitte anzubauen, zwischen den allzudünnen Luftschichten der reinen Abstraction, des völlig Uebersinnlichen, und dem, für sie allzustoffigen Treiben des praktischen Verkehrs der Menschen. Hier, in den heitern Regionen der Kunst, der Naturanschauung, der Bewunderung vergangener Zeiten, über dem verworrenen Treiben der Welt schwebend und nur ein verklärtes Luftgebild derselben, eine fata morgana, in den Wolken schauend, welche das reine Licht der „Idee“ bestrahlte, führten sie ein lust- und begeisterungsvolles, seligbefriedigtes Leben, unbekümmert um die kleinlichen Sorgen der Irdischen, gleich den Epikuräischen Göttern. Goethe, mit seiner Jupiterhoheit, ist der wahre Typus dieser heitern, aber kalten, klassischen Ruhe und Selbstgenügsamkeit. Die übrigen, minder begabten Naturen — hielten

Digitized by Google

ſich nur eine Zeit lang in dieſer künſtlichen Höhe ſchwebend und ſanken dann entweder herab in die ſchwereren Luftſchichten einer dumpfen Gefühlsſchwärmerei, oder wurden abermals emporgeſchnellt in den Alles verzehrenden Aether tranſcendenter Speculationen und entſchwanden den Augen der Menſchen, — eine glänzende, aber ſchnell und ſpurlos zerfloſſene Phantasmagorie.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Hegel.

Grundidee der Hegelschen Philosophie. Phänomenologie des Geistes. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Rechtsphilosophie. Philosophie der Geschichte. Aesthetik. Philosophie der Religion. Geschichte der Philosophie. Gegner und Anhänger Hegels.

Grundidee der Hegelschen Philosophie.

Die deutsche Philosophie hatte, nach ihrer Wiedergeburt durch Kant, mit verdoppelten Kräften gestrebt, ihre hohe Aufgabe zu erfüllen; allein nirgends war ihr Streben von Erfolg gewesen. Sie hatte sich unter den verschiedensten Formen entwickelt, ohne doch eine einzige Form zu finden, die alle Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu befriedigen und allen Forderungen der Wissenschaft und des Lebens zu entsprechen im Stande gewesen wäre. Die beiden vornehmsten Systeme dieser Periode, die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem, hatten ihren Zweck verfehlt, indem sie sich in das Haltlose subjectiver Abstractionen und mystischer Gefühle verloren. Poetische Willkühr und religiöse Schwärmerei waren an die Stelle der wissenschaftlichen Methode getreten; nirgends gab es eine feste Regel des Denkens mehr; die ganze Philosophie schien sich in ein Spiel der Phantasie aufzulösen.

Das ſociale Leben hatte ſich ebenfalls in den letzten Jahrzehnten in den verſchiedenſten Richtungen bewegt. Die ſchroffſten Gegenſätze waren zum Vorſchein gekommen und Täuſchungen aller Art hatten ihre gefährliche Herrſchaft über die Geſellſchaft ausgeübt.

Auf dem Gebiet der Religion kämpften der Myſticismus, die Orthodoxie und der Rationalismus um die Oberherrſchaft und höhlten den wahren Inhalt der Religion immer mehr aus.

In der Politik hatten ſich die früheren Ideen und Perſönlichkeiten überlebt; die Illuſionen der franzöſiſchen Revolution und der Napoleoniſchen Herrſchaft waren verblichen. Selbſt die Aufregung der glorreichen Zeit des Freiheitskrieges verſchwand mehr und mehr; man ſehnte ſich nach Ruhe und Ordnung, und ſo ging das Reſtaurationswerk, an welchem die Kabinette eifrig arbeiteten, mit ſtarken Schritten vorwärts.

Die Moral hatte ſeit Kant einen freieren Aufſchwung genommen; ſie hatte das Joch der kirchlichen Dogmen und der pedantiſchen Anſichten der Theologie von ſich geworfen, hatte ſich mit den politiſchen und den allgemeinen Kulturintereſſen befreundet und war dadurch zu einer ſocialen Wiſſenſchaft geworden. Allein freilich hatte ſich auch dieſe freiere Sittlichkeit in manche gefährliche Irrthümer verſtrickt, indem ſie vorſchnell mit den beſtehenden Formen der Sitte und des Geſetzes brach und eine neue Ordnung der Dinge auf der ſchwankenden Grundlage poetiſcher Geſchmackswillkühr und unbedachten Gefühlsdranges zu errichten verſuchte.

Die geſammten Kulturverhältniſſe der modernen Geſellſchaft hatten eine allgemeine und gewaltige Erſchütterung erfahren; zahlreiche Reformverſuche waren gemacht worden und hatten zum größten Theil in Täuſchungen geendet; wiſſen-

Digitized by Google

ſchaftliche Syſteme waren entſtanden und wieder in ihr Nichts zurückgefallen, und ſo, in mannigfachen Richtungen umhergeworfen, verlangte der Zeitgeiſt nach neuen Stützpunkten; die Menſchheit wollte über die Reſultate und den Zweck der Anſtrengungen und Aufopferungen, denen ſie ſich unterzogen, über die Wahrheit oder Richtigkeit der Hoffnungen, denen ſie ſich hingegeben, über ihre Vergangenheit und ihre Zukunft belehrt ſein. Sie war der Aufregungen, der Gefühlsſchwärmereien, der poetiſchen Illuſionen müde; ſie wollte ſich ſelbſt erkennen und verſtehen lernen. Es galt alſo jetzt, die verſchiedenen Formen, in denen der menſchliche Geiſt ſich entwickelt hatte, aufzuſuchen, die Bahn zu bezeichnen, die er durchlaufen hatte, ſo wie jene, welche er noch durchlaufen ſollte, und auf dieſe Weiſe ein vollkommenes Verſtändniß aller vorhandenen Thatſachen, Erſcheinungen, Anſichten und Begriffe herbeizuführen.

Dies war der großartige Geſichtspunkt, unter welchem Hegel den Zweck der Philoſophie auffaßte. Die wahre oder abſolute Philoſophie, ſagt Hegel, muß in ſich nicht allein die Prinzipien aller vorhergegangenen philoſophiſchen Syſteme enthalten, ſondern auch die ſämmlichen Begriffe der Moral, der Religion, der Politik, überhaupt alle Ideen, welche jemals zur Entwicklung der Kulturfortſchritte der Menſchheit beigetragen haben. Sie darf aber auch dieſe Ideen nicht blos eklektiſch aufzählen oder mechaniſch neben einanderſtellen, ſondern ſie muß dieſelben entwickeln und, durch Unterordnung unter ein höchſtes Prinzip, in eine organiſche Verbindung bringen. Dieſes höchſte Prinzip der Philoſophie iſt alſo nicht eine abgeſchloſſene, fertige Idee, die Idee eines beſondern Weſens oder einer beſondern Wahrheit, ſondern es iſt der belebende Gedanke, welcher alle einzelne und in ihrer Vereinzelung ſich gegenſeitig ausſchließende oder abſtoßende Ideen

Digitized by Google

unter ſich verbindet und ausgleicht, indem er jeder derſelben ihre beſtimmte Stelle in dem Syſteme anweiſt, als einer endlichen Form oder einem relativen Moment der unendlichen Bewegung und Entwicklung des allgemeinen Geiſtes. Die Wahrheit iſt nicht in einer einzigen Idee oder in einem einzigen Syſteme ausſchließlich enthalten; ſie iſt überall; jede Idee, wie einſeitig ſie auch ſei, jedes Syſtem, wie viele Lücken es auch enthalte, befaßt einen Theil, eine Seite der Wahrheit in ſich; jede Erſcheinung, jede That der Geſchichte und jedes Naturproduct enthüllt uns ein Offenbarungsmoment des Geiſtes oder der Vernunft. Sache des Philoſophen iſt es, aus dieſen vereinzelten Momenten das wahre Weſen jener ewigen Vernunft, aus jenen Irrthümern die volle Wahrheit herauszufinden und ſie in ihrer Totalität, in ihrer organiſchen Gliederung und ihrem vollendeten Abſchluß darzuſtellen. Darin beſteht die wahre Methode der Philoſophie, welche Hegel die ſpeculative oder dialektiſche Methode nennt. Das Weſen der dialektiſchen Methode iſt alſo dieſes, daß ſie einen jeden Begriff durch Entwicklung aus ihm ſelbſt heraus, gewiſſermaßen durch einen Proceß der Selbſtentwicklung weiterbildet, vervollſtändigt und berichtigt; daß ſie eine Menge neuer Begriffe, die in jenem verſteckt lagen, aus ihm hervorgehen läßt, daß ſie auf dieſe Weiſe unſren Geiſt über jeden beſchränkten Standpunkt der Betrachtung hinausführt und ihn in einem unendlichen Fortſchritte des Denkens, von Stufe zu Stufe, bis zu dem höchſten, allumfaſſenden Standpunkte, zum vollſtändigen Abſchluß in und mit ſich ſelbſt erhebt. Bei dieſem dialektiſchen Denken haben wir alſo nicht gleich von vornherein ein beſtimmtes Ziel im Auge, das wir erreichen, eine beſtimmte Summe von Wahrheiten, die wir beweiſen oder erklären wollen, ſondern die dialektiſche Bewegung reißt uns gleichſam unwillkührlich mit ſich fort und führt uns ganz

Digitized by Google

von selbst, ohne unser Zuthun, immer weiter und weiter vorwärts. Der Philosoph ist gewissermaßen nur das willenlose Instrument einer höhern Macht, der Vernunft oder des Denkprinzipes in ihm, welches sich zunächst als Zweifel an dem Gegebenen, als kritischer Drang nach einem vollkommneren Wissen, als unendliches Streben ankündigt; und der Philosoph erfüllt seinen Beruf dann am Vollkommensten, wenn er sich diesem innern Drange, dieser dialektischen Selbstbewegung und Selbstentwicklung seines Geistes ganz rückhaltlos, ohne alle Beimischung subjectiver Willkühr, beschränkter Gefühls- oder Reflexionsstandpunkte, hingiebt.

In dieser Idee des dialektischen Processes oder der dialektischen Methode, welche auch wohl die absolute oder objective genannt wird, ist also die Grundanschauung der Hegelschen Philosophie ausgesprochen. Das System selbst, welches er auf dieser Grundlage errichtet hat, stellt sich uns unter einer dreifachen Gestalt dar. Zuerst nämlich sucht Hegel jene Grundidee seines Systems festzustellen und zu entwickeln, indem er durch eine Reihe vorbereitender Betrachtungen uns auf den Standpunkt erhebt, von welchem seine Philosophie ausgeht. Dies ist der Gegenstand seiner Phänomenologie des Geistes. Hierauf erfolgt die Darstellung des Systems selbst in seiner Logik und seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, und zuletzt werden die einzelnen Theile des Systems und namentlich die praktischen Wissenschaften in besonderen Werken ausführlicher behandelt.

Digitized by Google

Phänomenologie des Geistes.

Philosophie, sagt Hegel, ist absolutes Wissen, d. h. Wissen an und für sich, ein Wissen ohne alle Voraussetzung, ein Wissen, welches nicht von positiven, geschichtlichen Wahrheiten ausgeht, sondern lediglich aus der Vernunft selbst erzeugt wird. Die Vernunft muß, mit Beseitigung aller Vorstellungen, Vorurtheile und Ueberlieferungen, welche ihr anhängen, in sich selbst einkehren und sich selbst erkennen; sie muß in sich selbst den Punkt finden, von wo alles Wissen ausgeht und wohin es zurückkehrt. Sobald die Vernunft diesen festen Punkt gefunden hat, so vermag sie aus ihm, ohne alle fremde Zuthat, lediglich durch ihren inneren Entwicklungstrieb, alle Begriffe, alles Sein, die Natur, den Menschen, das ganze All hervorgehen zu lassen. Allein in ihrem gewöhnlichen Zustande befindet sich die Vernunft nicht auf diesem Standpunkte, sondern ist mehr oder weniger davon entfernt, eine Folge des Einflusses, welchen die Sinnlichkeit auf sie übt. Der empirische oder phänomenale Geist ist sehr verschieden von dem reinen oder absoluten Geiste. Der eine heftet sich an die äußere Welt der Erscheinung und sucht die Gewißheit in den sinnlichen Vorstellungen; der andere kennt Nichts außer sich selbst, oder vielmehr, er erkennt Alles, indem er sich erkennt. Allein andrerseits muß doch zwischen dem empirischen und dem absoluten Geiste eine innere Beziehung bestehen, sonst wäre es für die Philosophie unmöglich, von dem

Digitized by Google

empiriſchen Standpunkte aus durch einen ſtetigen Uebergang auf den Standpunkt des abſoluten Wiſſens zu gelangen; ſie müßte ſich ſchlechthin auf dieſen verſetzen; ſie müßte alſo als Dogmatismus auftreten. Allein in der That iſt der empiriſche Geiſt nur eine endliche Form des abſoluten Geiſtes, und die Aufgabe der Philoſophie beſteht eben darin, daß ſie, durch eine dialektiſche Entwicklung der Thatſachen oder Erſcheinungsformen des empiriſchen Geiſtes, dieſen ſelbſt zum abſoluten Geiſte erweitert und vertieft. Wir dürfen nur unſern Geiſt in dem Zuſtande, in dem er ſich eben befindet, alſo in der ſinnlichen Vorſtellung, in ſeiner Stellung zur Außenwelt, beobachten, und wir werden ſehen, wie er, vermöge eines inneren Triebes, die Grenzen dieſer ſeiner Erkenntniß erweitert; wie er einen freieren Standpunkt der Anſchauung zu gewinnen ſucht; wie er ſich immer tiefer in ſeinen Gegenſtand verſenkt, dabei aber doch auch immer mehr deſſelben Herr und ſeiner ſelbſt bewußt wird. So werden wir der Selbſtentwicklung unſers Geiſtes Schritt vor Schritt folgen können und endlich auf dem Standpunkte des abſoluten Denkens anlangen, wo die Phänomenologie aufhört und die wahre Wiſſenſchaft, das eigentliche Syſtem beginnt.

Die erſte Erſcheinungsform des Geiſtes iſt die Empfindung oder das unmittelbare Bewußtſein von dem Daſein und der Realität eines beſtimmten Gegenſtandes. Wir drücken dieſe Empfindung aus durch die Bezeichnung: dieſer, jetzt, hier, u. ſ. w., d. h. wir erfaſſen den Gegenſtand als einen ſeiner Individualität, ſeinen örtlichen und zeitlichen Verhältniſſen nach durchaus beſtimmten.

Allein, iſt denn der Gegenſtand wirklich durch die Empfindung beſtimmt? wird er dadurch als ein beſtimmter erkannt, daß wir ihm die Prädicate: dieſer, jetzt, hier, beilegen? Keineswegs; denn dieſe Prädicate ſelbſt ſind etwas ganz All-

Digitized by Google

gemeines. Jeder Gegenstand kann für mich ein Dieſes werden, jeden Ort kann ich mit: hier, jeden Zeitabſchnitt mit: jetzt bezeichnen. Indem alſo unſer Bewußtſein durch jene Empfindungen einen Gegenſtand als einen ganz beſtimmten zu erkennen meint, erfaßt es blos gewiſſe allgemeine und ſubjective Eigenſchaften des Gegenſtandes. Der Standpunkt der Empfindung muß alſo als ungenügend aufgegeben werden, und die Vernunft geht zu einer andern Form des Erkennens über, nämlich zu der Reflexion.

Auf dem Standpunkt der Reflexion erſcheint uns der Gegenſtand als zuſammengeſetzt aus zwei Factoren, der Subſtanz und den Eigenſchaften. Das Verhältniß dieſer beiden Factoren ſtellt ſich uns nun aber wieder auf eine doppelte Weiſe dar. Bald nämlich ſcheint es uns, als ſei die Subſtanz etwas Allgemeines, welches in den Eigenſchaften erſt eine beſtimmte Form erlange; bald wiederum betrachten wir die Subſtanz als die Einheit und Beſtimmtheit der allgemeinen, an ſich unbeſtimmten Eigenſchaften. Unſer Bewußtſein vermag dieſen Widerſpruch nicht zu ertragen; es muß den Begriff vom Gegenſtande, den die Reflexion ihm darbot, abermals verändern, weiterentwickeln; es muß ſich die Subſtanz als zugleich allgemein und beſtimmt denken, und ſo gewinnt es den Begriff der Kraft, welche ſich ſelbſt beſtimmt.

Wir betrachten alſo jetzt den Gegenſtand als die bloße Erſcheinung oder Wirkung einer Kraft, welche ſein Inneres bildet, welche aber gleichzeitig ſich auch in alle ſeine Theile verbreitet. Die Kraft und die Erſcheinung der Kraft ſind Eins und Daſſelbe.

Allein dennoch können wir uns eine Kraft nicht anders denken, als indem wir von ihren Erſcheinungen abſtrahiren und ſie an ſich, gleichſam in ſich ruhend betrachten. Sobald wir aber dies thun, alſo uns die Kraft im Zuſtand der Ruhe

Digitized by Google

denken, so entsteht sogleich die Frage: wodurch wird die Kraft aus diesem Zustande der Ruhe herausgerissen und zum Wirken veranlaßt? Die gewöhnliche Annahme ist, daß eine Kraft durch die andere in Bewegung gesetzt und bestimmt werde. Dagegen sagen wir aber auch, eine jede Kraft entwickle und bewege sich nach inneren Gesetzen. Diese Gesetze sind etwas Bestimmtes, also von der Kraft selbst in ihrer Einfachheit Unterschiedenes. Gleichwohl, da sie insgesammt nothwendig unter einem höchsten Gesetze stehen, und dieses Gesetz nichts Anderes sein kann, als die Kraft selbst, so fallen hier abermals die beiden Seiten des Verhältnisses, die Kraft und die Gesetze oder Entwicklungsformen der Kraft, in einen Punkt zusammen. Und so giebt uns die Analyse des Begriffs: Kraft das Endresultat, daß die Kraft die wahre Identität des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und des Besonderen sei; daß eine Kraft nicht anders gedacht werden könne, denn als sich äußernd unter bestimmten Formen, aber dennoch auch in jeder dieser Aeußerungen immer dieselbe und bei sich selbst bleibend.

Versuchen wir jetzt, diese drei ersten Stufen unsres Bewußtseins und der Betrachtung der Außenwelt, die Hegel nur in streng schulmäßiger Begriffsform aufstellt, an einem Beispiele uns deutlicher zu machen. Wir sehen einen Baum. Das Erste hierbei ist die Empfindung, daß ein bestimmter Gegenstand, dieser Baum, an diesem Orte, jetzt eben vor uns stehe. Allein diese erste, unmittelbarste Beziehung auf den Gegenstand, die uns denselben in seiner ganzen Bestimmtheit heranzuziehen scheint, läßt uns gleichwohl dessen Wesen, dessen eigentliches Sein keineswegs erfassen, denn, so wie wir uns umdrehen und unsren Blick auf einen andern Baum lenken, so ist der letztere nun für uns ein Unmittelbares, ein: Dieses, ein: Hier, jener erstere aber nicht mehr. Wir versuchen daher,

Digitized by Google

das eigentliche Weſen des Baumes uns durch die Reflexion deutlich zu machen; wir faſſen den Baum auf als eine Subſtanz mit verſchiedenen Eigenſchaften. Da können wir nun ſagen, die allgemeine Subſtanz des Baumes, gleichſam die bloße Idee: Baum, ſei hier verkörpert und fixirt durch die beſtimmte Form, in welcher ſie uns, vermöge der verſchiedenen Eigenſchaften dieſes Baumes, erſcheint, d. h. durch die beſtimmte Geſtalt des Stammes, die beſtimmte Structur der Aeſte, die beſtimmte Farbe der Blätter und Blüthen u. ſ. w. Wir können aber auch, umgekehrt, die Subſtanz des Baumes als die beſtimmte Form oder Einheit betrachten, in der die allgemeinen Elemente oder Eigenſchaften ſich zu einem Ganzen verbinden und geſtalten; denn wir finden Blätter, Blüthen, Aeſte, Farben u. ſ. w., noch an vielen andern Gegenſtänden; ſie erſcheinen uns daher als das Allgemeinere, die beſtimmte Form ihrer Verbindung dagegen in dem Baume als das Individuelle, Beſondere. Ueber dieſen Gegenſatz helfen wir uns nun dadurch hinweg, daß wir den Baum mit allen ſeinen Blüthen, Blättern, Zweigen, Aeſten, ſeinem Stamm u. ſ. w. für das Produkt oder die Erſcheinung einer einzigen, ſich nach beſtimmten aber innerlichen Geſetzen äußernden oder entwickelnden Kraft anſehen. Dieſe Kraft, welche wir dann ganz allgemein organiſche Kraft, oder Naturkraft, oder auch blos Kraft, d. h. Prinzip des Schaffens, Geſtaltens, Sichſelbſtentwickelns nennen können, äußert ſich hier, in dieſem beſtimmten Baume, auf eine beſtimmte, individuelle Weiſe. Aber dieſelbe Kraft offenbart ſich auch in unendlich vielen anderen Formen, in der Geſtaltung der Elemente, der verſchiedenen Pflanzen, Mineralien, Thiere u. ſ. w.; kurz, wir erfaſſen in der Idee: Kraft ein allgemeines Verhältniß oder Geſetz der Natur und unſres eignen Bewußtſeins. Das Geſetz nämlich, wonach ein Weſen zu ſeinem Daſein nicht eines

Digitized by Google

andern Weſens, gleichſam einer Ergänzung, bedarf, ſondern alles Das, was es iſt, aus ſich ſelbſt entwickelt.

Durch dieſe Anſchauung werden wir nun mit einem Male auf eine höhere Stufe unſres Bewußtſeins, in einen völlig neuen Gedankenkreis verſetzt. In der Empfindung und Reflexion ſteht dem ſubjectiven Bewußtſein ein fremdes Object gegenüber, und Beide zuſammen erſt geben ein Ganzes, die Vorſtellung. Bald wird das Allgemeine unſrer ſubjectiven Empfindung begrenzt und individualiſirt durch die Beſtimmtheit des Objects, auf welches wir dieſelbe beziehen; bald wieder erſcheint es uns, als ob das allgemeine Weſen der Dinge durch die beſtimmten Formen, in denen es von uns aufgefaßt wird, verendlicht und beſchränkt werde. Dies fällt nunmehr weg, da wir die Dinge als die Identität der Kraft und ihrer Aeußerung kennen gelernt haben. Jedes Ding erſcheint uns nun als eine in ſich vollſtändige und abgeſchloſſene Einheit, als ein ſich ſelbſt aus ſich entwickelndes und ſich auf ſich zurückbeziehendes Weſen, mit andern Worten, als ein Ich. Dadurch fällt aber auch der Gegenſatz zwiſchen uns ſelbſt und den Gegenſtänden weg, denn wir ſelbſt ſind ebenfalls eine ſolche Kraft, die ſich aus und durch ſich entwickelt; wir bedürfen nicht fremder Gegenſtände, um daran unſer Bewußtſein zu bethätigen, ſondern unſer Bewußtſein enthält in ſich ſelbſt alle die Formen und Beſtimmungen, unter denen es ſich zu äußern vermag; unſer Bewußtſein iſt — Selbſtbewußtſein. Jedes Ding iſt ein Ich und ſo iſt es auch der Menſch.

Das Ich iſt alſo eine unendliche Kraft, die ſich rein aus ſich ſelbſt unter endlichen Formen entwickelt. Dieſes Ich findet ſich gegenüber einer endlichen Welt; es ſucht dieſe Welt zu zerſtören; es ſucht die endlichen Dinge in ſich hereinzuziehen und als Stoff für die Entwicklung ſeines eigenen unendlichen

Weſens zu benutzen. Dieſes Beſtreben des Ich iſt der Inſtinct oder Trieb, welcher die Individualität der Außendinge vernichtet, um ſie zu bloßen Elementen oder Organen ſeiner eigenen Individualität zu machen.

Allein, nicht zufrieden mit dieſer Herrſchaft über die Natur, will der Menſch auch ſeines Gleichen ſich unterwerfen; er will Herr, jene ſollen Sclaven ſein. Dieſes Verhältniß zwiſchen dem Herrn und dem Sclaven hat nun wieder zwei Seiten. Einmal nämlich wird der Herr, indem er eine unbeſchränkte Herrſchaft über den Sclaven übt, indem er die Früchte von deſſen Arbeit genießt, ohne ſelbſt zu arbeiten, ſeiner eigenen Freiheit ſich recht bewußt. Der Sclave ſeinerſeits, erhebt ſich durch den Druck, der auf ſeiner phyſiſchen Exiſtenz laſtet, zu dem Bewußtſein ſeiner höheren, moraliſchen Freiheit, welche kein Herr ihm verkümmern kann; er lernt ſeine phyſiſche Exiſtenz mit ihren Beſchwerden und ihren Genüſſen verachten und ſich gleichſam in das Innere ſeines Weſens zurückziehen; er wird Stoiker. Die ſtoiſche Tugend beſteht in der vollkommenſten Selbſtverleugnung, d. h. in dem Bewußtſein des Menſchengeiſtes von ſeiner Unendlichkeit und der Endlichkeit alles Endlichen und Materiellen.

Allein der Menſch bleibt nicht dabei ſtehen, ſich von der Körperwelt zurückzuziehen und auf alles Intereſſe daran zu verzichten, ſondern er leugnet geradezu das Daſein einer ſolchen materiellen Außenwelt; er wird Skeptiker. Erſt durch die Skepſis, durch den abſoluten Zweifel an allem Endlichen, an dem Daſein der Außendinge wie an dem ſeines eigenen Körpers, gelangt der Geiſt auf die Höhe des reinen Selbſtbewußtſeins, wo er nur ſich in ſeiner Unendlichkeit und Nichts weiter erfaßt.

Auf dieſer ſchwindelnden Höhe des Selbſtbewußtſeins iſt es aber gerade, wo der Geiſt ſich abermals von den quälend-

ſten Widerſprüchen zerriſſen, wo er ſich im höchſten Grade unglücklich fühlt. Neben das Bewußtſein ſeiner Unendlichkeit ſtellt ſich unmittelbar das Gefühl ſeiner Endlichkeit und Beſchränktheit. Ein tiefer Drang zieht ihn zu der Natur und ihren ewigen Geſetzen hin; allein die Furcht, ſeine Freiheit einzubüßen, wenn er ſich ihnen hingiebt, ſcheucht ihn in ſich ſelbſt zurück. Dennoch kommt er nicht eher aus dieſem Zuſtand der Ungewißheit, und der Verzweiflung heraus, als bis er ſeine abgeſchloſſene Stellung, außerhalb und über der Natur aufgiebt, mit ihr Frieden ſchließt, und ſich ganz in ihr Anſchauen verſenkt. Der Menſch muß einſehen lernen, daß die Natur nicht blos gemacht iſt, um ein Werkzeug ſeiner Thätigkeit, ein Gegenſtand ſeiner Triebe zu ſein, daß ſie vielmehr eben ſo ſelbſtſtändig, wie er ſelbſt, ſich nach eigenen, organiſchen Geſetzen entwickelt; er muß dieſes organiſche Leben der Natur in ſeinem geheimnißvollen Walten kennen lernen. Dies iſt die Aufgabe der reflectirenden Vernunft. Der Stoff dieſer Betrachtungen iſt unendlich reich und mannigfaltig. Die teleologiſchen Geſetze in der Natur, die pſychologiſchen und logiſchen Geſetze des Menſchengeiſtes, der Charakter, das Temperament, die phyſiognomiſchen Eigenthümlichkeiten der Individuen, alles Dies bietet der reflectirenden Beobachtung reichen Stoff.

Die reflectirende Vernunft iſt jedoch nur die eine Seite des höheren Selbſtbewußtſeins; die andere Seite iſt die That, welche die Idee der Entwickelung und der Harmonie, deren Offenbarungen die reflectirende Vernunft in der Natur wahrnimmt, in der ſittlichen Welt gleichfalls zu verwirklichen ſucht. Die Vernunft handelt dabei nach einem innern Inſtinct, unter dem unmittelbaren Einfluſſe des National- und Zeitgeiſtes, der Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten, in denen der Einzelne aufgewachſen iſt oder noch lebt.

Digitized by Google

Aber auch in dem praktiſchen Bewußtſein des Menſchen, erwacht jener Gegenſatz von neuem, der durch die ganze Entwicklungsgeſchichte ſeines Geiſtes geht. Die beiden Pole alles Seins, das Allgemeine und das Beſondere, das Unendliche und das Endliche, ziehen den Menſchen abwechſelnd an und ſtoßen ihn ab. Seinem Triebe nach individuellem Wohlſein tritt mit furchtbarem Ernſt das allgemeine Geſetz der Natur, das Schickſal entgegen, deſſen Sclave der Menſch iſt; die ſtärkſten und reinſten Entſchlüſſe ſeines ſubjectiven Willens ſcheitern kraftlos an der Macht des Beſtehenden und dem allgemeinen Geiſte der Geſellſchaft. Auf der andern Seite entdeckt ſeine Vernunft überall im Leben die Einflüſſe der individuellen Willkühr und der Sonderintereſſen; vergebens predigt ſie, zur Bekämpfung derſelben, die Lehren der Tugend, der Entſagung, der Sittenreinheit. Dieſe abſtracte Moral erweiſt ſich vielmehr als eben ſo unfruchtbar für den Fortſchritt der Geſellſchaft, als jene Ausartungen der Subjectivität. Nicht die Aufſtellung eines kahlen Ideals, ſondern die Verwirklichung deſſelben; nicht die Unterdrückung der individuellen Freiheit, ſondern die Organiſation aller Einzelkräfte und Einzelintereſſen zu einem harmoniſchen Ganzen ſoll der Endzweck der praktiſchen Vernunft, die leitende Idee der Moral, des Rechts, der Politik ſein. Die meiſten philoſophiſchen Syſteme verfehlen ihren Zweck, indem ſie die Geſellſchaft, durch abſtracte Geſetze zu beherrſchen ſuchen, ſtatt ſich auf das Beſtehende, auf die Verhältniſſe, die Einrichtung und den Gemeingeiſt der Geſellſchaft zu ſtützen. So z. B. ſchreibt uns das Sittengeſetz Liebe zu unſren Nebenmenſchen vor; allein es ſagt uns nichts über die rechte Anwendung dieſes Gebotes; es belehrt uns nicht darüber, wie wir unſre Nächſtenliebe mit dem allgemeinen Zwecke der Geſellſchaft am beſten in Einklang ſetzen können; ob das Wohlthun Pflicht des Einzelnen

Digitized by Google

oder der Gesellschaft, ob es Sache des freien Entschlusses oder der politischen Nothwendigkeit sein solle. Eben so kann, vom theoretischen Gesichtspunkt aus, ein Zweifel darüber entstehen, ob die Vernunft wirklich ein ausschließliches Recht Einzelner an bestimmten Gegenständen, d. h. mit einem Worte, ein Eigenthumsrecht, anerkenne. Manche Philosophen haben sich für ein solches Recht erklärt; andere haben behauptet, es gebe nach dem Vernunftrechte nur ein Gemeineigenthum Aller. Allein das Factum, die Geschichte, hat längst über diese Frage entschieden, und dadurch den Beweis geliefert, daß die Vernunft allein, mit ihren abstracten Theorien, uns weit weniger sicher leitet, als der allgemeine Geist der Thatsachen, der Verhältnisse, der gesellschaftlichen Sitten und Einrichtungen, mit einem Wort, der Geist der Geschichte. Der Einzelne, welcher sich diesem Geist widersetzt und unter dem Vorgeben, das allgegemeine Wohl fördern zu wollen, seine eigenen Ansichten geltend zu machen sucht, handelt gewöhnlich dabei nur im eigenen Interesse und nach egoistischen Zwecken. Die höchste Stufe des Bewußtseins, der höchste Standpunkt alles Denkens und Handelns ist also der Standpunkt des Geistes.

Der Geist offenbart sich unter zwei Formen, einer menschlichen und einer göttlichen. Es sind dies: die Familie und der Staat. Jede dieser Formen enthält in sich etwas Allgemeines und etwas Besonderes; aber auch das richtige Verhältniß, die höhere, versöhnende Einheit beider. Im Staat wird das Allgemeine repräsentirt durch die Person des Monarchen; auf ihn haben sich daher die Einzelnen und die verschiedenen Körperschaften im Staate zu stützen; ihm haben sie unbedingten Gehorsam zu leisten; ihm müssen sie ihre Einzelinteressen und selbst ihr Leben willig zum Opfer bringen. In der Familie offenbart sich das allgemeine Gesetz der Natur, durch den Gegensatz und das Verhältniß der Geschlechter, ein Verhält-

Digitized by Google

niß, welches durch die gemeinſame Sorge für die Kinder noch mehr befeſtigt und geheiligt wird. Am erhabenſten ſpricht ſich, nach Hegel, dieſes Verhältniß der verſchiedenen Elemente in der Familie aus in der Beziehung zwiſchen Bruder und Schweſter, und mit Recht hat daher Sophokles in ſeiner „Antigone" dieſem Verhältniß die tragiſche Weihe verliehen.

So ſchreitet denn alſo die Menſchheit vorwärts, getrieben durch ein ewiges Geſetz, den Weltgeiſt, deſſen mächtigem Walten der Einzelne ſich nicht zu entziehen vermag. Das Schickſal mit ſeiner unentfliehbaren Gewalt, bringt Glück und Unglück über das Haupt des Menſchen, reißt ihn vorwärts auf der Bahn, die er betreten, oder hemmt ſeine Schritte und ſtößt ihn auf Abwege. Schon die alte Tragödie hielt an der Idee feſt, daß gewiſſe Individuen, gewiſſe Familien und Nationen, zum Unglück und zum Verbrechen auserleſen wären; daß ſie die Schuld der ganzen Menſchheit büßen müßten. Eine ſolche Schickſalsidee waltet z. B. in der Geſchichte von Eteokles und Polynikes.

Bisweilen empört ſich aber auch das individuelle Bewußtſein gegen den allgemeinen Geiſt: die Geſellſchaft, anſtatt ihre geſetzliche Bahn zu verfolgen, verliert ſich in Gegenſätzen und Verirrungen. Auf der einen Seite iſt es der Aberglaube und der Myſticismus, welcher die Geiſter verdunkelt; auf der andern Seite der blinde Trieb nach Freiheit und Gleichheit, der ſie entflammt; und die ſophiſtiſchen Lehren einer trügeriſchen Philoſophie, anſtatt die Menſchen über ihre wahre Beſtimmung aufzuklären, verwirren deren Anſichten nur noch mehr, und unterſtützen die bereits entfeſſelten Leidenſchaften durch ihr Anſehen.

Aus dieſem unſeligen und unnatürlichen Zuſtand rettet ſich der Geiſt nur durch die Einkehr in ſich ſelbſt, in ſeine ewige, göttliche Subſtanz. Die Religion allein vermag ihn

Digitized by Google

aufzuklären, zu reinigen und zu kräftigen. Das religiöse Bewußtsein ist die letzte und höchste Stufe in der Entwicklung des Geistes; durch die Religion gelangt er unmittelbar an sein Ziel, zum Bewußtsein seines reinen Seins.

Der religiöse Geist entwickelt sich abermals unter drei Formen: als Naturreligion, als Kunst-, und als geoffenbarte Religion. Die letzte dieser Formen bildet sodann den unmittelbaren Uebergang aus dem erscheinenden Geist in den absoluten Geist, aus der Phänomenologie in die Wissenschaft selbst. Die unendliche Mannigfaltigkeit endlicher und vergänglicher Formen, unter denen der Geist in der Phänomenologie sich uns darstellte, ist zusammengegangen in den einfachen Punkt des reinen Begriffs. Die Entwicklung dieses Begriffs aus sich selbst, der Fortschritt des Geistes, der aus sich herausgeht, um in sich selbst zurückzukehren, wird eine zweite Reihe von Formen oder Stufen hervorbringen. Unser Bewußtsein, welches vorher getheilt war zwischen zwei entgegengesetzten Richtungen, dem Allgemeinen und dem Besondern, dem Denken und dem Sein, ist, nach mannigfachen Umwegen und Versuchen, endlich zu sich selbst gekommen und hat in sich den wahren Stützpunkt, das Prinzip alles Seins und Wissens gefunden; es hat den Irrthum und den Zweifel überwunden, und sich in den Besitz der Wahrheit gesetzt.

Der reine Geist oder Begriff wird sich ebenfalls unter drei Hauptformen entwickeln, nämlich: als einfache Idee, als Natur und als Geist; daher sind die drei Theile, in welche das System der Philosophie zerfällt: die Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes.

Digitized by Google

Die „Phänomenologie des Geiſtes" hat Aehnlichkeit mit der Kritik der reinen Vernunft bei Kant; mit den analytiſchen Unterſuchungen Fichtes über das Verhältniß des Ich und des Nicht-Ich; mit den Betrachtungen Schellings über die beiden Factoren unſres Bewußtſeins; überhaupt mit allen philoſophiſchen Verſuchen einer Begründung der Wiſſenſchaft, durch eine kritiſche Analyſe des menſchlichen Geiſtes. Auf der andern Seite unterſcheidet ſie ſich weſentlich von allen jenen früheren Verſuchen und hat einen ganz eigenthümlichen Charakter, und zwar hauptſächlich in folgenden zwei Punkten: Erſtens haben die Philoſophen vor Hegel bei dieſen einleitenden Unterſuchungen gewöhnlich nur die theoretiſche Seite des Bewußtſeins berückſichtigt ohne zu gleicher Zeit auch deſſen praktiſche Thätigkeit zu analyſiren, ohne ein Prinzip aufzuſtellen, welches gleichermaßen beide Richtungen unſres Geiſtes umfaßte. So hat Kant die Kritik der reinen Vernunft von der Kritik der praktiſchen Vernunft gänzlich getrennt; ſo beziehen ſich die Unterſuchungen Fichtes über die Realität des Ich und des Nicht-Ich, wenigſtens ihrem wichtigſten Theile nach, lediglich auf das theoretiſche Ich; ſo betrachtet auch Schelling die Ideen des Realen und des Idealen, auf welche er ſeine abſolute Philoſophie gründet, vorzugsweiſe unter dem theoretiſchen Geſichtspunkte. Hegel dagegen analyſirt in ſeiner Phänomenologie nicht blos die Formen des theoretiſchen Bewußtſeins, ſondern auch die des praktiſchen; er faßt den menſchlichen Geiſt in ſeiner ungetheilten Einheit auf, in der Geſammtheit ſeiner Beziehungen und Aeußerungen. Fürs Zweite iſt die Analyſe des menſchlichen Bewußtſeins bei Hegel weit umfaſſender und gründlicher, als die ſeiner Vorgänger. Dieſe Letzteren nämlich bedienen ſich der kritiſchen Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt eigentlich nur zur Unterſtützung derjenigen Anſicht, die ſie ſich ſchon im Voraus über die Wahr-

Digitized by Google

heit und über das oberste Prinzip der Wissenschaft gebildet haben. So eröffnet Kant seine Kritik, gleich mit der Frage „Giebt es Urtheile a priori?" so daß man im Voraus vermuthen kann, er werde zu keinem andern Resultat gelangen, als zur Bejahung dieser Frage. So geht Fichte von der Idee aus, das Prinzip der Wissenschaft dürfe nicht blos formell, sondern müsse auch zugleich material sein, d. h. den Stoff der Wissenschaft selbst aus sich hervorbringen, wobei er also schon die Idee einer reinen Kraft, das Ich, im Auge hat. Endlich spricht auch Schelling gleich anfangs von der absoluten Identität, als dem letzten Zwecke seiner Untersuchung. Hegel dagegen versichert, von keinerlei Voraussetzung auszugehen, keineswegs die Absicht zu haben, mit Hülfe einer solchen, irgend einen bestimmten Satz oder eine bestimmte Meinung beweisen zu wollen, sondern vielmehr sich völlig unbefangen der natürlichen Entwicklung des Bewußtseins hinzugeben, oder, wie er es ausdrückt, sich von der dialektischen Bewegung des Begriffs fortleiten zu lassen. Zwar spricht Hegel als den Zweck seiner Phänomenologie im Voraus Dies aus, daß der reine oder ursprüngliche Zustand des Geistes, durch Entfernung aller zufälligen und fremdartigen Formen desselben, hergestellt werden solle; allein diese Idee des reinen Geistes ist so unbestimmt und allgemein gehalten, daß man glauben sollte, sie könnte der Unbefangenheit des Philosophen bei seinen Untersuchungen schwerlich Eintrag thun; denn unter dem reinen Geist versteht Hegel nur das Selbstbewußtsein; diesen Zweck aber, nämlich, uns zum Bewußtsein unsrer selbst, unsres wahren Wesens, der wahren Bestimmung unsrer Thätigkeit, zu bringen, muß eine jede solche Analyse des menschlichen Geistes verfolgen, wenn sie überhaupt einen Nutzen haben soll. Auch muß zugestanden werden, daß Hegel bei diesen Untersuchungen weniger direct unter dem Einfluß einer vorausbestimmten Idee

Digitized by Google

handelt, als Kant, Fichte oder Schelling; daß er vielmehr, wie es ſcheint, auf das Gewiſſenhafteſte und völlig vorurtheilsfrei, alle einzelne Aeußerungen unſres Bewußtſeins prüft, um daraus ein wohlbegründetes und gewiſſes Reſultat zu gewinnen; daß er uns nicht im Sprunge auf einen, unſrem gegenwärtigen ganz entgegengeſetzten Standpunkt hinſtellt, ſondern uns Schritt vor Schritt führt, und uns ſelbſt die Nothwendigkeit fühlen läßt, unſre Ideen und Anſichten von Grund aus umzugeſtalten. Jedenfalls iſt die Grundidee dieſer Phänomenologie des Geiſtes eine ſehr richtige, tiefe und fruchtbare. Wie ſchon Ariſtoteles ſagt, fängt alle Philoſophie mit dem Zweifel oder der Verwunderung an; philoſophiren, heißt: ſich Rechenſchaft geben über ſeine Gedanken und ſeine Handlungen, über ſeine Beziehungen zur Natur und zur Geſellſchaft. Wenn wir anfangen zu philoſophiren, d. h. über uns ſelbſt nachzudenken, in welchem Zuſtand befinden wir uns da wohl? Nicht wahr? in dem Zuſtand einer vollkommnen Verwirrung aller unſrer Anſichten. Die verſchiedenſten Eindrücke ſtürmen auf uns ein; Vorurtheile aller Art halten uns gefangen; unſer Gefühl, unſre Leidenſchaften, der Einfluß andrer Perſonen, Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Mode, Zeitſtimmung, religiöſe Dogmen, politiſche und ſociale Ideen, Alles beſtürmt uns mit einem Male, und verſetzt unſren Geiſt in eine unſtete ſchwankende Bewegung. Aus dieſer Verwirrung will die Philoſophie uns retten, indem ſie uns den Punkt des Archimedes zeigt, von dem aus wir alle dieſe rebelliſchen Kräfte unſres Bewußtſeins zu beherrſchen und in eine regelmäßige Bewegung zu verſetzen vermögen; ſie will unſre Ideen ordnen, unſre Irrthümer aufklären; ſie will die Fragen löſen, die uns beſchäftigen und ängſtigen. Dieſen Zweck kann nun die Philoſophie, wie uns ſcheint, auf zwei verſchiedenen Wegen erreichen. Einerſeits nämlich muß ſie, mit Hülfe ihres

Prinzips, die mannigfachen Aeußerungen des menſchlichen Bewußtſeins in eine gewiſſe Ordnung bringen und jeder ihre beſtimmte Aufgabe vorzeichnen. Sie muß z. B. angeben, welches das richtige Verhältniß zwiſchen dem praktiſchen Leben und der Kunſt, oder zwiſchen den verſchiedenen Wiſſenſchaften ſei u. ſ. w. Dies iſt die objective Seite der Philoſophie, das Syſtem. Daneben aber muß ſie auch verſuchen, in dem Bewußtſein des Einzelnen ſelbſt eine ſolche Bewegung hervorzubringen, welche daſſelbe für die Aufnahme der philoſophiſchen Ideen empfänglich macht. Sie muß ſich auf ſeinen ſubjectiven Standpunkt verſetzen, muß ſeine Meinungen und Vorurtheile einer ſcharfen dialektiſchen Prüfung unterwerfen und dadurch das Individuum ſelbſt zu der Ueberzeugung von der Unrichtigkeit ſeiner bisherigen Denkweiſe, zu dem Bedürfniß einer beſſeren Einſicht zu bringen ſuchen. Dieſe letztere Aufgabe der Philoſophie würde ungefähr Das ſein, was Hegel mit ſeiner Phänomenologie des Geiſtes bezweckte. Nur ſcheint uns, als habe Hegel dabei nicht hinlänglich auf die rein ſubjective Natur dieſer dialektiſchen Operation Rückſicht genommen. Was Hegel Phänomenologie des Geiſtes ſchlechthin nennt, möchte wohl richtiger Phänomenologie d. h. Entwicklungsgeſchichte des Hegelſchen Geiſtes heißen. In der That giebt uns dieſe Phänomenologie ein anſchauliches und intereſſantes Bild von der Art und Weiſe, wie Hegel ſich entwickelt hat, welche Ideen ihn vorzugsweiſe beſchäftigt, welche Einflüſſe auf ihn eingewirkt haben. Allein, wenn Hegel dieſen Darſtellungen, welche rein ſubjectiver und gewiſſermaßen biographiſcher Natur ſind, den Charakter der Allgemeinheit und Objectivität beilegt, ſo geht er offenbar hierin zu weit. Jeder Menſch entwickelt ſich auf eine andere Weiſe, je nach der Verſchiedenheit der äußeren Eindrücke, denen er ausgeſetzt iſt, der Beziehungen, die er zu andern Menſchen hat, der Bildungselemente, welche

ſich ihm darbieten. Es iſt unmöglich, eine allgemeine Regel für dieſe Entwicklung des geiſtigen Lebens der Menſchen aufzuſtellen. Dazu kommt, daß ſich Hegel bei dieſen Betrachtungen keineswegs auf einem hinlänglich freien und hohen Standpunkte befindet, daß er vielmehr dabei doch noch ſich von der Idee eines beſtimmten Zweckes leiten läßt, und demzufolge, in der Analyſe des menſchlichen Bewußtſeins, keineswegs ſo unbefangen zu Werke geht, als er uns gern glauben machen möchte.

Alſo, um es in der Kürze zu wiederholen, die Phänomenologie Hegels leidet an zwei weſentlichen Fehlern. Einmal nimmt ſie für ihre Unterſuchungen eine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit in Anſpruch, welche ihr auf keine Weiſe zukommt, und greift dadurch dem Syſteme ſelbſt vor (daher auch ganze Abſchnitte der Phänomenologie ſich faſt mit denſelben Worten in der Encyclopädie wiederholt finden); anderſeits geht ſie von einem allzudogmatiſchen Geſichtspunkte aus, und verfährt zu wenig kritiſch. Wir werden verſuchen, jeden dieſer beiden gerügten Mängel in einer kurzen Beleuchtung der Hauptreſultate jenes Werkes nachzuweiſen.

Der erſte Satz, von welchem Hegel in der Phänomenologie ausgeht, iſt der, daß die Sinnlichkeit und die Reflexion mangelhafte Formen unſres Bewußtſeins ſeien, weil ſie uns den Gegenſtand nicht an ſich oder ſeinem wahren Weſen nach zeigen. Was verſteht nun Hegel unter dieſem wahren Weſen des Gegenſtandes, und welche Art von Erkenntniß verlangt er? Der Gegenſtand, ſagt Hegel, enthält zwei Factoren, den des Allgemeinen und des Beſondern. Sinnlichkeit und Reflexion vermögen nicht dieſe beiden Seiten des Gegenſtandes in einer einzigen, abſoluten Auffaſſung zu verbinden. Die ſinnliche Empfindung belehrt uns von der Gegenwart eines beſtimmten Objects; allein, indem nun unſre Reflexion dieſes Object

Digitized by Google

in ſeiner Beſtimmtheit aufzufaſſen verſucht, erkennt ſie blos deſſen allgemeine oder einfache Elemente. Hierin ſieht nun Hegel eine Mannigfaltigkeit unſres ſinnlichen Bewußtſeins, weil er nämlich von der Idee ausgeht, daß unſer Denken unmittelbar in einem und demſelben Acte ſowohl die allgemeinen Elemente der Dinge, als auch deren beſtimmte Formen erkennen, alſo gewiſſermaßen die Dinge ſchaffen müſſe (einer Idee, welche bekanntlich von jeher allen dogmatiſchen Syſtemen zu Grunde gelegen hat); deshalb findet er eine Betrachtungsweiſe mangelhaft, welche dieſe Vorausſetzung nicht erfüllt. Allein, wenn nun dieſe Vorausſetzung ſelbſt falſch wäre, wie dann? Und nach unſrer Anſicht, iſt ſie das allerdings. Hegel verlangt einen unmittelbaren, einfachen, völlig ſelbſtſtändigen und innerlichen Bewußtſeinsact. Allein eine ſolche Unmittelbarkeit kommt nicht den Acten des nur reproductiven, theoretiſchen Bewußtſeins zu, ſondern lediglich den Acten des praktiſchen Bewußtſeins, welche allein wahrhaft productiv ſind. In jeder Aeußerung ſeiner praktiſchen Thätigkeit, iſt der Menſch ſich unmittelbar ſeiner bewußt, indem hier der Gegenſtand des Bewußtſeins, erſt durch den Act der Thätigkeit hervorgebracht wird. Dagegen bei der theoretiſchen oder reflectiven Betrachtung eines Gegenſtandes verhält ſich unſer Bewußtſein nur reproductiv, und dies iſt der Grund, weshalb die Erkenntniß eines äußern Gegenſtandes niemals in einem einzigen, identiſchen Acte vor ſich geht, ſondern nur in einer approximativen Zuſammenſetzung deſſelben aus ſeinen einfachen Elementen.

Von dieſem Geſichtspunkte aus betrachtet, würde ſich alſo ſogleich der erſte Widerſpruch, den Hegel in unſrem Bewußtſein zu entdecken glaubt, erledigen, ohne daß wir nöthig hätten, uns, wie er es thut, nach einer andern Quelle oder Form der Erkenntniß umzuſehen. Der Gegenſatz, den Hegel mit Hülfe ſeiner dialektiſchen Methode zu entfernen ſucht, iſt vielmehr

Digitized by Google

dem erkennenden Bewußtſein weſentlich und nothwendig, und beruht auf dem natürlichen Verhältniſſe des Bewußtſeins zu einem ihm äußerlichen Gegenſtande; mit andern Worten, darauf, daß unſer Bewußtſein ſeinen Gegenſtand nicht ſchaffen, ſondern nur erkennen will. Mit der Aufhebung jenes Gegenſatzes zerſtören wir eben dieſen eigenthümlichen und natürlichen Charakter unſres Erkenntnißvermögens und ſetzen an deſſen Stelle die verworrenen und willkührlichen Schöpfungen unſrer Einbildungskraft.

Doch, gehen wir weiter zu der zweiten Stufe des Geiſtes, dem Selbſtbewußtſein! Das Selbſtbewußtſein, ſagt Hegel, oder das Ich, findet ſich gegenüber einer Außenwelt und fühlt in ſich den Trieb, dieſe Außenwelt ſich anzueignen und ſeinen Geſetzen zu unterwerfen. An ſich wäre dieſe Idee ganz richtig, wenn ihr nur Hegel nicht abermals eine falſche, dogmatiſche Bedeutung unterlegte. Allerdings eignet ſich der Menſch die Natur an durch ſeine Thätigkeit, indem er aus der Veredlung und Bearbeitung der materiellen Stoffe ein Mittel ſeiner eigenen Entwicklung macht. Aber ſo betrachtet Hegel dieſes Verhältniß nicht. Nach ſeiner Idee hat der Menſch nur die traurige Alternative, entweder mit blinder Leidenſchaft in dem Genuß der Außenwelt zu ſchwelgen, und mit ſeinem rohen Triebe ihre Bildungen zu zerſtören, oder in kalter, vornehmer Reſignation ſich gänzlich von ihr zurückzuziehen. Da iſt es denn freilich kein Wunder, wenn weder die eine noch die andere dieſer Richtungen den menſchlichen Geiſt befriedigt, und er ſich daher zu immer neuen Standpunkten fortgetrieben findet. Allein weshalb hat Hegel von dem menſchlichen Geiſte eine ſeiner ſo wenig würdige Vorſtellung gefaßt? oder mit welchem Rechte behauptet er, daß dieſe Vorſtellung nothwendig aus dem Begriff des Selbſtbewußtſeins folge?

Digitized by Google

Hegel ſtellt ferner den Satz auf, das Selbſtbewußtſein des Menſchen entwickle ſich hauptſächlich in ſeinen Beziehungen zu andern Menſchen. Auch darin ſtimmen wir ihm vollkommen bei. Nur fragt es ſich, welche Beziehungen Hegel hierunter verſtehe. Meint er diejenigen, welche aus dem Verkehr der Menſchen entſpringen, die ſocialen Verhältniſſe des gleich berechtigten Zuſammenwirkens der vielen Einzelnen, nach dem Prinzip der Vergeſellſchaftung und der Theilung der Arbeit? Keineswegs, ſondern er denkt dabei an nichts Anderes, als an die Sclaverei. Der Menſch ſagt er, wird ſich ſeiner Freiheit und ſeiner perſönlichen Würde nicht eher recht bewußt, als bis er ſeinen Nebenmenſchen ſich unterworfen und, als Zwingherr, den Fuß auf deſſen Nacken geſtellt hat. In der That, eine edle und hohe Beſtimmung, welche hier der Philoſoph dem Menſchen anweiſt, eine Beſtimmung, die trefflich zu den Ideen der Menſchlichkeit und der Civiliſation paßt, zu deren Schutzgöttin ſich wenigſtens die deutſche Philoſophie bisher faſt immer gemacht hatte. Der Menſch ſoll nicht eher ſeiner perſönlichen Würde ſich bewußt werden, als bis er von andern Menſchen als Herr anerkannt und ſclaviſch gefürchtet ſei. Was will Hegel damit ſagen? Wagt er im Ernſt, die Sclaverei als eine natürliche und für die Entwicklung der Menſchheit nothwendige Einrichtung zu vertheidigen? Schwerlich iſt dies ſeine Abſicht geweſen. Oder wollte er blos ausdrücken, daß die Menſchen häufig ihre Würde und ihr Glück in der Unterjochung ihrer Nebenmenſchen geſucht haben, daß dies jedoch eine Verkennung der menſchlichen Natur ſei? Allein, wenn er dies wollte, warum ſpricht er denn von dieſer Erſcheinung in einer Weiſe, die uns nothwendig glauben macht, er ſehe in der Sclaverei eine nothwendige und unvermeidliche Bildungsſtufe des menſchlichen Geſchlechts. Warum ſagt er nicht ganz einfach, die Sclaverei ſei geſchichtlich

Digitized by Google

die erste Form gewesen, unter welcher sich das Verhältniß der Menschen unter einander dargestellt habe, diese Form sei aber in weiterem Verlauf der Civilisation durch andere, vernunft- und naturgemäßere Formen ersetzt worden, u. s. w.? Also, mit einem Wort, Hegel giebt fälschlicher Weise eine geschichtliche Thatsache für eine logische Folge des menschlichen Bewußtseins aus. Höchst abgeschmackt ist es ferner, wenn Hegel dem Sclaven zumuthet, anstatt das ungerechte Joch seines Herrn abzuschütteln, freiwillig auf seine individuelle Freiheit zu verzichten und Stoiker zu werden. Ein Epiktet mag, als Ausnahme, unsre Bewunderung erregen; allein wir wollen dennoch wünschen, daß der Unterdrückung nicht immer ihr Werk durch die freiwillige Entsagung des Unterdrückten erleichtert werde. Die Plantagenbesitzer in den Kolonien würden es allerdings Hegel Dank gewußt haben, wenn er sich hätte die Mühe nehmen wollen, ihren Sclaven seine Lehre zu predigen. Eine wahre Blasphemie aber ist es, wenn sich Hegel hierbei auf die Worte der heiligen Schrift beruft, daß die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang sei, um zu beweisen, wie heilsam es für den Sclaven sei, sich für seinen Herrn abzuarbeiten und unter dessen Geißel zu zittern, weil er dabei in sich selbst einkehre und das irdische Wohlbefinden, ja selbst das Dasein verachten lerne.

Hegel entwirft ein treues Bild der innern Zerwürfnisse und Qualen, denen unser Gemüth zum Raube wird, sobald wir einmal aus dem Zustande der Unwissenheit und Unschuld herausgetreten sind. Allein das Mittel, welches er angiebt, um aus diesem unseligen Zustande uns zu befreien, scheint uns keineswegs das natürlichste und geeignetste zu sein. Nicht durch Versenkung in die Mysterien der Natur, nicht durch das Jagen nach einem absoluten Wissen, welches nirgends existirt, als in unsrer Einbildung, nicht dadurch wird unser Bewußt-

Digitized by Google

sein befriedigt und gelangt unser Gemüth zur Ruhe, sondern einzig und allein durch praktische Thätigkeit, durch wohlgeregelte Arbeit. Das erhabene Genie Goethes hat diese Wahrheit richtiger begriffen; er hat in seinem Faust die so einfache und doch so tiefe Ansicht ausgesprochen, daß der Mensch durch Nichts glücklich werde, als durch praktische Thätigkeit. Nachdem Faust alle Wissenschaften studirt, nachdem er die Wahrheit in den Mysterien der Alchymie und der Magie gesucht, nachdem er alle Freuden des Lebens gekostet und sich in allen Genüssen der Einbildungskraft und des Gefühls berauscht hat, findet er die verlorene Ruhe und Zufriedenheit erst dann wieder, als er beginnt, sein Feld zu bauen und gewaltige Werke der Industrie zu schaffen. Dies war das Glaubensbekenntniß unsres größten Dichters, welcher selbst alle Wonnen und Qualen dieses Triebes nach Glück und nach Wahrheit erfahren hatte, welcher selbst jener Faust war, jener Halbgott, jener Titan, der erst den Himmel stürmt, aber endlich doch fühlt, daß seine Kraft nur in der Berührung mit dem mütterlichen Boden der Erde sich erhalte und erneure. Hegel theilt diese Ansicht nicht; Hegel macht sich zum Vertreter des idealen, schwärmerischen, übersliegenden Geistes, der so lange die deutsche Nation beherrscht hat und den die deutschen Philosophen sogern auch jetzt noch festhalten möchten.

Doch, um nicht ungerecht gegen Hegel zu verfahren, müssen wir sogleich hinzusetzen, daß er selbst die oben aufgestellte Ansicht wieder verwirft und ausdrücklich die Nothwendigkeit einer praktischen Thätigkeit für den Menschen ausspricht. Allein, wenn Hegel die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der praktischen Thätigkeit anerkennt, warum stellt er zuvor die Speculation, die theoretische, andachtvolle Naturanschauung als die Aufgabe des Menschen hin, statt sogleich zu sagen, der Mensch müsse die Gesetze der Natur nicht aus einem blos

Digitized by Google

ſpeculativen, ſondern aus einem praktiſchen Geſichtspunkte ſtudiren?

Hegel ſcheint die menſchlichen Handlungen und den ganzen Fortſchritt der Menſchheit als eine bloße Analogie oder Nachahmung der Natur und ihrer Entwickelung zu betrachten. Dieſe Anſicht von dem Menſchen iſt aber jedenfalls eine zu beſchränkte, wie wir dies ſchon früher, namentlich in der Beurtheilung der Kantſchen Kritik der Urtheilskraft, ausführlicher entwickelt haben. Das Geſetz der menſchlichen Thätigkeit iſt der Trieb nach unendlichem Fortſchritt; das Geſetz der Naturbildungen iſt die bloße Wiederholung eines begrenzten Kreislaufes.

In dem folgenden Abſchnitte der Phänomenologie beſchreibt Hegel ſehr richtig die traurige Lage einer Staatsgeſellſchaft, welche feſte Formen ihres Beſtehens ſucht, allein dieſe noch nicht finden kann und deshalb allen revolutionären und reactionären Bewegungen ausgeſetzt iſt. Ganz vorzugsweiſe wahr und beachtungswerth erſcheint uns Das, was Hegel über die Unfruchtbarkeit abſtracter Theorien in der Moral und dem Rechte ſagt. Dagegen können wir uns mit ſeinen ſtaatsrechtlichen und geſchichtlichen Prinzipien auf keine Weiſe einverſtanden erklären. Seine Anſichten über die perſönliche Regierung, für welche er keine andre Bürgſchaften hat, als den Geiſt der Nation, der, wie er ſagt, in dem Monarchen verkörpert iſt — dieſe Anſichten gehören einer überlebten Stufe der Politik an. Noch weniger aber ſtimmt zu der modernen Weltanſicht die von ihm ausgeſprochene Idee, daß die Menſchheit gewiſſermaßen widerſtandlos einem unentfliehbaren Schickſal unterworfen ſei. Ueberhaupt müſſen wir die Bemerkung machen, daß Hegel ſowohl in der Politik als in den ſocialen Verhältniſſen den vollendeten Thatſachen ein zu großes Gewicht einräumt. Dies erklärt ſich allerdings durch die

Digitized by Google

Betrachtung der Eindrücke, unter welchen Hegel die Phänomenologie schrieb. Hegel sah eine Menge von Moralsystemen und Socialtheorien entstehen und wieder verschwinden; er sah die Menschheit abwechselnd von der Revolution und dem Despotismus, von den Ideen des Fortschrittes und den reactionären Bestrebungen beherrscht; er bemerkte, wie die Gesetze kraftlos waren in der allgemeinen Sittenverderbniß, wie die größten und edelsten Geister sich vergebens abmühten, die Uebel der Gesellschaft zu lindern; wie sie weit häufiger die Verwirrung der Ansichten vergrößerten, als es ihnen gelang, die öffentliche Meinung wahrhaft aufzuklären. Diese Erfahrungen schreckten Hegel ab und pflanzten in seine Seele ein tiefes Mistrauen gegen jede directe Einmischung der Philosophie und überhaupt der Einzelvernunft in die allgemeinen Angelegenheiten der Gesellschaft; und so gelangte er zu der Ansicht, die ganze politische und sociale Entwicklung der Menschheit unterliege einem allgemeinen, unverrückbaren Gesetze, und Pflicht des Einzelnen sei es, sich widerstandlos den Thatsachen und den Persönlichkeiten unterzuordnen, in denen dieses Gesetz der Ordnung und Regelmäßigkeit sich offenbare. Dabei bedenkt jedoch Hegel nicht, daß der Geist, welcher die Gesellschaft beherrscht und in einer gewissen Richtung erhält, ebensowohl ein Geist der Verkehrtheit, des Leichtsinns und der Trägheit sein kann, als ein Geist der Weisheit und der Energie; daß die Gesellschaft häufig den Einflüssen der Selbstsucht und der Leidenschaften Einzelner, welche durch ihr Genie ihr zu imponiren wissen, zum Raube wird; daß die Thatsachen nicht ohne die Mitwirkung von Personen geschehen, und daß man daher ebensowohl die Gesinnungen und Handlungen dieser Letzteren, als die bloßen, nackten Resultate jener Ersteren in Erwägung ziehen muß; daß Revolution und Despotismus sich nicht minder auf vollendete Thatsachen berufen können und wirklich

Digitized by Google

berufen, als das wahre Fortſchrittsſyſtem; endlich, daß es die individuelle Freiheit gänzlich aufheben heißt, wenn man Alles, was geſchieht, auf ein unabwendbares Schickſal oder auf eine höhere Vorausbeſtimmung bezieht. Wenn man ſagt, eine vollendete Thatſache ſei mehr werth, als das beſte Syſtem, welches ſich in der Erfahrung auf dem Gebiet der Thatſachen nicht anwenden laſſe, ſo hat man inſoweit Recht, als die Wahrheit eines Syſtems oder einer Idee durch die Möglichkeit ihrer Ausführung und durch ihren praktiſchen Einfluß auf die gegebenen Verhältniſſe bedingt iſt. Allein dies darf nicht ſo verſtanden werden, als ob ein politiſches Syſtem nur dann richtig und fruchtbar ſei, wenn es jede vollendete Thatſache anerkenne, d. h. alles Geſchehene gutheiße, weil es geſchehen iſt; ſondern nur ſo, daß jede Reform des Beſtehenden an dieſes Beſtehende anknüpfen und daſſelbe möglichſt allmälig umzubilden, nicht aber nach einem bloßen theoretiſchen Ideal Alles von Grund aus und auf einmal umzugeſtalten verſuchen ſolle.

Am Schluß der Phänomenologie kommt Hegel auf die religiöſen Ideen, welche, nach ſeiner Anſicht, die höchſte Stufe in der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, alſo auch das letzte Reſultat der Phänomenologie ſind und aus denen unmittelbar die Grundidee des Syſtems ſelbſt hervorgeht. Der Schluß der Phänomenologie läßt uns ſchon im Voraus den Gang erkennen, den der Philoſoph in dem Syſteme nehmen wird. Dieſes Syſtem iſt ebenfalls eine fortſchreitende Entwicklung, oder, mit dem Hegelſchen Ausdrucke, eine dialektiſche Bewegung; nur wird dieſe Bewegung innerhalb des Syſtems weit regelmäßiger ſein, als in den nur vorbereitenden Betrachtungen der Phänomenologie; die einzelnen Begriffe werden in einer ſtrengeren und geſchloſſenern Reihenfolge auftreten, als hier, wo ſie oft unvorbereitet und wie zufällig aufzutauchen ſchienen. Hegel unterſcheidet das Syſtem der Begriffe,

Digitized by Google

welche ſich aus einer Analyſe oder Entwicklung eines oberſten Grundbegriffs ergeben, von demjenigen, welches entſteht, indem wir die verſchiedenen Formen betrachten, unter denen der menſchliche Geiſt in ſeiner zufälligen oder empiriſchen Erſcheinung ſich darſtellt, alſo mit allen ſeinen Irrthümern und Unvollkommenheiten. Andrerſeits behauptet jedoch Hegel, daß in beiden Betrachtungsweiſen dieſelbe dialektiſche Methode es ſei, welche die verſchiedenen Ideen, eine nach der andern, aus unſrer Vernunft entwickle. Er ſchreibt alſo den Reſultaten der Phänomenologie dieſelbe objective Wahrheit und Nothwendigkeit zu, wie den Reſultaten des Syſtems ſelbſt. Daß dieſe letztere Behauptung unrichtig und unbegründet ſei, haben wir oben erwieſen.

Werfen wir noch einen Blick auf dieſe Phänomenologie! Welches iſt ihr Prinzip? welches ſind ihre Reſultate? Unſer Bewußtſein, ſagt Hegel, enthält allerhand Widerſprüche in ſich; unſre Vernunft ſtrebt, dieſe Widerſprüche zu entfernen oder aufzulöſen durch Aufhebung des einen der beiden entgegengeſetzten Factoren in dem andern. Dieſe Grundidee der Phänomenologie iſt vollkommen richtig; nur fragt es ſich, welchen der beiden Factoren unſres Bewußtſeins wir, mit Hülfe der unwiderſtehlichen Macht der Dialektik, entfernen, gleichſam neutraliſiren müſſen. Die beiden Factoren, um die es ſich hier handelt, ſind: das Prinzip der Identität und das Prinzip der Entwicklung, oder, wie es Hegel ausgedrückt hat, das Allgemeine und das Beſondere. Nun können wir das Beſondere dem Allgemeinen unterordnen, indem wir die Mannigfaltigkeit der Ideen und Erſcheinungen auf ein einziges, einfaches Prinzip zurückführen. Dieſe Art von Betrachtung muß uns nothwendig auf ein dogmatiſches Syſtem führen, ſei es nun im religiöſen oder im rein ſpeculativen Sinne. Letzteres hat Hegel gethan. Von dieſem Geſichtspunkte ausgehend, erklärt

Digitized by Google

ſich Hegel gegen die empiriſche Erkenntniß, weil dieſe Erkenntniß nicht abſolut, ſondern nur relativ iſt; vertheidigt er den politiſchen Abſolutismus, ſogar den Despotismus, weil er überall die vollkommenſte Centraliſation, die Ordnung, das Syſtem im Auge hat und darüber die Bewegung, den Fortſchritt, die individuelle Freiheit vergißt; verſucht er endlich, die ganze Welt der Erſcheinungen aus einem einzigen Begriffe zu erklären, ſtatt ein jedes beſondere Weſen nach den Geſetzen ſeiner ſelbſtſtändigen Exiſtenz und Thätigkeit zu betrachten, was freilich ſeiner Idee einer abſoluten Erkenntniß, einer Erkenntniß a priori widerſprach. Mit einem Worte, der dialektiſche Proceß bei Hegel beſteht darin, daß er die verſchiedenen theoretiſchen und praktiſchen Ideen mit ſeiner Normalidee, der Idee der Identität, vergleicht und alle die Elemente daraus entfernt, welche ihm mit dieſer Idee unverträglich erſcheinen. Allein eben dieſe Idee der vollkommenſten Einfachheit und Identität, auf welche Hegel Alles hinführt, enthält ſie nicht ſelbſt eine Menge von Widerſprüchen in ſich? Denn wie vermag die Einheit zugleich als Verſchiedenheit gedacht zu werden? wie können Begriff und Gegenſtand Eins und Daſſelbe ſein? wie kann unſer Denken ſein Object unmittelbar ſchaffen? Oder liegt kein Widerſpruch darin, daß der eine Menſch zum Herrſchen beſtimmt ſein ſoll, der andere zum Gehorchen? daß die menſchliche Vernunft die Wahrheit einmal in ſich ſelbſt und dann doch auch wieder in einem andern Weſen, dem Abſoluten, finden ſoll?

Unternehmen wir dagegen eine ähnliche dialektiſche Unterſuchung unſers Bewußtſeins vom kritiſchen Geſichtspunkte aus, ſo gelangen wir zu weit befriedigenderen Reſultaten. Nach dieſem Prinzip löſen wir die transſcendenten oder abſtracten Begriffe

Digitized by Google

der Metaphyſik auf, weil ſie ſich mit der Erfahrung und der Idee der Entwicklung nicht vertragen. Nach dieſem Prinzip verlangen wir in der Politik Bürgſchaften gegen den Misbrauch der Staatsgewalt und für die individuelle Freiheit, weil die Erfahrung uns lehrt, daß ein Individuum oder eine Körperſchaft, welche mit einer außerordentlichen Macht und Autorität bekleidet iſt, ſtets in Gefahr ſchwebt, ſelbſt beim beſten Willen, dieſe ihr anvertraute Gewalt zu misbrauchen, wenn ſie nicht mit hinlänglichen Bürgſchaften umgeben und in feſte Grenzen eingeſchloſſen iſt; ferner müſſen wir dann die Idee eines abſoluten Wiſſens verwerfen, weil der Begriff: Wiſſen, Erkennen, jederzeit ein Verhältniß zwiſchen dem erkennenden Subject und dem zu erkennenden Object ausdrückt, alſo der Idee einer abſoluten Identität zwiſchen Beiden widerſpricht. Das Endreſultat einer ſolchen Dialektik vom kritiſchen Geſichtspunkte aus iſt dann freilich nicht ein einfacher Begriff, aus dem ſich Alles durch eine blos dialektiſche Operation herleiten ließe, der aber für unſer natürliches und unverkünſteltes Bewußtſein nicht einmal denkbar iſt, ſondern die Anerkenntniß der Geſetze der Erfahrung und des Bewußtſeins, mit Ausſchließung derjenigen Ideen, welche nur durch eine falſche Abſtraction entſtanden ſind. Was, nach Entfernung dieſer abſtracten und willkührlich gebildeten Begriffe, in unſerm Bewußtſein übrigbleibt, enthält dann keinen Widerſpruch mehr, wenn es gleich nicht nach der von Hegel aufgeſtellten Methode in einen einzigen Begriff zuſammengezogen und daraus wieder entwickelt wird. Wir wenigſtens finden keinen Widerſpruch darin, wenn man annimmt, daß jedes Weſen, vermöge eines beſonderen, ihm inwohnenden Prinzips exiſtire und wirke; oder wenn man die Vorſtellung eines Gegenſtandes von dem Gegenſtande ſelbſt ſcheidet; oder wenn man das Recht der Herrſchaft im Staate lieber aus einem Mandat des Volks,

Digitized by Google

als aus einem persönlichen Vorrechte oder einer göttlichen Sendung erklärt, u. s. w.

So kommen wir also zu dem Resultat, daß die dogmatische Dialektik Widersprüche da entdeckt, wo in Wahrheit keine sind, und dagegen, um diesen vermeintlichen Widersprüchen zu entgehen, ihre Zuflucht zu Voraussetzungen nimmt, welche eine Masse von Widersprüchen in sich enthalten; während dagegen die kritische Dialektik nur wirklich vorhandene Widersprüche entfernt, indem sie die künstlichen Begriffe, welche die willkührliche Abstraction der Dogmatiker geschaffen hat, wieder auf die natürlichen Verhältnisse der Erfahrung und unsres Denkens zurückführt.

Digitized by Google

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.

Das System der Philosophie Hegels, welches die Phänomenologie nur vorbereiten und begründen sollte, findet sich vollständig entwickelt in seiner „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften." Zwar hat Hegel dieser Encyclopädie ein anderes Werk vorausgeschickt, die „Logik," worin ebenfalls die Prinzipien seiner Philosophie entwickelt sind; allein, da diese Logik nur die Grundzüge seiner Methode im Allgemeinen und den ersten Theil des Systems enthält, welcher in der Encyclopädie ebenfalls, wenn auch weniger ausführlich, begriffen ist, so werden wir in unsrer Darstellung dieses letztere Werk zu Grunde legen und die Logik nur da zu Rathe ziehen, wo die betreffenden Abschnitte in dieser deutlicher oder genauer dargestellt sind, als in der Encyclopädie. Desgleichen werden wir die Analyse derjenigen Werke Hegels, welche die verschiedenen Theile der Geistesphilosophie (von denen die Encyclopädie gleichsam nur den Aufriß enthält) ausführlicher behandeln, sogleich bei den betreffenden Stellen der Encyclopädie vornehmen, um nicht zweimal dasselbe darstellen zu müssen.

Hegel beginnt mit der Frage, was das Philosophiren sei? welchen Zweck die Philosophie habe? Philosophiren, sagt er, ist Denken, d. h. durch einen zugleich freien und doch nothwendigen Act diejenigen Begriffe entwickeln, welche unentwickelt in unsrem Bewußtsein liegen. Wir philosophiren

Digitized by Google

nicht, um eine bestimmte Wahrheit zu finden, die völlig außerhalb unsrer Erfahrung und unsres gegenwärtigen Daseins läge, sondern wir wollen nur durch einen freien Act unsres Geistes Dasjenige selbstthätig denken, was wir gewöhnlich durch die sinnliche Vorstellung von außen aufnehmen. Unsre Vernunft verlangt nicht nach Etwas außerhalb und über der Wirklichkeit, sondern sie will nur Das, was wirklich ist, erkennen und begreifen; denn, so lautet der von Hegel an die Spitze seines Systems gestellte, vielbesprochene und oft misdeutete Satz: „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig, und Alles, was vernünftig ist, ist wirklich.“

Unser Geist zieht gleichsam in seine Tiefe alle Begriffe, Vorstellungen und Empfindungen hinab, um sie sodann, vermöge der ihm inwohnenden treibenden Kraft, wieder aus sich hervorzuringen und in einer systematischen Reihefolge zu entwickeln. Die einzig wahre Methode der Philosophie ist die dialektische Methode oder die Methode der Entwicklung, welche das Unbestimmte bestimmt, das Unentwickelte entwickelt, Das, was an sich einfach scheint, gleichsam über sich selbst hinaus erweitert, so daß es nun auch das Gegentheil seiner selbst, d. h. eine neue, höhere Stufe der Entwicklung in sich aufnimmt und dadurch selbst als ein neuer, inhaltvollerer und entwickelterer Begriff sich darstellt. Die dialektische Methode beruht auf dem Grundsatze, daß das Wesen aller Dinge in dem Widerspruche oder dem Gegensatze zweier Factoren bestehe, nämlich, des Allgemeinen und des Besondern, des Positiven und des Negativen, des Unbestimmten und des Bestimmten u. s. w. Die Aufgabe der Dialektik und überhaupt der Philosophie besteht darin, daß sie den Uebergang von einem dieser Factoren zum andern nachweist, d. h. daß sie darstellt, wie das ursprünglich Einfache, Unterschieds-

Digitized by Google

und Bestimmungslose durch einen inneren Act der Selbstentwicklung und Selbstbestimmung ein Zweites, seiner ursprünglichen, einfachen Wesenheit Entgegengesetztes hervorbringe, dann abermals, durch einen gleich selbstständigen Act, dieses Zweite in sich selbst gleichsam zurückschlinge, dadurch sich selbst erweitere und entwickele, und so fort von Stufe zu Stufe, von Form zu Form, in einem stetig fortschreitenden Processe der organischen Entwicklung oder Herausbildung des Vollkommneren aus dem Unvollkommneren, des Bestimmteren aus dem Unbestimmteren, des Belebten, Beseelten, Geistigen aus dem Todten, Seelenlosen, Ungeistigen.

Die Hauptsache ist hierbei natürlich, den Anfangspunkt dieser ganzen Reihe von Entwicklungen zu entdecken. Zu diesem Zweck müssen wir untersuchen, was den verschiedenen Einzeldingen eigenthümlich und was ihnen unter sich gemein ist; was ihnen nur zufällig anhängt und was ihnen wesentlich beiwohnt. Nun ist das allgemeinste, ursprünglichste, wesentlichste Merkmal an allen Dingen unstreitig das Sein derselben. Wir sagen: „der Mensch ist ein lebendes Wesen, er ist jung oder alt, reich oder arm," u. s. w.; wir beziehen also alle die besonderen Eigenschaften des Menschen auf das Sein desselben, als die allgemeinste und wesentlichste Eigenschaft. Das Sein ist also das Erste und Allgemeinste an den Dingen; alles Uebrige ist blos eine Modification des Seins.

Der Anfangspunkt des Philosophirens ist also das reine Sein. Was ist nun aber dieses reine Sein? Ist es ein Gegenstand? oder ist es ein Begriff? Ein Gegenstand kann das reine Sein nicht genannt werden, denn ein Gegenstand ist immer etwas Bestimmtes; er unterscheidet sich von andern Gegenständen und von dem vorstellenden Subject durch gewisse eigenthümliche Merkmale, durch eine besondere Art des Daseins. Das reine Sein aber soll gänzlich unbestimmt sein;

Digitized by Google

folglich iſt es kein Gegenſtand. Ebenſowenig aber iſt das reine Sein ein Begriff, wenn man nämlich dieſes Wort im gewöhnlichen Sinne nimmt, wo wir dadurch etwas Subjectives bezeichnen, dem etwas Anderes, nämlich die Realität des Objects, gegenüberſteht; denn das reine Sein, als etwas abſolut Einfaches, enthält keinen ſolchen Gegenſatz von Subject und Object, von Allgemeinem und Beſonderem in ſich, wie er ſich in unſern empiriſchen Einzelvorſtellungen findet. Das reine Sein iſt der reine Begriff, das Prinzip aller beſtimmten Begriffe, aber ſelbſt noch unbeſtimmt, der Begriff an ſich, in ſeiner urſprünglichſten, unmittelbarſten Form.

Philoſophiren heißt alſo: den reinen Begriff in ſeiner Unmittelbarkeit und in ſeiner ſtufenweiſen Entwicklung auffaſſen und begreifen. Für dieſe Entwicklung des Begriffs giebt es drei Hauptſtufen. Zuerſt iſt der Begriff einfacher Begriff oder Begriff an ſich; ſodann entwickelt und, ſo zu ſagen, verkörpert ſich der Begriff in der Natur, und drittens endlich kehrt er wieder in ſich ſelbſt zurück als Geiſt. Daher hat die Philoſophie drei Haupttheile, die Logik, die Naturphiloſophie und die Philoſophie des Geiſtes.

Logik.

Die Logik betrachtet den Begriff als Begriff in ſeiner reinen Einfachheit und Unmittelbarkeit. Die Formen, unter denen ſich der Begriff in der Logik entwickelt, ſind rein ideale oder abſtracte. Die Bewegung des Begriffs iſt hier eine rein immanente, d. h. der Begriff erweitert, vervollſtändigt und entwickelt ſich zwar auf mannigfache Weiſe, allein das Reſultat dieſer Entwicklung beſteht doch immer nur wieder in reinen

Digitized by Google

Begriffsformen oder Ideen, nicht in objectiven oder realen Bildungen.

Die drei Hauptformen oder Kategorien der Logik sind: das Sein, das Wesen und die Idee. Das Sein ist der Begriff in seiner unmittelbaren Einfachheit; das Wesen ist der Begriff, der sich in einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften oder Merkmalen reflectirt; die Idee endlich ist die Totalität aller Formen oder Entwicklungsstufen des reinen Sein, abermals als Einheit betrachtet.

Die erste logische Kategorie und der Ausgangspunkt des ganzen Systems ist also das reine Sein. Das reine Sein ist der Grund aller Dinge, das Absolute, Gott; denn das All ist eine große Entwicklungsreihe; jede Entwicklung aber beginnt mit einem absolut einfachen Punkt, welcher in sich unentwickelt alle die Formen enthält, die dann im Verlauf der Entwicklung hervortreten. Das entsprechendste Bild, unter welchem man sich die Idee des reinen Sein vorstellig machen kann, ist das Bild eines Keims. So wie z. B. der Keim oder Kern eines Baumes in sich schon den ganzen Baum mit allen seinen Aesten, Zweigen, Blättern, Blüthen und Früchten enthält, doch so, daß diese Mannigfaltigkeit von Theilen oder Formen in dem Keime noch nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach vorhanden ist, und der Keim, trotz dieser in ihm bereitliegenden Vielheit von Bildungen, doch gleichwohl sich als eine Einheit, als etwas Einfaches, Unentwickeltes und Gestaltloses darstellt, ganz so ist auch das reine Sein noch keine bestimmte Daseinsform, weder Element noch Körper noch lebendes Wesen oder gar Individuum; es ist, streng genommen, Nichts, und doch ist es auch wieder Alles, denn Alles, was ist, ist aus dem reinen Sein oder dem Nichts hervorgegangen. Das All oder Gott, sagt Hegel, ist im Anfange das Nichts und wird erst Etwas, erhält erst

Digitized by Google

ein reales, ſubſtantielles Daſein vermöge eines Proceſſes der Entwicklung aus dieſem anfänglichen Zuſtande des Nichts heraus.

Dieſe Idee, daß Gott oder das Prinzip aller Dinge das Nichts ſei, hat auf den erſten Anblick etwas Widerſprechendes und Verletzendes für unſre Vernunft; und dennoch geht jedes philoſophiſche Syſtem, ja ſogar jede Religion von einer ähnlichen Vorausſetzung aus; denn die Erklärungen, daß Gott unendlich, daß er der Anfang aller Dinge, die oberſte Urſache der Welt u. ſ. w. ſei, beſagen im Grunde Daſſelbe, was die obige Formel ausdrückt. Der Begriff „unendlich" enthält die abſolute Negation alles Endlichen; der Begriff der abſoluten Urſache oder Kraft ſtellt ebenfalls dieſe Kraft als ein noch gänzlich Unbeſtimmtes dar; der Begriff des Anfangs endlich enthält gleichfalls blos negative Merkmale.

Die Kategorie des reinen Sein zerfällt wieder in drei beſondere Formen: die Qualität, die Quantität und das Maß, die Einheit von Qualität und Quantität. Wir müſſen uns erinnern, daß das Prinzip der Dinge ſich in einem beſtändigen Proceſſe der Entwicklung oder Gährung befindet, daß das Nichts in jedem Augenblicke in ſein Gegentheil, das Sein, übergeht, und wieder umgekehrt das Sein in das Nichts zurückkehrt, d. h. mit andern Worten, daß in jedem Augenblicke gewiſſe Daſeinsformen entſtehen, andere wieder vergehen. Die Vermittlung von Nichts und Sein iſt alſo das Werden, ſowohl als Entſtehen wie als Vergehen.

Die einfachſte Form, unter welcher ſich uns das Reſultat dieſes Werdens, dieſer Uebergang aus dem Nichts in das Sein darſtellt, iſt das Daſein. Jedes Daſeiende hat eine beſtimmte Qualität. Dieſe Qualität kann poſitiv oder negativ ſein. Jedes Daſeiende iſt nun ſowohl an ſich, d. h. es bildet eine in ſich abgeſchloſſene Einheit, ein beſtimmtes

Digitized by Google

Etwas, als auch für Anderes, d. h. mit Anderem in Beziehungen stehend; ferner ist es endlich und veränderlich. Jede einzelne, endliche Daseinsform geht fortwährend in eine andere über, so daß sich hieraus eine unendliche Reihe von Formen ergiebt. Nichtsdestoweniger jedoch bleibt das Daseiende auch in diesem Uebergange aus einer in die andere Form immer dasselbe Eine, welches sich gewissermaßen mit allen den mannigfachen Modificationen seines Seins wieder zur Einheit zusammenschließt. Hegel nennt dies das Fürsichsein.

Somit ist also die allgemeinste Eigenschaft der Dinge diese, daß ein jedes als eine einfache Einheit besteht, trotz ihrer mannigfachen Modificationen und ihrer Verhältnisse zu andern Wesen. Jedes Wesen ist ein vollständiges, in sich abgeschlossenes Ganzes, ein Atom. Diese Atome unterscheiden sich von einander nur durch ihre Quantität, indem jedes derselben eine bestimmte Quantität besitzt. Wenn wir die Dinge ihrer Quantität nach betrachten, so sehen wir gänzlich ab von ihrer Qualität oder ihren bestimmten Eigenschaften. Das allgemeinste Merkmal der Quantität ist die Gleichartigkeit aller Theile.

Die Kategorie der Quantität, die zweite Stufe in der Entwicklung des reinen Sein, wird Gegenstand einer besondern Wissenschaft, der Mathematik. Die verschiedenen mathematischen Operationen: Zählen, Addiren, Multipliciren u. s. w. entsprechen den verschiedenen Formen, unter welchen mehrere Einheiten in ein Ganzes oder eine neue Einheit zusammengefaßt werden können. Man unterscheidet gewöhnlich discrete und stetige Größen; allein jede Größe ist zugleich discret und stetig, d. h. man kann sie eben so gut als eine einfache Einheit wie als eine Zusammensetzung von Theilen betrachten.

Digitized by Google

Es giebt eine extenſive und eine intenſive Größe. Die intenſive Größe nennen wir den Grad. Die verſchiedenen Grade z. B. der Wärme bilden eine ſtetige Reihe; jeder Grad iſt in gewiſſer Hinſicht beſtimmt durch den vorhergehenden Grad. Andrerſeits jedoch wird auch jeder Grad unmittelbar an ſich ſelbſt betrachtet, da es keinen abſoluten oder Normalgrad giebt. Indem wir z. B. Wärme empfinden, bilden wir uns unmittelbar die Idee der Quantität oder des Grades dieſer Wärme. Wir bedürfen daher einer neuen Operation unſres Bewußtſeins oder, nach dem Hegelſchen Ausdrucke, einer neuen Entwicklung des Begriffs, um die verſchiedenen Grade einer Empfindung auf eine genaue und allgemeingültige Weiſe zu beſtimmen. Dieſe neue Kategorie iſt das Maß, d. h. diejenige Operation, vermöge deren wir die zuſammengeſetzten Größen auf die einfachen zurückführen. Der Begriff des Maßes vereinigt in ſich die Begriffe der Quantität und der Qualität, denn beim Meſſen eines Objects vergleichen wir die Qualität dieſes Objects mit der Qualität eines andern Objects und betrachten das entwickeltere Object als die bloße Zuſammenſetzung mehrerer einfacher Objecte. So z. B. meſſen wir die Intenſität der Wärme des menſchlichen Körpers nach den Graden der Ausdehnung, welche ſie an dem Queckſilber im Thermometer hervorbringt.

Indem wir nun beim Meſſen ein Object auf das andere beziehen, ſo betrachten wir in gewiſſer Hinſicht das eine als das Product des andern. Wenn wir z. B. eine zuſammengeſetzte Zahl durch eine einfache meſſen, ſo denken wir uns jene erſtere als entſtanden aus dieſer letzteren. Der Begriff des Maßes enthält alſo die Idee einer gewiſſen Weſenseinheit desjenigen Objects, welches wir meſſen, mit dem, wodurch wir es meſſen; das eine gilt uns als die Modification oder Entwicklung des andern. Durch dieſe Betrachtung treten wir in

einen neuen Abſchnitt der Logik ein, nämlich, in die Lehre vom Weſen. Das Weſen äußert ſich ebenfalls unter drei beſonderen Formen, als Grund der Exiſtenz, als Erſcheinung und als Wirklichkeit.

Das Weſen iſt zugleich Identität und Verſchiedenheit, Einheit und Vielheit. Als ein urſprünglich Einfaches, entwickelt es aus ſich eine Mannigfaltigkeit von Formen oder Erſcheinungen. So z. B. denken wir uns die Materie als eine einfache und gleichartige Subſtanz, die in einer Mannigfaltigkeit von Formen erſcheint, aber dabei doch immer die Identität ihres Weſens beibehält.

Dieſes Verhältniß zwiſchen dem Weſen und der Form ſtellt ſich unſrer Betrachtung auf ſehr mannigfache Weiſe dar. Bald erſcheint uns das Weſen als eine Totalität, die Form als ein Theil oder eine beſtimmte Erſcheinungsweiſe dieſer Totalität. Bald betrachten wir das Weſen als eine einfache Kraft, welche ſich unter beſtimmten Formen äußert; bald endlich nehmen wir zwiſchen dem Weſen und der Erſcheinung, zwiſchen dem Innern und dem Aeußern eine vollſtändige Wechſelwirkung an. Alle dieſe einzelnen Vorſtellungen von dem Verhältniß des Weſens zu deſſen äußerer Form laſſen ſich in dem Satze zuſammenfaſſen: das Weſen erſcheint.

Auf dieſer unmittelbaren Identität des Weſens und ſeiner Erſcheinung beruht nun Dasjenige, was wir die Wirklichkeit nennen. Auch an dieſer laſſen ſich indeß noch drei verſchiedene Momente unterſcheiden, nämlich, die Möglichkeit, die eigentliche Wirklichkeit und die Nothwendigkeit. Die Möglichkeit iſt das bloße Vermögen zu exiſtiren; die Wirklichkeit iſt das gemeinſchaftliche Reſultat dieſes Vermögens und irgend einer Beſtimmung dieſes Vermögens zur Selbſtverwirklichung, d. h. alſo einer Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeit oder Beſtimmung, wodurch das Mögliche ein

Digitized by Google

Wirkliches wird, kann nun wieder auf dreierlei Weise eintreten, nämlich, unter der Form des Substantialitätsverhältnisses, des Causalitätsverhältnisses und der Wechselwirkung.

Die Kategorien des reinen Seins und des Wesens stellen aber immer noch ihren Gegenstand unter blos allgemeinen und abstracten Merkmalen dar. Als vollständige Totalität und nach seiner freien Selbstentwicklung wird derselbe erst erfaßt im Begriff.

Wir müssen hier nochmals daran erinnern, daß der Begriff bei Hegel nicht etwas Abstractes oder Subjectives bedeutet, sondern daß dies blos der allgemeine Ausdruck für die vollkommene Identität des Allgemeinen und des Besondern ist. Das, was man in der gewöhnlichen Logik Begriff nennt, nämlich, der subjective Denkact, ist in der Hegelschen Logik nur eine besondere Form oder Stufe des Begriffs, indem sich der Begriff nach den drei Stadien des subjectiven Begriffs, des Objects und der Idee entwickelt.

Der formale oder logische Begriff enthält drei Factoren: das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne. Der Zweck der logischen Operationen, der Urtheile und der Schlüsse besteht darin, daß diese drei Grundelemente des menschlichen Denkens unter sich verbunden und auf einander bezogen werden. Hegel hat versucht, die verschiedenen logischen Formen, welche die gewöhnliche Logik, ohne ein bestimmtes Prinzip, als etwas rein Thatsächliches hinstellt, nach einem bestimmten Gesetze abzuleiten und zu ordnen. Hegel stellt vier Formen des Urtheils auf; erstens, das qualitative Urtheil; zweitens, das Reflexionsurtheil; drittens, das Urtheil der Nothwendigkeit; endlich viertens, das Urtheil des Begriffes.

Digitized by Google

In dem qualitativen Urtheil wird das Allgemeine als Merkmal auf das Einzelne, als Subject, bezogen. Dieſes Urtheil kann poſitiv oder negativ ſein. Es iſt poſitiv, wenn das Allgemeine wirklich als Merkmal von dem Einzelnen ausgeſagt wird; negativ, wenn es das Allgemeine von dem Einzelnen ausſchließt. Das letztere Urtheil iſt wieder entweder ein identiſches Urtheil, indem das Einzelne lediglich auf ſich ſelbſt bezogen und von ſich ſelbſt ausgeſagt wird, A = A; oder ein unendliches Urtheil, wenn die völlige Unangemeſſenheit des Subjects und Prädicats ausgeſprochen wird, ohne doch die eigentliche Natur des Subjects näher zu beſtimmen.

Das Reflexionsurtheil bezieht ſich auf die Quantität des Subjects und iſt hiernach entweder ein Einzelurtheil oder ein beſonderes Urtheil oder ein allgemeines Urtheil.

Das Urtheil der Nothwendigkeit gründet ſich auf die Annahme einer inneren Weſenseinheit des Subjects und des Prädicats. Eine ſolche Weſenseinheit oder Identität kann in dreierlei Hinſicht ſtattfinden. Entweder nämlich enthält das Prädicat den Gattungsbegriff, unter welchem das Subject befaßt wird (das kategoriſche Urtheil); oder, Subject und Prädicat werden beide als gleich ſelbſtſtändige Weſen gedacht und unter einander verknüpft durch das Band der Urſachlichkeit (hypothetiſches Urtheil); oder endlich, das Allgemeine wird zugleich als Allgemeines oder Gattung, und als Einzelnes oder Theil der Gattung betrachtet (disjunctives Urtheil).

Die Art endlich, wie überhaupt jene Beziehung des Prädicats auf das Subject ausgeſprochen wird, iſt entweder die der einfachen, directen Beziehung des Einen auf das Andere, das aſſertoriſche Urtheil; oder, da dieſer bloßen Verſicherung eben ſogut die gegentheilige Verſicherung entgegen-

Digitized by Google

geſetzt werden kann, die bloße Annahme einer möglichen Beziehung, das problematiſche Urtheil; oder endlich die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine, vermittelt und beglaubigt durch die Beziehung des Einzelnen auf das Beſondere und des Beſonderen auf das Allgemeine, das apodiktiſche Urtheil oder der Schluß.

Der Schluß hat ebenfalls drei verſchiedene Hauptformen, welche den drei erſten Urtheilsformen entſprechen. Es giebt nämlich einen qualitativen Schluß, einen Reflexionsſchluß und einen Schluß der Nothwendigkeit.

Die qualitative Schlußform drückt nur ganz im Allgemeinen die Verbindung von drei Begriffen zu einem Schluſſe aus; eine Verbindung, die auf ſehr verſchiedene Weiſe ſtattfinden kann, wie die Mannigfaltigkeit der Schlußfiguren beweiſt.

Der Reflexionsſchluß bezieht ſich auf die beſtimmte Art und Weiſe, wie von dem Allgemeinen auf das Einzelne geſchloſſen wird. Es geſchieht dies nämlich entweder unmittelbar durch die Auffaſſung des Einzelnen, als eines im Allgemeinen Enthaltenen, oder mittelſt der Induction durch ein vorheriges Aufſteigen von dem Einzelnen zum Allgemeinen, woraus ſich dann, drittens, der Schluß nach Analogie ergiebt.

Der Schluß der Nothwendigkeit entſpricht vollkommen dem Urtheil der Nothwendigkeit nach allen ſeinen drei Formen, als kategoriſcher, hypothetiſcher und disjunctiver Schluß.

In der formalen Logik wird der Begriff lediglich nach den beiden Seiten oder Factoren, die er enthält, betrachtet; das Allgemeine und das Einzelne ſind hier nur durch die Reflexion verbunden. Allein wir müſſen ſie nun auch in ihrer unmittelbaren Einheit und Totalität anſchauen, gleichſam als den realiſirten Begriff, als das Object.

Digitized by Google

Dieſen, allerdings etwas ſonderbaren Uebergang von dem logiſchen Begriff zum Object zu rechtfertigen und zu erklären, müſſen wir Hegel ſelbſt überlaſſen, der darüber in der „Encyclopädie" Folgendes ſagt: „So fremdartig auf den erſten Anblick dieſer Uebergang vom Subject, vom Begriff überhaupt und näher vom Schluſſe — beſonders wenn man nur den Verſtandesſchluß und das Schließen als ein Thun des Bewußtſeins vor ſich hat — in das Object ſcheinen mag, ſo kann es zugleich nicht darum zu thun ſein, der Vorſtellung dieſen Uebergang plauſibel machen zu wollen. Es kann nur daran erinnert werden, ob unſre gewöhnliche Vorſtellung von dem, was Object genannt wird, ungefähr Dem entſpricht, was hier die Beſtimmung des Objects ausmacht. Unter Object aber pflegt man nicht blos ein abſtractes ſeiendes oder exiſtirendes Ding oder ein Wirkliches überhaupt zu verſtehen, ſondern ein concretes, in ſich vollſtändiges, ſelbſtſtändiges; die Vollſtändigkeit iſt die Totalität des Begriffs. Daß das Object auch Gegenſtand und einem Andern Aeußeres iſt, dies wird ſich nachher beſtimmen, inſofern es ſich in den Gegenſatz zum Subjectiven ſetzt; hier, zunächſt als Das, worein der Begriff aus ſeiner Vermittlung übergegangen iſt, iſt es nur unmittelbares, unbefangenes Object, ſo wie ebenſo der Begriff erſt in dem nachherigen Gegenſatze als das Subjective beſtimmt wird.

Ferner iſt das Object überhaupt das eine, noch weiter in ſich unbeſtimmte Ganze; die objective Welt überhaupt, Gott, das abſolute Object. Aber das Object hat ebenſo den Unterſchied an ihm, zerfällt in ſich in unbeſtimmte Mannigfaltigkeit (als objective Welt) und jedes dieſer Vereinzelten iſt auch ein Object, ein in ſich concretes, vollſtändiges, ſelbſtſtändiges Daſein.

Digitized by Google

Wie die Objectivität mit Sein, Existenz und Wirkung verglichen werden kann, so ist auch der Uebergang zur Existenz und Wirklichkeit (denn Sein ist das erste, ganz abstracte Unmittelbare) mit dem Uebergange zur Objectivität zu vergleichen. Der Grund, aus dem die Existenz hervorgeht, und das Reflexionsverhältniß, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts Anderes, als der noch unvollkommen gesetzte Begriff, oder es sind nur abstracte Seiten desselben — der Grund ist dessen nur wesenhafte Einheit, das Verhältniß nur die Beziehung von reellen, nur in sich reflectirt sein sollenden Seiten; — der Begriff ist die Einheit von beiden, und das Object nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalität in sich enthaltend."

Das Object enthält also in sich eine Vielheit von Theilen; es ist ein Zusammengesetztes. Diese Theile sind nun auf verschiedene Weise unter sich verbunden. Die drei Hauptformen dieser Verknüpfung der Theile sind: der Mechanismus, der Chemismus und die Teleologie.

Der Mechanismus beruht hauptsächlich auf der Anziehung und Abstoßung der verschiedenen Theile, ein Verhältniß, welches nicht nur in der Körperwelt, sondern auch in der moralischen und socialen Welt vorkommt und also überhaupt nur ein ganz allgemeines Gesetz des Sein ausdrückt.

Im Chemismus sind zwei entgegengesetzte Objecte vorhanden, die sich in ihrer Beziehung auf einander neutralisiren.

Endlich das teleologische Verhältniß der Dinge besteht darin, daß die Theile sich unmittelbar zu der Totalität und Einheit eines vollendeten Objects zusammenschließen, was uns dann in der äußerlichen, subjectiven Anschauung so er-

Digitized by Google

ſcheint, als ob die Natur nach beſtimmten Zwecken wirke, während es doch vielmehr die innerliche Selbſtentwicklung der Dinge iſt, welche auf dieſe Weiſe ein in ſich ſelbſt vollendetes Ganzes herſtellt. Der entſprechendſte Ausdruck für dieſe Totalität, dieſe organiſche Einheit der Theile und des Ganzen, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Inhalts und der Form, des Begriffs und der Objectivität iſt: die Idee.

Die Idee ſtellt ſich uns wieder unter einer dreifachen Geſtalt dar: als Leben, als Erkennen und als abſolute Idee.

Die Idee als Leben offenbart ſich wieder in drei Acten, in dem Acte der organiſchen Reproduction, in dem Acte der Aſſimilation unorganiſcher Subſtanzen, und in dem Acte der Fortpflanzung der Gattung.

Die Idee als Erkennen oder Vernunft zeigt ſich ebenfalls in dem Beſtreben, alle die Stoffe, welche ihr von außen zugeführt werden, in ſich zu verarbeiten, ſich zu aſſimiliren und zu organiſiren. Zu dieſem Zweck faßt ſie die Einzelheiten der Erfahrung auf durch die Anſchauung und die Analyſe, verknüpft und geſtaltet ſie dieſelben durch die ſynthetiſchen Acte der Reflexion, die Erklärungen, die Eintheilungen, die Schlüſſe u. ſ. w. Gleichzeitig entwickelt ſie ſich als praktiſche Thätigkeit, als Wollen; zuletzt aber faßt ſie alle dieſe einzelnen Aeußerungen in einen einzigen Act der Selbſtentwicklung zuſammen, durch welchen Das, was ſie von außen empfing, aus ihr ſelbſt, in einem organiſchen Proceſſe, unter der Geſtalt eines abſoluten Syſtems oder der abſoluten Idee hervorgeht.

So iſt der Lauf vollbracht, den der Begriff in ſeiner dialektiſchen Entwicklung innerhalb der Logik zu machen hatte; er iſt durch alle logiſche Formen hindurchgegangen und hat

Digitized by Google

sich dadurch zugleich erweitert und zur Einheit mit sich selbst zusammengeschlossen. Nachdem der Begriff alle diese logische Formen aus sich entwickelt und gleichsam in sich selbst wieder zurückgenommen hat, muß er sich nun eine äußere, materielle Existenz geben; er muß sich gleichsam selbst erschließen oder, wie Hegel es ausdrückt, sich als Natur frei aus sich entlassen. Hiermit beginnt also eine neue Entwicklungsreihe für das Sein oder den Begriff; die Darstellung dieser Entwicklungen ist: die Naturphilosophie.

Naturphilosophie.

Die Natur ist die Erscheinung der Idee unter zufälligen, wandelbaren Formen, gleichsam in ihrer Vereinzelung, ihrem Zerfallensein, in einer Masse zerstreuter Bildungen, die auf der einen Seite den Charakter der Nothwendigkeit, der vernünftigen Bestimmung, der organischen Totalität, auf der andern Seite aber den der gleichgültigen Zufälligkeit und der unbestimmbaren Regellosigkeit an sich tragen. Jedes Gebild der Natur existirt für sich, unabhängig von dem andern. Zwar stehen sie insgesammt in bestimmten Verhältnissen der Verknüpfung und Wechselwirkung; allein sie bilden bei Weitem keine so regelmäßige, organische Aufeinanderfolge, wie die verschiedenen Entwicklungsstufen des Geistes. Zwar ist auch die Natur eine große Entwicklungsreihe, und die verschiedenen Naturgebilde stellen eben so viele Acte oder Stufen der Selbstentwicklung des allgemeinen Bildungsprinzips oder der Idee dar; doch darf man dies nicht so verstehen, als ob diese verschiedenen Stufen der Naturbildung wirklich und natürlich eine aus der andern erzeugt würden, z. B. die Pflanzen aus den leblosen Elementen, die Thiere aus den Pflanzen. Eine

Digitized by Google

Metamorphoſe der Natur in dieſem Sinne giebt es nicht; nur im Allgemeinen läßt ſich der Begriff der Entwicklung in der Natur nachweiſen, und an den einzelnen Naturweſen findet allerdings eine Metamorphoſe, d. h. ein Uebergang von einer unvollkommneren Daſeinsform zu einer vollkommneren ſtatt, vermöge der Herausbildung ihres inneren Keims und der Anbildung äußerer Stoffe. Auch iſt ſelbſt die Regelmäßigkeit und der Fortſchritt, welchen wir in der Natur anzunehmen begriffsmäßig berechtigt ſind, an den einzelnen Gebilden keineswegs immer mit vollkommener oder auch nur annähernder Sicherheit nachzuweiſen. Gerade der unendliche Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen ſo wie die Zufälligkeit in ihrer äußeren Anordnung (die man fälſchlich oftmals als die hohe Freiheit der Natur, als die Göttlichkeit derſelben oder in derſelben geprieſen hat,) zeugt vielmehr von der Ohnmacht der Natur, das allgemeine, ihren Bildungen zu Grunde liegende Geſetz überall im Einzelnen feſtzuhalten. Dieſe Ohnmacht der Natur iſt es, wie Hegel bemerkt, welche der Philoſophie Grenzen ſetzt und es ihr unmöglich macht, die Einzelheiten und Zufälligkeiten, welche die Naturbetrachtung überall entdeckt, auf ſtreng dialektiſche Weiſe aus dem Begriff, d. h. aus dem allgemeinen Geſetze zu entwickeln. „Spuren der Begriffsſtimmung," ſagt Hegel, „werden ſich allerdings bis in das Particulärſte hinein verfolgen, aber dieſes ſich nicht durch ſie erſchöpfen laſſen. Die Spuren dieſer Fortleitung und dieſes inneren Zuſammenhangs werden den Betrachter oft überraſchen, aber Demjenigen insbeſondere überraſchend oder vielmehr unglaublich ſcheinen, der in der Natur wie in der Menſchengeſchichte nur Zufälliges zu ſehen gewohnt iſt. Aber man hat darüber mistrauiſch zu ſein, daß ſolche Spur nicht für Totalität der Beſtimmung der Gebilde genommen werde. In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in ſeiner

Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden.

Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittle und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Misgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andrerseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit dieser Gattung anzusehen wären. Um dergleichen Gebild als mangelhaft, schlecht, misförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben giebt auch jene sogenannten Misgeburten, Misförmigkeiten, Mitteldinge u. s. f. an die Hand; er setzt vielmehr die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.''

Hegel betrachtet die Natur keineswegs mit derselben religiösen Begeisterung, wie es die Anhänger der frühern Naturphilosophie aus der Schule Schellings thaten. Er sieht in ihr Nichts, als eine vorbereitende Stufe des Geistes, als eine äußerliche und vergängliche Form, durch welche dieser hindurchgeht, um zu seinem höheren, absoluten Sein zu gelangen. Wenn daher Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Dasein Gottes zu erkennen, so ist, nach Hegels Ansicht, jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Dasein, als irgend ein einzelner Naturgegenstand. Ja, wenn selbst die geistige Zufälligkeit, die Willkühr bis zum Bösen fortgeht, so ist dies noch ein unendlich Höheres, als das gesetzmäßige Wandeln

Digitized by Google

der Geſtirne oder die Unſchuld der Pflanze; denn, was ſich ſo verirrt, iſt doch immer noch Geiſt.

Mit einem Wort alſo, die Natur und ihre Bildungen ſind nicht der Zweck, ſondern nur das Mittel des Geiſtes, und der Menſch, als Repräſentant dieſes Geiſtes, hat das Recht und die Beſtimmung, ſich der Kräfte und Stoffe der Natur zu bedienen für die Erreichung des großen Endzwecks ſeines Daſeins, für die Entwicklung ſeiner Vernunft, für die Civiliſation.

Die Entwicklung der Natur geht nach drei Hauptſtufen vor ſich; es ſind dies: die Mechanik, die Phyſik und die Organik. Im Allgemeinen verfolgt die Naturentwicklung denſelben Zweck, welcher überhaupt dem dialektiſchen Proceſſe der Idee zu Grunde liegt, nämlich den der Herſtellung einer Totalität durch Verbindung der Theile zur Einheit. In den erſten der genannten Stadien der Naturbildung wird dieſer Zweck nur ſehr unvollſtändig erreicht, indem dort, im Reiche des Mechaniſchen, jeder Theil der Materie getrennt von den andern Theilen, vereinzelt, für ſich beſteht, und dieſe ganze Maſſe von Atomen durch Nichts verbunden wird, als durch eine äußere Gewalt, die Schwere. Die Phyſik dagegen betrachtet die Natur als einen Complex von Individuen, deren jedes ein ſelbſtſtändiges Daſein hat, vermöge eines beſonderen Bildungstriebes, die aber auch alle unter einander in einem Verhältniß der Wechſelwirkung ſtehen. Das organiſche Leben endlich zeigt ſich in der Entwicklung und Verknüpfung der getrennten und ungleichartigen Elemente zu einem in allen ſeinen Theilen harmoniſchen, belebten und beſeelten Ganzen, dem wahren Abglanz der göttlichen Ideen.

Die Mechanik zerfällt wieder in drei Theile, in die Theorie von Raum und Zeit, in die Theorie der Materie und Bewegung, oder die endliche Mechanik, und

Digitized by Google

in die Theorie der freien Bewegung oder die absolute Mechanik.

Die beiden allgemeinsten Formen, unter denen wir die Natur betrachten, sind die des Nebeneinanderseins ihrer einzelnen Theile und des Nacheinanderseins der einzelnen Acte ihrer schöpferischen Thätigkeit, d. h., mit andern Worten, die Ideen von Raum und Zeit. Raum und Zeit sind continuirliche Größen, d. h. ihre Theile sind durch keine bestimmten Eigenschaften von einander unterschieden, sondern bilden ein gleichartiges Ganzes. Der Raum hat drei Dimensionen, die Länge, Breite und Höhe; ferner drei verschiedene Hauptformen oder Bestimmungen, nach denen er sich darstellt; es sind dies der Punkt, die Linie und die Fläche, von denen sich immer Eines dialektisch aus dem Andern entwickelt — die Linie aus dem Punkte, gleichsam als dessen Negation, d. h. als der Fortgang über den Punkt hinaus; die Fläche wieder als die Negation der Linie und zugleich als Wiederherstellung der räumlichen Einheit und Totalität, als die einen bestimmten Raum umschließende Oberfläche.

Die Zeit hat ebenfalls drei Momente, die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft.

Die Wissenschaft vom Raume ist die Geometrie. Eine ähnliche Wissenschaft von der Zeit giebt es nicht, weil die einzelnen Momente der Zeit nicht, wie die des Raumes, fixirt sind, sondern fortwährend eines in das andere übergehen. Doch können wir auch diese Zeitmomente fixiren durch die Zahl, und dann erhalten wir eine Wissenschaft der Zahlen, die Arithmetik.

Raum und Zeit sind bei Hegel aber keineswegs bloße Abstractionen ohne Realität, sondern Hegel betrachtet dieselben als zwei eben so reelle und nothwendige Momente oder Elemente der Naturentwicklung, wie die Schwere, oder die

Digitized by Google

Attraction u. ſ. w. Zum Beweis deſſen führt Hegel folgendes Beiſpiel an. Ein Ziegel, ſagt er, tödtet einen Menſchen nicht, wenn er auf deſſen Haupt gelegt wird, wohl aber, wenn er aus einer beträchtlichen Höhe auf ihn herabfällt. Hier ſehen wir alſo deutlich, daß Raum und Zeit, die beiden Factoren der Bewegung des Ziegels, eine Wirkung hervorbringen, welche der materielle Gegenſtand allein ohne ſie nicht hervorgebracht haben würde. Aus dieſer Anſicht Hegels wird es erklärlich, wie er die Materie als das Product eines Zuſammenwirkens von Raum und Zeit, ihres gegenſeitigen Ineinanderübergehens und der daraus erzeugten Bewegung betrachten konnte.

Die Grundverhältniſſe oder Beſtimmungen der Materie ſind: die Repulſion, die Attraction und die Schwere. Vermöge der Repulſion beſtehen die einzelnen Theile der Materie außereinander, jeder für ſich, ſelbſtſtändig. Durch die Attraction dagegen iſt die Materie ein continuirliches Ganzes. Die Schwere endlich vereinigt die beiden Momente der Continuität und der Einzelheit in ſich, indem ſie eine Mehrheit von Theilen um einzelne Mittelpunkte gruppirt und ſomit eine Mannigfaltigkeit von Maſſen oder Körpern ſchafft. Die weiteren Beſtimmungen, nach welchen alle Veränderungen in der Materie vor ſich gehen, ſind: das Geſetz der Trägheit, der Stoß und der Fall.

Eine höhere Stufe der Entwicklung ſtellt ſich dar in der freien Bewegung, wie ſie in dem Syſteme der Himmelskörper ſtattfindet und deren Factoren die Centrifugal- und Centripetalkraft ſind. Hegel hat verſucht, die Geſetze der freien Bewegung, wie ſie von Keppler aufgeſtellt worden ſind, auf ſpeculativem Wege zu begründen und zu erklären.

Der zweite Theil der Naturphiloſophie, die Phyſik, handelt von der individualiſirten Materie, und zwar zuerſt von

Digitized by Google

der allgemeinen Individualität oder den unmittelbaren, freien phyſiſchen Qualitäten; ſodann von der beſondern Individualität oder der Beziehung der Form der Körper auf die Schwere; endlich, von der totalen oder freien Individualität, d. h. der Selbſtgeſtaltung der Materie und ihrer verſchiedenen Geſetze.

Unter freien phyſiſchen Qualitäten verſteht Hegel die einfachſten, urſprünglichſten Formen, unter denen der Geſtaltungs- oder Individualiſationsproceß der Materie vor ſich geht. Als ſolche nennt er: die himmliſchen Körper, als phyſiſch beſtimmte, die phyſiſchen Elemente und den meteorologiſchen oder elementariſchen Proceß, durch welchen zunächſt die Erde als Individualität hervorgebracht wird.

Die erſte qualificirte Materie iſt das Licht, welches wieder, als ſelbſtſtändig Daſeiendes gedacht, ſich unter drei Formen darſtellt, als Sonne (reines Licht), als Mond und Komet (Körper des Gegenſatzes, und zwar 1) Körper der Starrheit, 2) Körper der Auflöſung), endlich als Planet (Körper der Individualität).

Die phyſiſchen Elemente ſind: die Luft, das Feuer, das Waſſer und die Erde; die Luft als das allgemeinſte, über Alles ſich verbreitende; Feuer und Waſſer als die Elemente des Gegenſatzes, das Feuer als das unruhige und verzehrende, das Waſſer als das neutrale; die Erde endlich als das individuelle Element, welches zugleich, als Totalität, die Einheit und Baſis aller Elemente iſt und an welchem ſich der elementariſche Proceß entwickelt, der Kampf der Elemente in und auf der Erde, Stürme, Ungewitter, Vulcane u. ſ. w., in denen ſich aber doch die Erde bei allem Wechſel ihrer Formen als reale Individualität erhält.

Der zweite Theil der Phyſik handelt von den beſonderen Formen der Individualiſation oder Geſtaltung der Materie, von der Schwere, der Cohäſion, dem Klange und der Wärme.

Schwere und Cohäſion ſind die Bildungsprinzipien der Dichtigkeit der Körper, in dem Klange und der Wärme dagegen offenbart ſich deren Expanſivkraft.

Die weiteren Formen der Geſtaltung ſind nun: zuerſt die Geſtalt im Allgemeinen. Dieſe ſtellt ſich dar theils als noch formloſe Geſtalt, einerſeits in dem Extrem der Punktualität, der Sprödigkeit, andrerſeits in dem Extreme der ſich kugelnden Flüſſigkeit. Sodann aber geht dieſe unentwickelte Geſtalt durch einen fortgeſetzten Geſtaltungsproceß in eine beſtimmtere Form, die lineare, über, in welcher die verſchiedenen Punkte durch ihre gemeinſame Beziehung zu einander oder durch eine über alle verbreitete Kraft, den Magnetismus, zuſammengehalten werden. Drittens endlich erſcheint als das letzte Product dieſes geſtaltenden Prinzips, die Kryſtallform, in welcher der Körper als eine ſelbſtſtändige, nach außen abgeſchloſſene, innerlich gleichartige oder continuirliche Geſtaltung hervortritt.

Als ſolche nun tritt der Körper in mannigfache Verhältniſſe, theils zu den freien phyſiſchen Qualitäten, theils zu andern Körpern. Es entſtehen hieraus die verſchiedenen Erſcheinungen der Strahlenbrechung, des Geruchs und Geſchmacks, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes mit ihren vielen beſonderen Eigenthümlichkeiten. Als die höchſte Stufe des Geſtaltungsproceſſes aber erſcheint der Organiſationsproceß, oder, wie ihn Hegel nennt, der unendliche, ſich ſelbſt anfachende und unterhaltende Proceß, welcher das ſelbſtſtändige Daſein der unorganiſchen Geſtaltungen aufhebt, ſie als Elemente ſeiner eigenen inneren Entwicklung in ſich hereinzieht und zu organiſchen Momenten einer höheren Individualität erhebt. Dieſe organiſche Individualität unterſcheidet ſich von allen früheren Individualiſationsformen dadurch, daß ſie eine erfüllte, ſelbſtiſche, ſubjective iſt, die das Prinzip ihres Daſeins in ſich ſelbſt hat, als ihr Leben.

Digitized by Google

Die organiſche Individualität erſcheint in dreifacher Form; erſtens, als Geſtalt, das allgemeine Bild des Lebens, der geologiſche Organismus; zweitens, als beſondere, formelle Subjectivität, der vegetabiliſche; drittens, als einzelne, concrete Subjectivität, der animaliſche Organismus.

Die Erde läßt ſich betrachten als ein großer Organismus oder als das allgemeine Syſtem der individuellen Körper, Leben in ſich tragend und verbreitend, doch ſelbſt keine lebendige Individualität. Dieſer Lebensproceß auf der Erde giebt ſich kund theils in der Bildung der Gebirge und der Metalle, theils in der Erzeugung einer Menge niederer Lebensformen, der Flechten, Polypen und Infuſorien, in denen das Leben gleichſam nur vorübergehend in einzelnen Punkten anſetzt, bevor es ſich zu einem wirklichen belebten Ganzen concentrirt.

Der vegetabiliſche Organismus erhält und entwickelt ſich durch einen dreifachen Proceß, den Geſtaltungsproceß, durch welchen die Pflanze ihre Ernährungszuflüſſe in die ſpezifiſche Natur ihrer Art verwandelt und die innerlich umgebildete Flüſſigkeit, den Lebensſaft, wieder in den einzelnen organiſchen Gebilden nach außen treibt. Hierdurch entſteht ein innerer Kreislauf in der Pflanze, deſſen Wirkung das Wachsthum derſelben und die Production eines neuen Pflanzenindividuums, die Knospe, iſt. Der Geſtaltungsproceß iſt unmittelbar mit dem zweiten, dem nach außen ſich ſpezificirenden Proceſſe, verknüpft. Die Pflanze ſtrebt mit ihren Bildungen, ihren Wurzeln und Blättern den äußeren Elementen, der Erde und dem Waſſer, der Luft und dem Licht entgegen, durch welche ſie angeregt wird und von denen ſie die ſpezifiſche Befeuerung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit, Geiſtigkeit des Geruchs und Geſchmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Geſtalt empfängt. In dem

Digitized by Google

Gattungsproceß endlich, der das Wachsthum des Pflanzenindividuums hemmt und deſſen Ausbreitung wieder in einen einzigen Punkt, die Blüthe und den Fruchtkeim, zuſammenfaßt, kehrt der vegetabiliſche Organismus gleichſam in ſich ſelbſt zurück.

Was der Pflanze noch fehlt, Das hat das Thier, die Selbſtbewegung. Mit dieſer verbunden iſt die Stimme, als die Aeußerung des höheren, belebenden Prinzips, der Seele; ferner die animaliſche Wärme als fortdauernder Auflöſungsproceß der Cohäſion und des ſelbſtſtändigen Beſtehens der Theile, unterbrochene Intusſusception, als ſich individualiſirendes Verhalten zu einer individuellen, unorganiſchen Natur, vornehmlich aber Gefühl, als die Bethätigung eben jenes höheren Lebensprinzips, welches eine Einheit und Einzelheit gegen die äußeren Einflüſſe energiſcher zu behaupten weiß, als dies die Pflanze vermochte. So kündigt ſich das Thier an als Uebergang von dem blos materiellen zu dem ideellen Leben, von der Natur zum Geiſt. Die Lebensäußerungen des Thieres ſind dreifache, die der Senſibilität, die der Irritabilität und die der Reproduction. Jedes dieſer Elemente des thieriſchen Lebens iſt repräſentirt durch ein vollſtändiges Syſtem, und dieſe drei Syſteme, das Nerven-, Blut- und Verdauungsſyſtem, wirken wiederum organiſch in und mit einander und vollziehen in dieſem Zuſammenwirken den thieriſchen Geſtaltungsproceß. Nächſtdem aber iſt das thieriſche Leben auch nach außen gewendet, und zwar zunächſt theoretiſch, entſprechend der innern Bewegung der Senſibilität, als beſtimmtes Gefühl, welches ſich wiederum in eine Mehrheit von Sinnen ſpaltet, analog den Stufen des unorganiſchen Lebens. Es giebt nämlich, erſtens, einen Sinn der mechaniſchen Sphäre, der Schwere, der Cohäſion und ihrer Veränderung, der Wärme, das Gefühl als ſolches; zweitens, die Sinne

Digitized by Google

des Gegenſatzes, nämlich der Luft und des Waſſers, Geruch und Geſchmack; drittens, den Sinn der Idealität, theils als Manifeſtation des äußerlichen, für Aeußerliches — des Lichtes und der Farbe — theils als Manifeſtation der Innerlichkeit, die ſich als ſolche in ihrer Aeußerung kundgiebt — des Tones —, Geſicht und Gehör. Das Thier hat aber auch ein praktiſches Verhältniß zu der äußeren, unorganiſchen Natur, das Gefühl des Mangels und den Trieb, ihn aufzuheben, Beides erregt durch ein äußeres Object. Dadurch, daß der Trieb auf die Erhaltung des Daſeins und der Thätigkeit des Individuums, welchem derſelbe inwohnt, gerichtet iſt, erhält er den Charakter einer Art von Zweckthätigkeit; er wird Inſtinct. Der Inſtinct iſt die auf bewußtloſe Weiſe wirkende Zweckthätigkeit. Vermöge dieſes Triebes nun vollzieht das Thier die Aſſimilation der äußeren, unorganiſchen Naturweſen und deren Aufnahme in ſeinen eigenen Organismus durch die mannigfachen Proceſſe des Athmens, der Verdauung, der Bluterzeugung u. ſ. w. Indem ſich auf dieſe Weiſe das Individuum reproducirt, erhält es in ſich zugleich auch die Gattung. Dieſe Fortpflanzung der Gattung geſchieht bei dem Thiere durch einen beſonderen Proceß, den Proceß der Begattung, dem das Geſchlechtsverhältniß zu Grunde liegt. Während auf dieſe Weiſe die Gattung ſich immerfort erneuert, gehen die Individuen, welche im Proceß der Begattung ihre Beſtimmung erfüllt haben, entweder durch Krankheiten oder durch den Kampf mit anderen, ihnen feindſeligen Individuen ihrer Gattung dem Tode entgegen. Der Tod des natürlichen Individuums iſt die letzte Stufe der allgemeinen Naturentwicklung, welche es zu nichts Höherem zu bringen vermag, als zu dieſer gleichförmigen Wiederholung derſelben Gattungen und Arten, ohne einen eigentlichen Fortſchritt. Ein ſolcher Fortſchritt wird erſt gewonnen in dem

Digitized by Google

Durchbrechen der beschränkten Sphäre der Natürlichkeit, in dem Uebergange zu der höchsten und letzten Stufe des allgemeinen Weltprocesses, dem Reiche des Geistes.

Philosophie des Geistes.

Der Geist, sagt Hegel, ist die Wahrheit der Natur; d. h. mit andern Worten, der Geist ist die Spitze und der Abschluß des großen Entwicklungsprocesses, von welchem die Natur blos eine relative, untergeordnete Stufe, gleichsam die Vorbereitung oder den Eingang bildet. Der Geist ist also in gewisser Hinsicht anzusehen als ein Product der Natur; seine Entwicklung geht nur mit Hülfe der natürlichen, materiellen Elemente vor sich, die er sich aneignet und anbildet; allein zugleich ist er der Natur entgegengesetzt, denn sein Wesen besteht in der Einfachheit und Selbstgleichheit, während die Natur eine Mannigfaltigkeit vereinzelter und aus einander fallender Formen darstellt. Das Wesen des Geistes besteht in der Freiheit; der Geist ist nicht, wie die Natur, einer starren Nothwendigkeit unterworfen; seine Entwicklung ist nicht an den engen Kreis streng begrenzter Formen gebunden, sondern sie ist frei und unendlich. Für den Geist ist Sein und Sich entwickeln, Sein und Thätigkeit Eins und Dasselbe; das innere Gesetz seines Wesens ist der Fortschritt. Die Formen des geistigen Lebens bilden ein organisches System, eine stetige, ununterbrochene Reihe, in welcher jede Form sich unmittelbar auf das einfache Wesen des Geistes zurückbezieht und die einfachsten Formen die höchsten und entwickeltsten, gleichsam im Keime, in sich enthalten. So z. B. schließt das Gefühl und der Trieb schon die höheren Formen des sittlichen und religiösen Lebens, wenn auch nur in ihren rohesten Anfängen, in sich.

Digitized by Google

Als höchste Entwicklungsstufe der Idee betrachtet, läßt sich der Geist definiren als die sich selbst erkennende und begreifende Idee.

Der Geist stellt sich dar unter drei verschiedenen Formen oder auf drei verschiedenen Stufen seiner Entwicklung: als subjectiver, objectiver und absoluter Geist. Hegel giebt von diesen drei Formen des Geistes folgende Erklärung:

Der subjective Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst, wobei er innerhalb seiner, die ideelle Totalität der Idee hat, d. h. wobei das, was sein Begriff ist, für ihn wird und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d. i. frei zu sein.

Der objective Geist ist der Geist in der Form der Realität, als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandne Nothwendigkeit ist.

Der absolute Geist ist der Geist in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, — „der Geist in seiner absoluten Wahrheit."

Die beiden ersten Formen des Geistes, der subjective und der objective Geist, bilden zusammen die Sphäre des endlichen Geistes; der absolute Geist dagegen ist der Geist in seiner wahren Unendlichkeit. Die Formen des endlichen Geistes stehen mehr oder weniger in Widerspruch mit seiner Freiheit und Einheit; nur der absolute Geist gelangt zur vollkommnen Verwirklichung des Zwecks seines Daseins, zur vollkommnen Entwicklung seines unendlichen Wesens durch eine absolut freie Thätigkeit.

Die Lehre vom subjectiven Geist, umfaßt drei Wissenschaften: die Anthropologie, deren Gegenstand der Geist als Seele oder Naturgeist ist; die Phänomenologie des Geistes oder die Darstellung der verschiedenen Formen und

Digitized by Google

Phasen des Bewußtseins; endlich, die Psychologie, welche von dem Geist als wirklichem Subject handelt.

Die Seele ist der einfache Keim, in welchem alle künftige Formen oder Entwicklungsstufen des Geistes verborgen schlummern, um daraus, eine nach der andern, hervorzutreten, kraft jener treibenden Macht, welche das innere Wesen des Geistes bildet. Die Seele ist einestheils eine Totalität, in welcher alle die vereinzelten und zerstreuten Momente der Natur sich zur Einheit zusammenschließen; andrentheils aber ist sie die einfache Basis oder der Ausgangspunkt für das Leben des Geistes. Die gewöhnlichen Fragen nach der Materialität oder Immaterialität der Seele, nach ihrem Verhältniß zum Körper u. s. w. haben keinen rechten Sinn, da es überhaupt keinen qualitativen Unterschied zwischen Materialem und Immateriellem giebt, sondern nur einen Unterschied des Grades. Die Seele entwickelt sich aus dem Materiellen heraus und auf einer materiellen Grundlage; allein eben indem sie diese materiellen Elemente entwickelt, vergeistigt sie dieselben, erhebt sie zu einem höheren, idealen Dasein. Ebenso ist die Seele nicht etwas dem Körper Fremdes, in ihn Hineingetragenes, sondern sie ist das Lebens- und Thätigkeitsprinzip des Körpers.

Die Anthropologie betrachtet die Seele unter drei Gesichtspunkten; zuerst, als Theil der Natur oder, wie es Hegel ausdrückt, in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, als die nur seiende, natürliche Seele; zweitens, als fühlende Seele, wie sie sich, als ein besonderes, individuelles Wesen, von der Natur ablöst und in sich selbst concentrirt; drittens endlich, als wirkliche, mit ihrer Leiblichkeit aufs Innigste verwachsene Seele.

Die Seele des Menschen trägt die unverkennbaren Spuren ihres natürlichen Ursprunges und ihrer fortdauernden inni-

Digitized by Google

gen Beziehung zur Natur an sich. Der Mensch empfindet auf das Lebhafteste den Einfluß der klimatischen, meteorologischen und sonstigen natürlichen Veränderungen; er lebt gleichsam das allgemeine planetarische Leben mit, — „ein Naturleben," bemerkt Hegel, „das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt". Dieses allgemeine planetarische Leben des Naturgeistes zerfällt, analog den bestimmten Unterschieden der Erde, in die besondern Naturgeister, die im Ganzen die Natur der geographischen Welttheile ausdrücken und auf denen die Racenverschiedenheit der Menschen beruht. Diese Unterschiede verzweigen sich ferner in die Particularitäten der Localgeister, die sich in Lebensart, Beschäftigung, körperlicher Bildung und Disposition, noch mehr aber in der innern Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker aussprechen. Zuletzt aber vereinzelt sich die Seele zum individuellen Subject mit seinen mannigfachen Verschiedenheiten des Temperaments, Talents, Charakters, der Physiognomie und anderen Dispositionen und Idiosynkrasien, wie sie den Familien und den Einzelnen eigen zu sein pflegen.

An dem Individuum selbst wiederholt sich nun abermals die Verschiedenheit der natürlichen Bestimmungen, und zwar unter der Form natürlicher Veränderungen oder Entwicklungsmomente. Dergleichen sind: der Verlauf der Lebensalter, der Unterschied der Geschlechter, der Wechsel entgegengesetzter natürlicher Functionen der Seele, wie z. B. des Schlafens und des Wachens u. s. w.

Selbst in der Empfindung, dem ersten Ansatze des selbstständigen, geistigen Lebens im Individuum, ist die Seele noch fast ganz an die Natur hingegeben. Die Empfindung ist, wie Hegel sagt, „die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität." Im

Digitized by Google

Empfinden eignet ſowohl die Seele ſich das Aeußerliche an, verwandelt es in ein Inneres, Ideales, als auch, andrerſeits, das ihr innerlich Angehörige gleichſam aus ihr heraustritt, verkörpert und ſo von ihr empfunden wird. So iſt alſo das Empfinden begründet in der ſteten Wechſelwirkung zwiſchen dem Leiblichen und dem Geiſtigen, dem Inneren und dem Aeußeren; oder, wie Hegel es ausdrückt, „das Empfinden iſt das geſunde Mitleben des individuellen Geiſtes in ſeiner Leiblichkeit.“ Inſofern daſſelbe in einem Aufnehmen des von außen gegebenen Stoffs beſteht, wird es vermittelt durch die verſchiedenen Sinne. Die andere Richtung des Empfindens, „die Richtung der ſich verleiblichenden Beſonderung der einfachen Innerlichkeit der Seele,“ wie es Hegel bezeichnet, ſoll darin ausgeſprochen ſein, daß z. B. Zorn und Muth in der Bruſt, im Blute, im irritabeln Syſteme, dagegen Nachdenken, geiſtige Beſchäftigung im Kopfe, dem Centrum des ſenſibeln Syſtems, empfunden werden und daß von der Seele heraus die Thräne, die Stimme, Lachen, Seufzen und viele andere Particulariſationen ſich bilden, die gegen das Pathognomiſche und Phyſiognomiſche zu liegen.

Zeigt uns die Empfindung die Seele noch in einer faſt gänzlichen Abhängigkeit von der Außenwelt, ihrer natürlichen Baſis, ſo ſtellt ſich in dem Gefühl ſchon mehr die Selbſtſtändigkeit und Selbſtthätigkeit derſelben dar. Die Seele als fühlende iſt nicht mehr blos natürliche, ſondern innerliche Individualität, d. h. ſie ſchließt ſich in ſich ſelbſt ab, behauptet ſich als beſonderes Individuum, gegenüber der Natur. Die verſchiedenen Entwicklungsſtufen des Gefühls beruhen auf der geringern oder größern Selbſtſtändigkeit, welche in ihnen hervortritt. Zunächſt nämlich iſt das fühlende Individuum ebenfalls wieder einem fremden Einfluß hingegeben; nur daß dies nicht der Einfluß der körperlichen Außenwelt, ſondern der

Digitized by Google

eines andern Individuums iſt. Einem ſolchen Einfluß unterliegt z. B. das Kind im Mutterleibe. Die Mutter iſt gleichſam der Genius des Kindes, das eigentliche Selbſt deſſelben, welches in ihm lebt und wirkt und ſeine eigenen Bewegungen ihm mittheilt. Aehnliche Beiſpiele eines ſolchen magiſchen Verhältniſſes kommen auch in den Kreiſen des bewußten Lebens vor, zwiſchen Freunden, Eheleuten, Familiengliedern u. ſ. w. Es kann ſich dieſes Verhältniß auch nach ſeinen beiden Seiten in einem und demſelben Individuum darſtellen, indem nämlich einestheils ein allgemeines Gefühlsleben vorhanden iſt, beſtehend in dem bewußtloſen Naturell, dem Temperament u. ſ. w., andrestheils aber eine beſtimmte Richtung dieſes Gefühls, ein beſtimmter Charakter dem Individuum beiwohnt, den man dann ebenfalls, inſofern er jenes bewußtloſe Gefühlsleben beherrſcht und zu thätigen Aeußerungen anregt, den Genius des Menſchen, auch wohl das Herz oder Gemüth genannt hat.

Eine ganz beſondere Form dieſes Gefühlslebens iſt, der magnetiſche Somnambulismus und die mit ihm verwandten Zuſtände, wobei nämlich die Aeußerungen des unmittelbaren Gefühlslebens an die Selle der entwickelteren und vermittelteren Thätigkeit des Verſtandes, der Beobachtung u. ſ. w. treten, das Individuum alſo unmittelbar Dasjenige ſchaut, was im geſunden Zuſtande das Denken durch eine Menge vermittelter Operationen ſich nahe bringen muß. Allein freilich iſt hierbei das Individuum auch allen Täuſchungen und Zufälligkeiten des Fühlens und Einbildens preis gegeben, wozu noch kommt, daß das Individuum in dieſem Zuſtande gänzlich unter der Macht eines Andern, des Magnetiſeurs, ſteht und alſo auch deſſen Empfindungen und Gedanken ununterſchieden als ſeine eigenen in ſich aufnimmt.

Schon aus dem Angeführten ergiebt ſich, daß die Anſicht Hegels von dem Somnambulismus dieſen weit weniger

Digitized by Google

günſtig iſt, als diejenige, welche ſich in der naturphiloſophiſchen Schule ausgebildet hatte. Hegel ſagt aber auch ausdrücklich, daß es verkehrt ſei, den Somnambulismus als einen höheren, vollkommneren Zuſtand des geiſtigen Lebens anzuſehen, oder gar von ihm wichtige Entdeckungen über die höchſten Wahrheiten zu erwarten. „Im Somnambulismus," ſagt Hegel, „tritt nur der Kreis der individuell beſtimmten Welt, der particulären Intereſſen und beſchränkten Verhältniſſe ins Bewußtſein. Wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe oder philoſophiſche Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andren Boden, das zum freien Bewußtſein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken. Es iſt thöricht, Offenbarungen über Ideen vom ſomnambulen Zuſtande zu erwarten. Es iſt nicht auszumachen, ob Deſſen, was die Hellſehenden richtig ſchauen, Mehr iſt, oder Deſſen, in dem ſie ſich täuſchen. Abgeſchmackt aber iſt, das Schauen dieſes Zuſtandes für eine Erhebung des Geiſtes und für einen wahrhafteren, in ſich allgemeiner Erkenntniß fähigen Zuſtand zu halten."

Allen dieſen Zuſtänden, in denen das Individuum mit ſeinem Gefühlsleben ſich mehr paſſiv verhält und gleichſam das eigentliche Centrum ſeines Bewußtſeins außer ſich hat, ſtehen andere gegenüber, in denen daſſelbe ſein Gefühl ſtreng in ſich abſchließt, ſich von dem allgemeinen Bewußtſein, welches es mit Andern theilen würde, abſondert und dieſes beſondere Selbſtgefühl zum ausſchließlich Beſtimmenden in ſeinem Denken und Thun erhebt. Auch dieſer Zuſtand iſt ein krankhafter; er wird in ſeiner höchſten Ausbildung zur Verrücktheit. Die entgegengeſetzte Thätigkeit, durch welche die Seele alle dieſe beſonderen Zuſtände, Eindrücke, Richtungen u. ſ. w. ihrem allgemeinen Weſen ein- und unterordnet, ſo daß ſie ungehemmt von einer ſolchen Beſonderheit zur andern übergeht,

Digitized by Google

ist die Gewohnheit. So z. B. verlieren unsre Triebe dadurch ihre störende Macht über uns, daß sie uns zur Gewohnheit werden, daß wir sie regelmäßig befriedigen.

Die letzte Stufe des Seelenlebens bezeichnet Hegel mit dem Ausdruck: wirkliche Seele. „Als wirkliche Seele," sagt er, „ist die Seele in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit ein einzelnes Subject für sich; der Leib und dessen Formen sind das Zeichen, in denen sich die Seele ausspricht."

Zunächst an diese höchste Stufe des Seelenlebens, als des ersten Stadiums der geistigen Entwicklung, grenzt das Bewußtsein. Auf der Stufe des Bewußtseins ist der Geist Ich, d. h. seiner selbst gewisses Wesen, dem sein Nicht-Ich oder das Object gegenüber steht. Das Ziel des Geistes, als bewußten, ist, die Gewißheit seiner selbst dadurch zur Wahrheit zu erheben, daß er den Gegensatz zwischen dem idealen Bewußtsein und der Realität der Gegenstände dieses Bewußtseins aufhebt, daß er sich selbst in seinem einfachen, identischen Wesen erfaßt. Die Stufen dieser Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit bestehen darin, daß der Geist zuerst Bewußtsein überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat; sodann Selbstbewußtsein, für welches das Ich selbst Gegenstand ist; drittens, Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, so daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut, — Vernunft, der Begriff des Geistes.

Das Bewußtsein als solches hat abermals drei verschiedene Grade: das sinnliche Bewußtsein, die Wahrnehmung und den Verstand.

Das Selbstbewußtsein kündigt sich an als Begierde in seiner Richtung auf die körperliche Außenwelt; als anerken-

Digitized by Google

nendes Selbſtbewußtſein in dem Verhältniß eines Ich zu dem andern; endlich als allgemeines Selbſtbewußtſein, wo dieſe Anerkennung gegenſeitig iſt und der Einzelne durch ein Allgemeines mit allen übrigen Einzelnen zuſammenhängt, z. B. in der Familie, im Staat u. ſ. w.

Die Vernunft bildet den Uebergang aus der Sphäre des Bewußtſeins in die Sphäre des Geiſtes.

Der Geiſt iſt die Identität der Seele und des Bewußtſeins; er iſt weder blos ſubjectiv, wie das Bewußtſein, noch blos natürliches Product, wie die Seele, ſondern er iſt eine einfache Kraft oder Subſtanz, welche ſich aus ſich ſelbſt entwickelt und alles Das unmittelbar aus ſich hervorbringt, was die Seele und das Bewußtſein erſt von außen empfingen.

Der Geiſt entwickelt ſich, unter einer dreifachen Form: 1) als theoretiſcher Geiſt; 2) als praktiſcher Geiſt oder Wille; 3) als freier Geiſt.

Der theoretiſche Geiſt äußert ſich als Anſchauung, Vorſtellung, Erinnerung, Einbildungskraft, Gedächtniß und Denken; der praktiſche Geiſt als praktiſches Gefühl, als Trieb oder Willkühr, und als Streben nach Glückſeligkeit. Der freie Wille iſt inſofern eine höhere Stufe des praktiſchen Willens, als er nicht mehr nach einem äußeren, vorgeſtellten Zweck oder Gegenſtand ſtrebt, ſondern unmittelbar aus ſich heraus ſich Zweck und Gegenſtand ſeiner Thätigkeit ſetzt. Der freie Geiſt bildet den Uebergang aus dem ſubjectiven Geiſt in den objectiven, aus dem Gebiet der Idee in das Reich der Wirklichkeit.

Der objective Geiſt iſt die Verwirklichung der innern Freiheit des Geiſtes in einer äußeren Welt, von Formen oder Beſtimmungen, welche den Charakter der Nothwendigkeit tragen und eine anerkannte Geltung haben. Der Inbegriff dieſer Formen aber, inſofern er eine äußerliche Geltung hat, heißt

Digitized by Google

das Geſetz; inſofern er dem Willen ſelbſt eingebildet, durch deſſen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter anerkannt iſt, heißt er die Sitte. Die Verwirklichung des Willens in Geſetz und Sitte wird das Recht genannt.

Wir kommen hier auf einen der Theile der Philoſophie, welche Hegel ſelbſtſtändig und in größerer Ausführlichkeit behandelt hat, nämlich, die Rechtsphiloſophie.

Digitized by Google

Rechtsphiloſophie.

Die Rechtsphiloſophie hat es zu thun mit dem freien Willen oder der Freiheit. Dieſer freie Wille ſtellt ſich dar unter drei Formen, nämlich

1) unmittelbar als Wille einer Perſönlichkeit, deſſen Gegenſtand oder Erſcheinung eine äußerliche Sache iſt: das Eigenthum. Auf dieſer Stufe befindet ſich der Wille in der Sphäre des abſtracten oder formellen Rechtes.

2) Der Wille zieht ſich gleichſam in ſich ſelbſt zurück, tritt dem äußeren Daſein und dem, dieſes Daſein beherrſchenden, abſtracten Recht oder Geſetz gegenüber als particulärer Wille; dies iſt die Stufe der Moralität.

3) Der ſubſtantielle Wille, als die ſeinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subject und Totalität der Nothwendigkeit, ſo daß alſo die Freiheit als die Subſtanz ebenſoſehr als Wirklichkeit und Nothwendigkeit exiſtirt, wie als ſubjectiver Wille. Hegel nennt dieſe höchſte Form des objectiven Geiſtes die Sittlichkeit.

Dieſe ſittliche Subſtanz ſtellt ſich wiederum dar: 1) als natürlicher Geiſt, in der Familie; 2) in ihrer Entzweiung und Erſcheinung, in der bürgerlichen Geſellſchaft; 3) als Staat, d. h. als die in der freien Selbſtſtändigkeit des beſondern Willens ebenſo allgemeine und objective Freiheit, welcher Geiſt wiederum theils der Geiſt eines Volks iſt, theils ſich in mehrere beſondere Volks-

Digitized by Google

geiſter ſpaltet, theils endlich, als Weltgeiſt, in der Weltgeſchichte ſich offenbart.

Die erſte und einfachſte Form, unter welcher das abſtracte Recht ſich darſtellt, iſt das Eigenthum, d. h. die Hineinbildung des perſönlichen Willens in eine äußere Sache, zunächſt durch den Beſitz. Das Eigenthum kann übergehen an eine andere Perſon durch den Vertrag, indem der Wille, der in die Sache hineingelegt ward, ebenſo willkührlich aus derſelben wieder heraus gezogen werden kann. Indem ſich überhaupt der Wille hier noch ganz in der Sphäre der Willkühr bewegt, kann er ebenſo gut, wie ein Recht vermittelt, auch ein Unrecht erzeugen, entweder ohne es zu wiſſen, ein Verhältniß, welches im bürgerlichen Rechtsſtreit vorkommt, wo jeder von beiden Theilen behauptet, Recht zu haben; oder wiſſentlich, bald ſo, daß der Unrechtthuende den Schein des Rechts zu wahren ſucht; — ſo geſchieht es beim Betrug, — bald ſo, daß er geradezu das Unrecht zum Recht macht, ſeinen Sonderwillen über das Geſetz ſtellt; hierin beſteht das Verbrechen. Dem Verbrechen wird begegnet zunächſt durch einen andern perſönlichen Willen, in der Rache; auf einer höheren Stufe der Rechtsentwicklung, durch ein unparteiiſches Rechtsurtheil, die Strafe. Als das wahre Weſen der Strafe betrachtet Hegel die Wiedervergeltung, d. h. „die Negation der That des Verbrechers, welche ſelbſt eine Negation des Geſetzes iſt, alſo die Wiederherſtellung dieſes Letztern in ſeiner unantaſtbaren Majeſtät.“ Hegel billigt daher auch die Todesſtrafe; denn, ſagt er, da das Leben der ganze Umfang des Daſeins iſt, ſo kann die Strafe für die Beraubung des Lebens, den Mord, nicht in einem Werthe, — den es dafür nicht giebt — ſondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens beſtehen.

Hat ſich auf dieſe Weiſe ein Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen dem Recht und dem ſubjectiven Willen entwickelt, ſo

Digitized by Google

muß nun auch dieſer Letztere für ſich, in ſeiner ſelbſtſtändigen Bewegung und Erſcheinung, betrachtet werden. Der ſubjective Wille iſt Gegenſtand der Moral. Die Moralität oder die moraliſche Selbſtbeſtimmung des Willens, kündigt ſich an als Vorſatz, d. h. als ſelbſtbewußte und ſelbſtgewollte That, welche ſomit, wenn ſie unrecht iſt, eine Schuld des Handelnden begründet. Zunächſt geht nun die Abſicht des wollenden Subjects auf ſein eignes Wohl; doch erweitert ſich dieſelbe, zu der Idee des allgemeinen Wohls oder des an und für ſich Guten, welches hervorzubringen der Einzelne als ſeine Pflicht anerkennt. Allein eben in der Ausführung dieſer Abſicht, in der Erfüllung dieſer Pflicht, findet ſich das Subject in eine Menge von Widerſprüchen und Conflicten verwickelt. Bald entſteht eine Colliſion verſchiedener Pflichten, bald wird die ſubjective Freiheit, welche eben als ſolche zwiſchen Entgegengeſetztem wählt, zu dem Böſen hingeriſſen, und ſelbſt die beſte Geſinnung bleibt häufig ohnmächtig, gegenüber dem Widerſtande der Außenwelt; der Zweck entſpricht nicht immer der Abſicht; das Gute ſtimmt nicht immer überein mit dem Wohl oder Glück des Individuums.

So ergiebt ſich denn, daß jede der beiden bisher betrachteten Stufen des objectiven Geiſtes, ſowohl das Recht als die Moralität, in ſich mangelhaft und unvollſtändig ſind; das Recht, als ein nur Aeußerliches und Formelles; die Moralität, als ein nur Innerliches, Subjectives. Es müſſen daher beide ſich aufheben in einem dritten, der Sittlichkeit. Mit dieſem Ausdruck bezeichnet Hegel Das, was man neuerdings die ſociale Moral genannt hat. Der Unterſchied dieſer ſocialen Moral von der gewöhnlichen beſteht darin, daß die letztere die menſchlichen Willenshandlungen theils aus den blos idealen Entſchließungen des Individuums ableitet, theils auf die äußerliche Uebereinſtimmung mit gewiſſen poſitiven

Geſetzen verweiſt, die ſociale Moral dagegen den Menſchen weſentlich als einen Theil und gewiſſermaßen als ein Product der Geſellſchaft, ihrer Einrichtungen und ihres Geiſtes betrachtet, alſo zunächſt dieſe Einrichtungen und das geſammte organiſche Leben der Geſellſchaft, nicht aber den Einzelnen als ſolchen ins Auge faßt, und umzubilden ſtrebt.

Ausgehend von dieſem allgemeinen Standpunkte, betrachtet die ſociale Moral die Entwicklung des Menſchen in einer dreifachen Stufenfolge von Formen, nämlich: in der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und dem Staate.

Die Familie iſt die Grundlage des bürgerlichen Lebens und des Staats; ſie giebt dem Individuum eine Stellung in der Geſellſchaft, einen beſtimmten Kreis von Intereſſen und Beſchäftigungen, ſie lehrt ihn, ſich als ſociales Weſen zu fühlen. Die Familie beruht auf der Ehe, auf dem gemeinſamen Eigenthum, den gemeinſamen Rechten und Pflichten der Ehegatten und auf der Erziehung der Kinder. Indem ſodann dieſe Letztern ſich von der Familie lostrennen und eigene Familien bilden, löſt ſich die Familie auf oder erweitert ſich zu einem größeren Ganzen, der Geſellſchaft und dem Staat.

Hegel erklärt ſich ſehr beſtimmt für die Heiligkeit der Ehe, als eines wahrhaft ſittlichen Verhältniſſes, deren Weſen weder durch das blos natürliche Geſchlechtsverhältniß, noch durch das ideale Moment der Liebe, noch endlich durch das blos rechtliche Verhältniß eines bürgerlichen Vertrags erſchöpft werde. Hegel verwirft nachdrücklich die, von vielen modernen Schriftſtellern, unter andern von Fr. von Schlegel in der „Lucinde" aufgeſtellte Anſicht, als ob die Ehe etwas Unweſentliches und Aeußerliches, das Weſentliche dagegen die freie und innige Liebe ſei, welche daher auch einer ſolchen äußerlichen Formalität zu ihrem Beſtehen gar nicht bedürfe.

Digitized by Google

Von den beiden Geſchlechtern, welche durch die Ehe verbunden werden, repräſentirt der Mann das Moment des Hinausſtrebens in die Weite, des Kampfes und der Arbeit mit der Außenwelt und mit ſich ſelbſt, die Frau dagegen die Innigkeit und Abgeſchloſſenheit der Empfindung. Während daher der Mann die wahre Bethätigung ſeines Weſens außerhalb des Kreiſes ſeiner Familie, im Staat und in der Wiſſenſchaft findet, beſteht die höchſte Beſtimmung des Weibes darin, dieſen Kreis zu wahren und zu ordnen, damit der Mann aus den Kämpfen des Lebens in ihn zurückkehrend, Erholung und Befriedigung für ſein Gefühlsleben finde.

Die nächſte Stufe der ſocialen Entwicklung iſt die bürgerliche Geſellſchaft. Die bürgerliche Geſellſchaft ſtellt ſich uns zunächſt dar als ein bloßes Agglomerat von Individuen, welche durch gemeinſame Intereſſen und Bedürfniſſe unter einander verbunden ſind, gemeinſamen Geſetzen zur Aufrechthaltung des Rechts und der Sicherheit unterworfen, von öffentlichen Gewalten überwacht und durch feſtgeregelte Verbindungen auf ein gemeinſames Handeln angewieſen ſind.

Das Syſtem der Bedürfniſſe, worauf, nach Hegel, zunächſt die bürgerliche Geſellſchaft beruht, führt zu einer Theilung und Vereinfachung der Arbeiten, ſo daß es nicht nur möglich wird, eine Arbeit an verſchiedene Individuen, je nach der Art und dem Grad ihrer Neigung oder Geſchicklichkeit, zu vertheilen, ſondern auch in vielen Fällen die Hand des Menſchen durch die Maſchine zu erſetzen. Eine fernere Folge hiervon iſt die Verſchiedenheit der Stände und der Beſchäftigungsweiſen, ſo wie die Ungleichheit, welche unter den Menſchen in Bezug auf Vermögen, Rang, Stellung in der Geſellſchaft u. ſ. w. herrſcht. Hegel erklärt ſich ſehr beſtimmt gegen die Ideen von

Digitized by Google

Gleichheit und Gütergemeinschaft, auf welche manche Philosophen die menschliche Gesellschaft haben gründen wollen.

Hegel unterscheidet hauptsächlich drei Stände. Der erste Stand ist der der Landbebauer, welchen er den substantiellen nennt. An ihn schließt sich der Stand der Gewerbsleute, deren Geschäft die weitere Formirung des Naturproductes, deren Erwerbsmittel die Arbeit, der Verstand, die Geschicklichkeit ist, weshalb er auch diesen Stand den reflectirten nennt. Hegel macht hierbei die folgende, sehr richtige Bemerkung: „Das Individuum im Stande des Gewerbes," sagt er, „ist an sich gewiesen, und dieses Selbstgefühl hängt mit der Forderung eines rechtlichen Zustandes aufs Engste zusammen. Der Sinn für Freiheit und Ordnung ist daher hauptsächlich in den Städten aufgegangen. Der erste Stand hat dagegen wenig selbst zu denken; was er erwirbt, ist Gabe eines Fremden, der Natur. Dies Gefühl der Abhängigkeit ist bei ihm ein erstes; damit verbindet sich leicht auch das Gefühl, von Menschen über sich ergehen zu lassen, was da kommen mag. Der erste Stand ist daher mehr zur Unterwürfigkeit, der zweite mehr zur Freiheit geneigt." Der dritte Stand endlich, welchen Hegel auch den allgemeinen oder denkenden Stand nennt, hat die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte. Der directen Arbeit für die Bedürfnisse muß er daher entweder durch Privatvermögen oder dadurch enthoben sein, daß er vom Staat, der seine Thätigkeit in Anspruch nimmt, schadlos gehalten wird, so daß das Privatinteresse in seiner Arbeit für das Allgemeine seine Befriedigung findet.

Das Zweite in der bürgerlichen Gesellschaft ist die Rechtspflege, deren Zweck darin besteht, daß sie jedem Einzelnen den freien Gebrauch seiner Kräfte und seines Ver-

Digitized by Google

mögens ſichert und das Unrecht unterdrückt, unter welcher Form daſſelbe auch auftreten möge.

Hegel iſt für die Oeffentlichkeit der Rechtspflege. Was die Frage wegen der Geſchwornengerichte betrifft, ſo ſcheint ſeine Anſicht darüber nicht ganz feſt geſtanden zu haben. In ſeiner Encyclopädie ſpricht er ſich ziemlich hart gegen das Geſchwornengericht aus, inſofern daſſelbe nämlich den Verbrecher ohne deſſen Eingeſtändniß, lediglich nach objectiven Beweiſen und nach innerer Ueberzeugung, verurtheile. Er ſagt darüber Folgendes: „Worauf es ankommt, iſt, daß die Gewißheit, vollends in dieſem Boden, von der Wahrheit unzertrennlich iſt; das Geſtändniß aber iſt als die höchſte Spitze der Vergewiſſerung anzuſehen, welche ihrer Natur nach ſubjectiv iſt; die letzte Entſcheidung liegt daher in demſelben; an dieſen Punkt hat der Beklagte daher ein abſolutes Recht für die Schließlichkeit des Beweiſes und der Ueberzeugung der Richter. Unvollſtändig iſt dies Moment, weil es nur ein Moment iſt; aber noch unvollkommener iſt das andere, eben ſo abſtract genommen, das Beweiſen aus bloßen Umſtänden und Zeugniſſen; und die Geſchwornen ſind weſentlich Richter und ſprechen ein Urtheil. Inſofern ſie auf ſolche objective Beweiſe angewieſen ſind, zugleich aber die unvollſtändige Gewißheit, inſofern ſie nur in ihnen iſt, zugelaſſen iſt, enthält das Geſchwornengericht die (eigentlich barbariſchen Zeiten angehörige) Vermengung und Verwechslung von objectiven Beweiſen und von ſubjectiver, ſogenannter moraliſcher Ueberzeugung.“

Dagegen ſucht er in ſeiner Rechtsphiloſophie eine andere, den Anſichten der Gegenwart ſich mehr anbequemende Löſung dieſer Frage zu geben. Er ſagt daſelbſt:

„Es iſt kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß der juriſtiſche Richter allein den Thatbeſtand feſtſtellen ſolle, da

Digitized by Google

dies die Sache jeder allgemeinen Bildung iſt und nicht einer juriſtiſchen; die Beurtheilung des Thatbeſtandes geht von empiriſchen Umſtänden aus, von Zeugniſſen über die Handlung und dergleichen Anſchauungen, dann aber wieder von Thatſachen, aus denen man auf die Handlung ſchließen kann und die ſie wahrſcheinlich oder unwahrſcheinlich machen. Es ſoll hier eine Gewißheit erlangt werden, keine Wahrheit im höheren Sinne, welche etwas durchaus Ewiges iſt: Dieſe Gewißheit iſt hier die ſubjective Ueberzeugung, das Gewiſſen, und die Frage iſt, welche Form ſoll dieſe Gewißheit im Gericht erhalten. Die Forderung des Eingeſtändniſſes abſeiten des Verbrechers, welche ſich gewöhnlich im deutſchen Rechte vorfindet, hat das Wahre, daß dem Recht des ſubjectiven Selbſtbewußtſeins dadurch ein Genüge geſchieht; denn Das, was die Richter ſprechen, muß im Bewußtſein nicht verſchieden ſein, und erſt, wenn der Verbrecher eingeſtanden hat, iſt kein Fremdes mehr gegen ihn in dem Urtheil. Hier tritt nun aber die Schwierigkeit ein, daß der Verbrecher leugnen kann und dadurch das Intereſſe der Gerechtigkeit gefährdet wird. Soll nun wieder die ſubjective Ueberzeugung des Richters gelten, ſo geſchieht abermals eine Härte, indem der Menſch nicht mehr als Freier behandelt wird. Die Vermittelung iſt nun, daß gefordert wird, der Ausſpruch der Schuld oder Unſchuld ſolle aus der Seele des Verbrechers gegeben ſein, — das Geſchwornengericht."

Die Rechtspflege kann jedoch das Beſondere der verſchiedenen, in der bürgerlichen Geſellſchaft vorkommenden Handlungen und Intereſſen keineswegs erſchöpfen; ſie muß daſſelbe anderen Mächten überlaſſen. Dieſe ſind: die Polizei und die Korporation. Beide haben die Beſtimmung, über die Handlungen und Bedürfniſſe der Individuen zu wachen, das Einzelne mit dem Allgemeinen in Uebereinſtimmung und

Zuſammenhang zu erhalten und die Störungen der allgemeinen wie der beſonderen Wohlfahrt auszugleichen, welche theils durch die Zufälligkeiten der Naturwirkungen, theils durch die Willkühr der Menſchen herbeigeführt werden. Daher gehört zu dem Geſchäftskreis der Polizei nicht nur die Sorge für die öffentliche Erziehung, ſondern auch die Ueberwachung der Familienerziehung, die Aufſicht über die erſten Lebensbedürfniſſe und die Regulirung der Preiſe derſelben, die Armenpflege, die Koloniſation, die Aufſuchung neuer Abzugswege für den Handel, ſo wie die Leitung der induſtriellen Entwicklung des Volks u. ſ. w. Ihrerſeits verfolgen die Korporationen einen ähnlichen Zweck, indem ſie ſowohl für die Bildung ihrer Mitglieder als auch für die Erhaltung eines gewiſſen Wohlſtandes unter denſelben, endlich ganz beſonders für die Wahrung der Standesehre beſorgt ſind. Hegel iſt ein warmer Vertheidiger der Korporationen, in denen er beſonders ein Mittel gegen die zunehmende Verſchwendungsſucht der gewerbtreibenden Klaſſen und die damit zuſammenhängende Verarmung erblickt und die er ſogar aus dieſer Rückſicht auf eine Stufe mit der Einführung des Ackerbaues und des Privateigenthums ſtellt. „Ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu ſein, ſagt er, iſt der Einzelne ohne Standesehre, durch ſeine Iſolirung auf die ſelbſtſüchtige Seite des Gewerbes reducirt, ſeine Subſiſtenz und Genuß nichts Stehendes. Er wird ſomit ſeine Anerkennung durch die äußerlichen Darlegungen ſeines Erfolgs in ſeinem Gewerbe zu erreichen ſuchen, Darlegungen, welche unbegrenzt ſind, weil ſeinem Stande gemäß zu leben nicht ſtattfindet, da der Stand nicht exiſtirt, (denn nur das Gemeinſame exiſtirt in der bürgerlichen Geſellſchaft, was geſetzlich conſtituirt und anerkannt iſt), ſich alſo auch keine ihm angemeſſene, allgemeinere Lebensweiſe macht.“

Den gewöhnlich gegen das Korporationsweſen erhobenen

Digitized by Google

Einwurf, daß dadurch der freien Ausübung und Steigerung der Thätigkeit eine Schranke gesetzt sei, beantwortet Hegel folgendermaßen:

„In der Korporation liegt nur insofern eine Beschränkung des sogenannten natürlichen Rechts, seine Geschicklichkeit auszuüben und damit zu erwerben, was zu erwerben ist, als sie darin zur Vernünftigkeit bestimmt, nämlich von der eigenen Meinung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr, wie der Gefahr für Andere, befreit, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Thätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben wird."

Die Korporation und die Familie sind die beiden, in der bürgerlichen Gesellschaft gegründeten, sittlichen Wurzeln des Staats; auf der Heiligkeit der Ehe und auf der Ehre in der Korporation beruht das Bestehen der bürgerlichen Gesellschaft; mit ihrer Vernichtung beginnt auch der Verfall der Letztern. Allein Familie und Korporation, wie überhaupt alle Sphären der bürgerlichen Gesellschaft, umfassen immer nur die besonderen oder individuellen Interessen, Pflichten und Rechte des Menschen. Zu dem wahrhaft allgemeinen Zwecke, zu der Verwirklichung seiner eigentlichen sittlichen Bestimmung gelangt der Mensch erst im Staate.

„Der Staat," sagt Hegel, „ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als der sich selbst deutliche und offenbare." Dieser Geist spricht sich unmittelbar aus in der Sitte; als dem allgemeinen Resultate oder Medium, in welchem die Aeußerungen der Thätigkeit und des Selbstbewußtseins aller Einzelnen zusammentreffen. Der Staat ist insofern die äußere oder substantielle Verwirklichung der Freiheit. Der Staat ist absoluter Zweck der Vernunft, insofern in ihm sich das Einzelne mit dem Allgemeinen, die subjective Freiheit mit der Vereinigung Aller zu einem Gemeinleben vollkommen

Digitized by Google

durchdringt und verſchmilzt. Dieſem höchſten Zwecke des Staats müſſen alle andern Zwecke und Intereſſen, z. B. Sicherheit des Eigenthums und der perſönlichen Freiheit, untergeordnet, durch ihn erſt müſſen ſie beſtimmt werden; aus ihm allein iſt das wahre Weſen des Staats zu begreifen und zu entwickeln, welches auch immer in dem einzelnen Falle deſſen geſchichtlicher Urſprung ſein mag.

Hegel entwickelt dieſe Idee noch deutlicher durch eine Kritik zweier entgegengeſetzten politiſchen Theorien vom Staate, der Rouſſeauſchen und der Hallerſchen. An jener erſtern tadelt er, daß Rouſſeau die Vereinigung aller Einzelnen zu einem Gemeinweſen nicht als eine innere Nothwendigkeit und ein Vernunftgeſetz, ſondern lediglich als das Product einer bewußten Uebereinſtimmung der vielen Einzelwillen, des ſogenannten Geſellſchaftsvertrags, betrachtet habe. Noch weniger jedoch ſtimmt er damit überein, daß, wie Haller meint, die äußere Macht und Stärke an die Stelle des Rechts und der Vernunft treten ſolle.

Die Idee des Staats ſtellt ſich dar:

1) In ihrer unmittelbaren Wirklichkeit, d. h. in dem individuellen Staate als einem in ſich abgeſchloſſenen, ſich auf ſich beziehenden Organismus. Als ſolche iſt ſie die Verfaſſung oder das innere Staatsrecht;

2) geht ſie in das Verhältniß des einzelnen Staates zu andern Staaten über, äußeres Staatsrecht;

3) iſt ſie die allgemeine Idee als Gattung, als abſolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geiſt, der ſich im Proceſſe der Weltgeſchichte ſeine Wirklichkeit giebt.

Ueber den Zweck des Staats ſagt Hegel:

„Der ganze innere Organismus des Staats mit ſeinen Inſtitutionen hat den doppelten Zweck der perſönlichen Einzelheit und ihren beſonderen Intereſſen ſowohl ihre vollſtändige

Entwicklung, die Anerkennung ihres Rechts und ihrer Selbſtſtändigkeit angedeihen zu laſſen, als auch, andererſeits, dieſe Intereſſen und die ganze Geſinnung und Thätigkeit des Einzelnen dem Gemeinweſen ein- und unterzuordnen, ſo daß weder das Allgemeine ohne das beſondere Intereſſe, Wiſſen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen blos für das Letztere als Privatperſonen, und nicht zugleich für das Allgemeine in einer dieſes Zwecks bewußten Wirkſamkeit leben."

Hegel erkennt an, daß erſt in dem modernen Staate die Erfüllung dieſes doppelten Zweckes erreicht worden ſei. „In den alten Staaten," ſagt er, „war der ſubjective Zweck mit dem Wollen des Staates ſchlechthin Eins; in den modernen Zeiten dagegen fordern wir ein eigene Anſicht, ein eigenes Wollen und Gewiſſen. Die Alten hatten keines in dieſem Sinne; das Letzte war ihnen der Staatswille. Während in den aſiatiſchen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung in ſich hat, will der Menſch in der modernen Welt in ſeiner Innerlichkeit geehrt ſein. Die Verbindung von Pflicht und Recht im Staate hat die doppelte Seite, daß Das, was der Staat als Pflicht fordert, unmittelbar auch das Recht der Individualität ſei, indem es eben Nichts iſt, als die Organiſation des Begriffs der Freiheit. Die Beſtimmungen des individuellen Wollens ſind durch den Staat in ein objectives Daſein gebracht und kommen durch ihn erſt zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung. Der Staat iſt die alleinige Bedingung der Erreichung des beſondern Zweckes und Wohles."

„Darin," fährt er fort, „daß der Einzelne dieſe nothwendige Beziehung ſeines Einzelwillens und ſeiner ſubjectiven Freiheit auf den Staat, das allgemeine Leben und deſſen Inſtitutionen unverrückt feſthält, daß ſie ihm zur Gewohnheit wird, daß er ſich mit vollem Vertrauen an das

Digitized by Google

Allgemeine hingiebt, weil er weiß, sein wahres Interesse werde in und mit dem Interesse des Staats zugleich gewahrt, darin besteht die rechte politische Gesinnung, der Patriotismus. Ihr entspricht im Aeußeren der politische Organismus oder die Verfassung des Staats, wodurch das Allgemeine sich selbst und mit sich zugleich das Besondere und Einzelne, dessen Interesse mit dem seinigen verschmolzen ist, erhält und fortentwickelt. Die Verfassung ist nicht etwas Aeußerliches, Abstractes, welches gemacht oder einem Volke von außen gegeben werden könnte, sondern sie ist nur der Ausdruck des in dem Volke lebenden Geistes, sie entwickelt sich aus diesem und mit diesem; und eben hierin liegt zugleich die einzig mögliche Garantie derselben."

Als ein nothwendiges Erforderniß zu der vernünftigen Ausbildung der Verfassung betrachtet Hegel die Theilung der Gewalten, nicht in dem Sinne, in welchem dies gewöhnlich genommen wird, wonach jede dieser Gewalten absolut selbstständig sein und eine die andere beschränken soll; sondern vielmehr so, daß jede für sich zwar ein Ganzes bilde, aber doch durch den allgemeinen Organismus aufs Engste mit den übrigen verbunden sei.

Diese drei Gewalten, oder, wie es Hegel nennt, die substantiellen Unterschiede, in welche sich der politische Staat zerlegt, sind:

1) Die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, die gesetzgebende Gewalt;

2) die Gewalt der Unterordnung der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine, die Regierungsgewalt;

3) die der Subjectivität, als der letzten Willensentscheidung; die fürstliche Gewalt, in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die

also die Spitze und der Anfang des Ganzen der constitutionellen Monarchie ist.

Die fürstliche Gewalt ist die höchste und erste im Staate. Sie enthält selbst die drei Momente der Totalität in sich, die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze, die Berathung, als Beziehung des Besondern auf das Allgemeine, und das Moment der letzten Entscheidung, als der Selbstbestimmung, in welche alles Uebrige zurückgeht. Die fürstliche Gewalt ist in ihrer vollkommensten Form nicht an eine moralische Person oder ein aus einer Majorität hervorgehendes Beschließen, — Formen, in welchen, nach Hegel, die Einheit des beschließenden Willens keine wirkliche Existenz hat — sondern an eine wirkliche Individualität gebunden. Die Monarchie ist die entwickeltste Form der Staatsverfassung; alle andere Formen, z. B. die der Demokratie oder Aristokratie, desgleichen der Begriff von Volkssouverainität im Gegensatze gegen die im Monarchen existirende Souverainität u. s. w. gehören den unentwickelteren Stufen des politischen Lebens an. Sobald dagegen ein Volk als eine in sich entwickelte, wahrhaft organische Totalität gedacht wird, so ist die Souverainität zu betrachten als die Persönlichkeit des Ganzen, und diese wiederum findet die ihrem Begriffe gemäße Realität lediglich in der Person des Monarchen. Die Bestimmung einer einzelnen Person zu dieser Würde geschieht durch die natürliche Geburt. Das Geburts- und Erbrecht macht den Grund der Legitimität, als eines nicht blos positiven, sondern durch die Idee des Staates selbst festgestellten Rechtes aus.

Bei diesem Punkt, nämlich bei der Ansicht, welche Hegel in Bezug auf das Recht und die Geltung der Persönlichkeit des Monarchen im Staate aufstellt, müssen wir etwas länger verweilen, da sie gerade den Mittelpunkt seines ganzen poli-

Digitized by Google

tiſchen Syſtems bildet und über dieſelbe vielfach geſtritten worden iſt.

Offenbar liegt dieſer Anſicht, wie ſie von Hegel ausgeſprochen worden iſt, eine Zweideutigkeit oder wenigſtens Unklarheit zu Grunde. Während er nämlich auf der einen Seite das ganze Leben des Staats in der Perſon des Monarchen concentrirt und gleichſam verkörpert darſtellt, ſcheint er doch auf der andern Seite jede willkührliche Entſchließung von Seiten des Monarchen als ausgeſchloſſen und deſſen ganzes Wollen und Thun als durchaus beſtimmt durch den Geiſt der Verfaſſung und der allgemeinen Verhältniſſe zu denken. Ja man kann ſogar einen gewiſſen Fortgang von dem Vorherrſchen der einen dieſer beiden Anſichten zu dem Vorherrſchen der andern in Hegels Schriften nachweiſen.

In der Encyclopädie iſt vorzugsweiſe die ſelbſtſtändige Geltung und Bedeutung der an die Perſönlichkeit des Monarchen geknüpften Regierungsgewalt hervorgehoben. Es wird dort z. B. geſagt: „Die Individualität iſt die erſte und höchſte durchdringende Beſtimmung in der Organiſation des Staates. Nur durch die Regierungsgewalt und dadurch, daß ſie die beſondern Geſchäfte, wozu auch das, ſelbſt beſondere, für ſich abſtracte Geſetzgebungsgeſchäft gehört, in ſich begreift, iſt der Staat einer.“ Ferner wird die fürſtliche Regierungsgewalt der Alles haltende und beſchließende Wille des Staats, die höchſte Spitze deſſelben, die Alles durchdringende Einheit genannt; es wird ihr die abſolute, ſchlüßliche Entſcheidung in allen Angelegenheiten des Staats zugeſchrieben.

Die andere Seite der oben erwähnten Anſicht, bei welcher mehr die Beſchränkung des perſönlichen Willens des Monarchen durch die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen ſeiner Entſcheidung hervortritt, findet ſich vorzugsweiſe in der „Philoſophie des Rechts“ angedeutet, und zwar ebenſowohl

Digitized by Google

in den früheren Ausgaben derſelben, (welche vor der letzten Ausgabe der Encyclopädie erſchienen ſind) als in der neueſten, nach Hegels Tode von Gans veranſtalteten. Hier leſen wir folgende bemerkenswerthe Stellen:

„Bei der Organiſation des Staats, d. h. hier bei der conſtitutionellen Monarchie, muß man Nichts vor ſich haben, als die Nothwendigkeit der Idee an ſich; alle andere Geſichtspunkte müſſen verſchwinden. Der Staat muß als ein großes architektoniſches Gebäude, als eine Hieroglyphe der Vernunft, die ſich in der Wirklichkeit darſtellt, betrachtet werden. Alles, was ſich alſo blos auf Nützlichkeit, Aeußerlichkeit u. ſ. w. bezieht, iſt von der philoſophiſchen Behandlung auszuſchließen. Daß nun der Staat, der ſich ſelbſt beſtimmende und ſouveraine Wille, das letzte ſich Entſchließen iſt, begreift die Vorſtellung leicht. Das Schwerere iſt, daß dieſes: „Ich will" als Perſon gefaßt werde. Hiermit ſoll nicht geſagt ſein, daß der Monarch willkührlich handeln dürfe, vielmehr iſt er an den concreten Inhalt der Berathungen gebunden, und, wenn die Conſtitution feſt iſt, ſo hat er oft nicht Mehr zu thun, als ſeinen Namen zu unterſchreiben. Aber dieſer Name iſt wichtig, es iſt die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann. Man könnte ſagen, eine organiſche Gliederung ſei ſchon in der ſchönen Demokratie Athens vorhanden; aber wir ſehen ſogleich, daß die Griechen die letzte Entſcheidung aus ganz äußeren Erſcheinungen genommen haben, aus den Orakeln, den Eingeweiden der Opferthiere, aus dem Fluge der Vögel, und daß ſie ſich zur Natur als zu einer Macht verhalten haben, die da verkündet und ausſpricht, was dem Menſchen gut ſei. Das Selbſtbewußtſein iſt in dieſer Zeit noch nicht zu der Abſtraction der Subjectivität gekommen, noch nicht dazu, daß über das zu Entſcheidende ein „Ich will" vom Menſchen ſelbſt ausgeſprochen werden muß. Dieſes Ich macht den großen

Digitized by Google

Unterſchied zwiſchen der alten und modernen Welt aus, und ſo muß es in dem großen Gebäude des Staats ſeine eigenthümliche Exiſtenz haben. Leider wird aber dieſe Beſtimmung nur als äußere und beliebige angeſehen.“ Ferner heißt es an einer andern Stelle:

„Wenn man oft gegen den Monarchen behauptet, daß es durch ihn von der Zufälligkeit abhänge, wie es im Staate zugehe, da der Monarch übel gebildet ſein könne, da er vielleicht nicht werth ſei, an der Spitze deſſelben zu ſtehen, und daß es widerſinnig ſei, daß ein ſolcher Umſtand als ein vernünftiger exiſtiren ſolle, ſo iſt eben die Vorausſetzung hier nichtig, daß es auf die Beſonderheit des Charakters ankomme. Es iſt bei einer vollendeten Organiſation des Staats nur um die Spitze des formellen Entſcheidens zu thun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menſchen, der „Ja“ ſagt und den Punkt auf das i ſetzt; denn die Spitze ſoll ſo ſein, daß die Beſonderheit des Charakters nicht das Bedeutende iſt. Was der Monarch noch über dieſe letzte Entſcheidung hat, iſt Etwas, das der Particularität anheimfällt, auf die es nicht ankommen darf. Es kann wohl Zuſtände geben, in denen dieſe Particularität allein auftritt, aber alsdann iſt der Staat noch kein völlig ausgebildeter oder kein wohl conſtruirter. In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Geſetz allein die objective Seite zu, welchem der Monarch nur das ſubjective „Ich will“ hinzuzuſetzen hat.“

Als Begründung der Erbmonarchie will Hegel weder die göttliche Einſetzung, noch die angeblichen Vortheile dieſer Verfaſſungsform, noch endlich das poſitive Recht gelten laſſen, ſondern betrachtet dieſelbe vielmehr nur als durch die Sache ſelbſt, d. h. die Natur der Verhältniſſe nothwendig gemacht. „Die Monarchen,“ ſagt Hegel „zeichnen ſich nicht gerade durch körperliche Kräfte oder durch Geiſt aus, und doch laſſen

Digitized by Google

ſich Millionen von ihnen beherrſchen. Wenn man nun ſagt, die Menſchen ließen ſich wider ihre Intereſſen, Zwecke und Abſichten regieren, ſo iſt das ungereimt, denn ſo dumm ſind die Menſchen nicht; es iſt ihr Bedürfniß, es iſt die innere Macht der Idee, die ſie, ſelbſt gegen ihr erſcheinendes Bewußtſein, dazu nöthigt und in dieſem Verhältniß erhält.“

Der Monarch hat die unbeſchränkte Wahl der Perſonen, welche einen berathenden und vorbereitenden Antheil an allen Entſchließungen deſſelben haben ſollen. Dieſe allein ſind verantwortlich für ſeine Entſcheidungen, weil ſie dem Fürſten die Beſtimmungsgründe dazu an die Hand geben; der Fürſt ſelbſt, der blos, auf den Grund des ihm ertheilten Rathes, das entſcheidende Wort ausſpricht, iſt über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhaben. Nur ſein Gewiſſen iſt in ſubjectiver Rückſicht, ſowie in objectiver das Ganze der Verfaſſung und der beſtehenden Geſetze, die oberſte Richtſchnur für den Gebrauch und Bürgſchaft gegen den Misbrauch der fürſtlichen Gewalt.

Die Ausführung und Anwendung der fürſtlichen Entſcheidung oder die Regierungsgewalt im engern Sinne, welche die richterliche und die polizeiliche Gewalt unter ſich begreift, iſt beſondern Behörden anvertraut, welche von dem Monarchen gewählt werden und ſo organiſirt ſein müſſen, daß ſie nach unten das Leben des Volks in allen ſeinen Beziehungen durchdringen und regieren, nach oben aber in eine Einheit zuſammenlaufen. Die beſonderen, localen Intereſſen werden am Beſten der Selbſtverwaltung der Gemeinden und Korporationen anvertraut, doch unter Mitwirkung und Oberaufſicht der Regierung. Hegel ſpricht ſich gegen das übertriebene Centraliſiren im Staate und für eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit der Gemeinden aus. Die Sicherung der Regierten gegen den Misbrauch der Gewalt von Seiten der Behörden und

Digitized by Google

ihrer Beamteten findet er einestheils in der Hierarchie und Verantwortlichkeit dieſer Letztern anderntheils in der Berechtigung der Gemeinden und Korporationen, wodurch die Einmiſchung ſubjectiver Willkühr in die den Beamteten anvertraute Gewalt gehemmt und die, in das einzelne Benehmen nicht reichende Controle von oben, von unten ergänzt werde.

Die geſetzgebende Gewalt hat die Fortbildung der Geſetze, welche ſich auf allgemeine innere Angelegenheiten beziehen, und der Verfaſſung ſelbſt zu ihrem Gegenſtande. Sie beſteht aus drei Factoren, dem Monarchen, welchem die höchſte Entſcheidung zukommt, den Regierungsbehörden, welche mit ihrem Rathe ihm beiſtehen, endlich, dem ſtändiſchen Element.

Hegel beſpricht hier die wichtige Frage, in welchem Sinne die Theilnahme der Privatperſonen an den Staatsangelegenheiten zu faſſen ſei, d. h. mit andern Worten, die Frage über die Nothwendigkeit und Nützlichkeit einer ſtändiſchen Mitwirkung. Man hat, ſagt Hegel, gewöhnlich einen doppelten Grund für dieſe Mitwirkung angegeben, nämlich einmal daß die Abgeordneten aus dem Volke es am Beſten verſtehen müſſen, was zum Wohle des Volkes diene, und zweitens, daß ſie den unzweifelhaft beſten Willen für dieſes Wohl hätten. Hegel will keinen dieſer Gründe gelten laſſen. „Die Gewährleiſtung," ſagt er, „die für das allgemeine Beſte und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet ſich, bei einigem Nachdenken, nicht in der beſondern Einſicht derſelben — denn die höchſten Staatsbeamten haben nothwendig tiefere und umfaſſendere Einſicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfniſſe des Staats, ſo wie die größere Geſchicklichkeit und Gewohnheit dieſer Geſchäfte und können ohne Stände das Beſte thun, wie ſie auch fortwährend bei den ſtändiſchen Verhandlungen das Beſte thun müſſen, — ſondern ſie liegt

Digitized by Google

theils in einer Zuthat von Einſicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner ſtehenden Beamteten und insbeſondere in dringendere und ſpeziellere Bedürfniſſe und Mängel, die ſie in concreter Anſchauung vor ſich haben, theils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Cenſur Vieler, und zwar eine öffentliche Cenſur, mit ſich führt, ſchon im Voraus die beſte Einſicht auf die Geſchäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und ſie nur den reinſten Motiven gemäß einzurichten — eine Nöthigung, die ebenſo für die Mitglieder der Stände ſelbſt wirkſam iſt. Was aber den vorzüglich guten Willen der Stände für das allgemeine Beſte betrifft, ſo iſt ſchon oben bemerkt worden, daß es zur Anſicht des Pöbels, dem Standpunkt des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen böſen oder weniger guten Willen vorauszuſetzen; eine Vorausſetzung, die zunächſt, wenn in gleicher Form geantwortet werden ſollte, die Recrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da ſie von der Einzelnheit, dem Privatſtandpunkt und den beſonderen Intereſſen herkommen, für dieſe, auf Koſten des allgemeinen Intereſſes, ihre Wirkſamkeit zu gebrauchen geneigt ſeien, da hingegen die andern Momente der Staatsgewalt ſchon für ſich auf den Standpunkt des Staates geſtellt und dem allgemeinen Zwecke gewidmet ſind. Was hiermit die Garantie überhaupt betrifft, welche beſonders in den Ständen liegen ſoll, ſo theilt auch jede andere der Staatsinſtitutionen dies mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohles und der vernünftigen Freiheit zu ſein, und es giebt darunter Inſtitutionen, — wie die Souveränetät des Monarchen, die Erblichkeit der Thronfolge, Gerichtsverfaſſung u. ſ. f. — in welchen dieſe Garantie noch in viel ſtärkerem Grade liegt. Die eigenthümliche Begriffsbeſtimmung der Stände iſt deshalb darin zu ſuchen, daß in ihnen das ſubjective Moment der allgemeinen

Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt. Daß dies Moment eine Bestimmung der zur Totalität entwickelten Idee ist, diese innere Nothwendigkeit, welche nicht mit äußeren Nothwendigkeiten und Nützlichkeiten zu verwechseln ist, folgt, wie überall, aus dem philosophischen Gesichtspunkte."

An einer andern Stelle drückt sich Hegel fast verächtlich über diese Theilnahme der Einzelnen an ihren Angelegenheiten aus. Er sagt nämlich in der Encyclopädie: vermöge dieser Theilnahme könne die subjective Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existirenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, Etwas zu gelten, genießen.

Hegel weist den Ständen eine vermittelnde Stellung zwischen der Regierung und dem Volke an. Durch sie werde bewirkt, daß weder die fürstliche Gewalt als Extrem isolirt und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkühr erscheine, noch aber auch die besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und Individuen sich isoliren, oder daß gar die Einzelnen blos als eine unorganische Menge, als zerstörende Masse gegen den Organismus des Staats wirken.

Aus diesem Grunde will auch Hegel das Volk nicht als eine ungeschiedene Masse, noch auch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge zur Theilnahme an der Gesetzgebung, zur Vertretung zugelassen wissen, sondern nach den wesentlichen Unterschieden desselben, nach den drei schon früher angeführten Ständen; d. h. mit andern Worten; Hegel erklärt sich gegen das moderne Repräsentativsystem oder die sogenannte Vertretung nach Köpfen. Doch weicht die von ihm vorgeschlagene Form der Vertretung von dem alten feudalständischen System, wie es früher in den meisten deutschen Staa-

Digitized by Google

ten beſtand, in mehreren weſentlichen Punkten ab, und wir müſſen daher etwas genauer auf die Einzelheiten ſeines Vorſchlages eingehen.

Hegel empfiehlt das Zweikammerſyſtem. Die erſte Kammer, welcher er wiederum das Amt der Vermittlung zwiſchen der Regierung und der zweiten Kammer zuertheilt, ſoll aus den Gutsbeſitzern zuſammengeſetzt ſein, welche nicht durch Wahl, ſondern durch perſönliches oder Geburtsrecht als Vertreter ihres Standes erſcheinen. Hegel macht keinen Unterſchied zwiſchen dem großen und dem kleinen Grundbeſitz, oder, wie er ſich ausdrückt, zwiſchen dem gebildeten Theil der Güterbeſitzer und dem Bauernſtand. Er betrachtet nämlich überhaupt den Güterbeſitz als die Baſis einer ſelbſtſtändigeren politiſchen Stellung und Bedeutung, inſofern derſelbe ebenſo unabhängig vom Staatsvermögen, als von der Unſicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinnes und der Veränderlichkeit des Beſitzes, alſo von der Gunſt der Regierungsgewalt, ſowie von der Gunſt der Menge ſei. Um dieſen Stand noch mehr und ſelbſt gegen die eigene Willkühr feſtzuſtellen, verlangt Hegel die Unveräußerlichkeit des Grundbeſitzes, die Stiftung von Majoraten.

Das andere Glied der ſtändiſchen Vertretung ſoll gebildet werden durch die bewegliche Seite der bürgerlichen Geſellſchaft, die äußerlich wegen der Menge ihrer Glieder, weſentlich aber wegen der Natur ihrer Beſtimmung und Beſchäftigung nur durch Abgeordnete eintreten könne. Auch dieſe Abordnung oder Wahl ſoll jedoch nicht nach Köpfen ſtattfinden, ſondern nach den im Staate beſtehenden Genoſſenſchaften, Gemeinden und Korporationen. Jedoch ſollen die Abgeordneten weder nach Inſtructionen ſtimmen, noch auch das beſondere Intereſſe einer Gemeinde oder Korporation gegen das Allgemeine, vielmehr weſentlich nur dieſes Letztere geltend

Digitized by Google

machen. Als Bedingung der Wahl, d. h. als Bürgſchaft für die Wählenden, daß der Gewählte einen Charakter, eine Einſicht und einen Willen habe, der ſeiner Aufgabe, zu allgemeinen Angelegenheiten zugezogen zu werden, entſpreche, ſtellt Hegel vornehmlich auf: „die durch wirkliche Geſchäftsführung in obrigkeitlichen oder ſtaatsamtlichen Dienſten erworbene und durch die That bewährte Geſinnung, Geſchicklichkeit und Kenntniß der Einrichtungen und Intereſſen des Staats und der bürgerlichen Geſellſchaft, ſowie den dadurch gebildeten und erprobten obrigkeitlichen Sinn und Sinn des Staats.“ Ausführlicher entwickelt Hegel ſeine Anſicht von der Unzulänglichkeit des modernen, lediglich auf den Bedingungen des Alters und eines gewiſſen Cenſus ruhenden Wahlſyſtems und von der Nothwendigkeit, an der Repräſentation vorzugsweiſe Solche Theil nehmen zu laſſen, welche in öffentlichen Stellungen wirken, in einer Abhandlung „über die Verhandlungen der würtembergiſchen Landſtände 1815—1816.“ Hier erklärt er ſich zunächſt beſtimmter über Das, was er oben den „Sinn des Staats“ nannte. „Dieſe Grundeigenſchaft,“ ſagt er, „iſt nicht mit abſtracter Einſicht, noch mit bloßer Rechtſchaffenheit und einer guten Geſinnung für das Wohl des Ganzen und das Beſte der Einzelnen abgethan. Güterbeſitzer, ebenſowohl aber auch die gewerbtreibenden und ſonſt im Beſitze eines Eigenthums oder einer Geſchicklichkeit befindlichen Individuen haben das Intereſſe der Erhaltung bürgerlicher Ordnung, aber das *Directe* ihres Zwecks hierbei iſt das *Private* ihres Beſitzes. Wenn landſtändiſche Deputirte den Sinn des Privatintereſſes und Privatrechts als ihren erſten Zweck mitbringen, wovon das Uebrige abhängig und eine Folge ſein ſoll, ſo gehen ſie darauf aus, ſo Viel als möglich dem Staate abzudingen und überflüſſig, wenn auch ſonſt nicht unzweckmäßig, doch für

Digitized by Google

ihren Zweck nicht unumgänglich nothwendig zu finden, und ſie kommen überhaupt mit dem Willen herbei, für das Allgemeine ſo Wenig als möglich zu geben und zu thun. Es iſt nicht davon die Rede, welche Geſinnungen Deputirte, aus welchem Stande oder Verhältniſſe ſie hergenommen werden, haben können; bei Einrichtungen des Staats, wie bei jeder vernünftigen Veranſtaltung, darf nicht das Zufällige gerechnet werden, ſondern es kann allein die Frage danach ſein, was die Natur der Sache, hier des Standes, mit ſich bringt.

Der Sinn des Staates erwirbt ſich aber vornehmlich in der habituellen Beſchäftigung mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Werth, den das Allgemeine in ſich ſelbſt hat, empfunden und erkannt, ſondern auch die Erfahrung von dem Widerſtreben, der Feindſchaft und der Unredlichkeit des Privatintereſſes und der Kampf mit demſelben, insbeſondere mit deſſen Hartnäckigkeit, inſofern es ſich in der Rechtsform feſtgeſetzt hat, durchgemacht wird. Bei der Wahl der Deputirten iſt es daher eine weſentliche Rückſicht, daß die Wahlmänner aus ſolchen Verhältniſſen ausgehen, in welchen jener Sinn vorhanden ſein muß und in welchen er gebildet wird.“

Ueber das Prinzip, die Wahlfähigkeit und Wählbarkeit lediglich an die Bedingung eines gewiſſen Alters und eines gewiſſen Cenſus zu knüpfen, ſpricht er ſich ebendort folgendermaßen aus: „Die Bürger erſcheinen (bei dieſem Syſteme) als iſolirte Atome, und die Wahlverſammlungen als ungeordnete, unorganiſche Aggregate, das Volk überhaupt in einen Haufen aufgelöſt, — eine Geſtalt, in welcher das Gemeinweſen, wo es eine Handlung vornimmt, nie ſich zeigen ſollte; ſie iſt die ſeiner unwürdigſte und ſeinem Begriffe, geiſtige Ordnung zu ſein, widerſprechendſte. Denn das Alter,

Digitized by Google

ingleichen das Vermögen, ſind Qualitäten, welche blos den Einzelnen für ſich betreffen, nicht Eigenſchaften, welche ſein Gelten in der bürgerlichen Ordnung ausmachen. Ein ſolches Gelten hat er allein kraft eines Amtes, Standes, einer bürgerlich anerkannten Gewerbsgeſchicklichkeit und Berechtigung nach derſelben, Meiſterſchaft, Titel, u. ſ. f. Die Volksvorſtellung iſt mit ſolchem Gelten ſo vertraut, daß man erſt dann von einem Manne ſagt, er iſt Etwas, wenn er ein Amt, Meiſterſchaft und ſonſt in einem beſtimmten bürgerlichen Kreiſe die Aufnahme erlangt hat; von Einem hingegen, der nur 25 Jahre alt und Beſitzer einer Liegenſchaft, die ihm jährlich 200 fl. und Mehr abwirft, ſagt man, er iſt Nichts. Wenn eine Verfaſſung ihn doch zu Etwas macht, zu einem Wähler, ſo räumt ſie ihm ein hohes politiſches Recht, ohne alle Verbindung mit den übrigen bürgerlichen Exiſtenzen, ein, und führt für eine der wichtigſten Angelegenheiten einen Zuſtand herbei, der mehr mit dem demokratiſchen, ja ſelbſt anarchiſchen Prinzip der Vereinzelung zuſammenhängt, als mit dem Prinzip einer organiſchen Ordnung. Die großen Anfänge zu inneren rechtlichen Verhältniſſen in Deutſchland, wodurch die förmliche Staatsbildung vorbereitet worden, ſind in der Geſchichte da zu ſuchen, wo, nachdem die alte königliche Regierungsgewalt im Mittelalter verſunken und das Ganze in Atome aufgelöſt war, nun die Ritter, die freien Leute, Klöſter, die Herren, wie die Handel- und Gewerbtreibenden, ſich gegen dieſen Zuſtand der Zerrüttung in Genoſſenſchaften und Korporationen bildeten, welche ſich dann ſo lange an einander abrieben, bis ſie ein leidliches Nebeneinanderſtehen fanden. Weil dabei die oberſte Staatsgewalt, in deren Ohnmacht gerade das Bedürfniß jener Korporationen lag, etwas ſo Loſes war, ſo bildeten die partiellen Gemeinweſen ihre Verbin-

dungsweiſen deſto feſter, genauer, ja ſelbſt peinlich bis zu einem ganz einengenden Formalismus und Zunftgeiſt aus, der durch ſeinen Ariſtokratismus der Ausbildung der Staatsgewalt hinderlich und gefährlich wurde. Nachdem in den neueſten Zeiten die Ausbildung der oberen Staatsgewalten ſich vervollkommnet hat, ſind jene untergeordneten Zunftkreiſe und Gemeinheiten aufgelöſt oder ihnen wenigſtens ihre politiſche Stelle und Beziehung auf das innere Staatsrecht genommen worden. Es wäre aber nun wohl wieder Zeit, wie man bisher vornehmlich in den Kreiſen der höhern Staatsbehörden organiſirt hat, auch die untern Sphären wieder zu einer politiſchen Ordnung und Ehre zurückzubringen und ſie, gereinigt von Privilegien und Anrechten, in den Staat als eine organiſche Bildung einzufügen. Ein lebendiger Zuſammenhang iſt nur in einem gegliederten Ganzen, deſſen Theile ſelbſt untergeordnete Kreiſe bilden. Um aber ein ſolches zu erhalten, müſſen endlich die franzöſiſchen Abſtractionen von bloßer Anzahl und Vermögensquantum verlaſſen, wenigſtens nicht mehr zur Hauptbeſtimmung gemacht und vornehin als die einzigen Bedingungen einer der wichtigſten politiſchen Functionen geſtellt werden. Solche atomiſtiſche Prinzipien ſind, wie in der Wiſſenſchaft ſo im Politiſchen, das Tödtende für allen vernünftigen Begriff, Gegliederung und Lebendigkeit.“

Und an einer andern Stelle:

„Die Garantie, welche durch dergleichen Bedingungen für die Tüchtigkeit der Wählenden und Gewählten geſucht wird, iſt ohnehin theils negativer Art, theils eine bloße Präſumtion; da es hingegen eine ganz andere, poſitive Garantie giebt, durch das Zutrauen der Regierung zu den Staatsdienſten oder durch das Zutrauen der Gemeinden und der Mitbürger zu Gemeindedienſten, Aemtern erwählt und

Digitized by Google

in Genoſſenſchaften aufgenommen worden zu ſein, ferner durch wirkliche Thätigkeit und Antheil am organiſchen Staats- und Volksleben die Geſchicklichkeit ſo wie den Sinn deſſelben, den Sinn des Regierens und Gehorchens ſich erworben und Gelegenheit gegeben zu haben, daß die Wähler die Geſinnungen und Befähigung kennen lernen und erproben konnten.“

Hegel ſetzt dabei voraus, daß unter den Abgeordneten ſich für jeden beſondern großen Zweig der Geſellſchaft, z. B. für den Handel, für die Fabriken u. ſ. w., Individuen befinden werden, die ihn gründlich kennen und ihm ſelbſt angehören. Auf dieſe Weiſe ſeien denn die Abgeordneten nicht Repräſentanten von Einzelnen, von einer Menge, ſondern Repräſentanten einer der weſentlichen Sphären der Geſellſchaft, Repräſentanten ihrer großen Intereſſen.

Auch dieſe Idee entwickelt Hegel an einer andern Stelle ſeiner Schriften unter Beziehung auf gegebene Verhältniſſe, nämlich in dem Aufſatz: „über die engliſche Reformbill.“ Er ſagt dort über das angeführte Prinzip unter Anderm: „Die Intereſſen, wie ſie in die Stände organiſch unterſchieden ſind — in dem angeführten Beiſpiele Schwedens in die Stände des Adels, der Geiſtlichkeit, der Städtebürger und der Bauern, — entſprechen zwar dem Zuſtande der meiſten Staaten, nachdem, wie in England, die erwähnten andern Intereſſen allmälig nunmehr mächtig geworden ſind, nicht mehr vollſtändig. Dieſer Mangel wäre jedoch leicht zu beſeitigen, wenn die frühere Baſis des innern Staatsrechts wieder verſtanden würde, nämlich, daß die realen Grundlagen des Staatslebens, ſo wie ſie wirklich unterſchieden ſind und auf ihren unterſchiedenen Gehalt weſentlicher Bedacht in der Regierung und Verwaltung genommen werden muß, auch mit Bewußtſein und ausdrücklich herausgehoben, anerkannt und,

Digitized by Google

wo von ihnen gesprochen und über sie entschieden werden soll, sie selbst, ohne daß dies dem Zufalle überlassen würde, zur Sprache gelassen werden sollen. Napoleon hat in einer Constitution, welche er dem Königreich Italien gegeben, die Berechtigung zur Repräsentation nach den Klassen von Possidenti, Dotti, Merchanti in dem Sinne jenes Gesichtspunktes eingetheilt."

Hegel spricht sich für die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen aus, weil dadurch erst die öffentliche Meinung zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten, dadurch aber auch zu der Fähigkeit, darüber vernünftig zu urtheilen, komme; weil sie ferner die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamteten kennen und beachten lehre; weil eine solche Oeffentlichkeit eine mächtige Gelegenheit der Entwicklung und ein Schauplatz hoher Ehre für diese Talente, andrerseits aber ein Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge, und eines der größten Bildungsmittel für diese sei.

Wir setzen eine Stelle her, in welcher sich Hegel noch ausführlicher und auf treffende Weise über die Vortheile der Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen ausspricht:

„Die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel, und das Volk lernt daran am Meisten das Wahrhafte seiner Interessen kennen. Es herrscht in der Regel die Vorstellung, daß Alle schon wissen, was dem Staate gut sei, und daß es in der Ständeversammlung nur zur Sprache komme; aber in der That findet gerade das Gegentheil statt; erst hier entwickeln sich Tugenden, Talente, Geschicklichkeiten, die zu Mustern zu dienen haben. Freilich sind solche Versammlungen be-

Digitized by Google

ſchwerlich für die Miniſter, die ſelbſt mit Witz und Beredſamkeit angethan ſein müſſen, um den Angriffen zu begegnen, die hier gegen ſie gerichtet werden; aber dennoch iſt die Oeffentlichkeit das größte Bildungsmittel für die Staatsintereſſen überhaupt. In einem Volke, wo dieſe ſtattfindet, zeigt ſich eine ganz andere Lebendigkeit in Beziehung auf den Staat, als da, wo die Ständeverſammlung fehlt oder nicht öffentlich iſt. Erſt durch dieſe Bekanntwerdung eines jeden ihrer Schritte hängen die Kammern mit dem Weiteren der öffentlichen Meinung zuſammen, und es zeigt ſich, daß es ein Anderes iſt, was ſich Jemand zu Hauſe bei ſeiner Frau oder bei ſeinen Freunden einbildet, und wieder ein Anderes, was in einer großen Verſammlung geſchieht, wo eine Geſcheidtheit die andere auffrißt.“

Ueber die öffentliche Meinung ſpricht ſich Hegel in einem Sinne aus, welcher bekundet, daß er zwar deren tiefere Bedeutung und Macht auf das öffentliche Leben fühlte, jedoch auf der andern Seite ihr einen wahren Werth zuzuerkennen ſich nicht entſchließen konnte. „Die öffentliche Meinung,“ ſagt er, „iſt die unorganiſche Weiſe, wie ſich Das, was ein Volk will und meint, zu erkennen giebt. Was ſich wirklich im Staate geltend macht, muß ſich freilich auf organiſche Weiſe bethätigen, und dies iſt in der Verfaſſung der Fall. Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht und iſt es beſonders in unſerer Zeit, wo das Prinzip der ſubjectiven Freiheit dieſe Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten ſoll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einſicht und Gründe.

Die öffentliche Meinung enthält daher in ſich die ewigen, ſubſtantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Reſultat der ganzen Verfaſſung, Geſetzgebung

und des allgemeinen Zuſtandes überhaupt, in Form des geſunden Menſchenverſtandes, als der durch Alles in Geſtalt von Vorurtheilen hindurchgehenden ſittlichen Grundlage, ſo wie die wahrhaften Bedürfniſſe und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit. Zugleich, wie dies Innere ins Bewußtſein tritt und in allgemeinen Sätzen zur Vorſtellung kommt, theils für ſich, theils zum Behuf des concreten Raiſonnirens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältniſſe des Staats und gefühlte Bedürfniſſe, ſo tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, ſeine Unwiſſenheit und Verkehrung, falſche Kenntniß und Beurtheilung ein.“

In der öffentlichen Meinung iſt daher, nach Hegels Behauptung, Wahrheit und endloſer Irrthum unmittelbar vereinigt, und weder mit dem Einem, noch mit dem Andern iſt es ihr wahrhaft Ernſt. Das Subſtantielle, d. h. Das, um was es in der That zu thun iſt, läßt ſich nicht aus der unmittelbaren Aeußerung der öffentlichen Meinung, ſondern nur aus und für ſich ſelbſt erkennen. „Das Prinzip der modernen Welt,“ ſagt Hegel weiterhin, „fordert, daß, was Jeder anerkennen ſoll, ſich ihm als ein Berechtigtes zeige. Außerdem aber will Jeder noch mitgeſprochen und mitgerathen haben. Hat er ſeine Schuldigkeit, d. h. ſein Wort, dazu gethan, ſo läßt er ſich nach dieſer Befriedigung ſeiner Subjectivität gar Vieles gefallen. In Frankreich hat die Freiheit der Rede immer weit weniger gefährlich, als das Stummſein, geſchienen, weil das Letztere fürchten ließ, man werde Das, was man gegen die Sache habe, bei ſich behalten, während das Raiſonnement den Ausgang und die Befriedigung der Sache enthält, ſo daß dieſe leichter ihren Gang fortzugehen vermag.

Die öffentliche Meinung verdient daher eben ſo geachtet als verachtet zu werden; Dieſes nach ihrem concreten

Bewußtſein und Aeußerung, Jenes nach ihrer weſentlichen Grundlage, die, mehr oder weniger getrübt, in jenes Concrete nur ſcheint. Da ſie in ihr nicht den Maßſtab der Unterſcheidung noch die Fähigkeit hat, die ſubſtantielle Seite zum beſtimmten Wiſſen in ſich heraufzuheben, ſo iſt die Unabhängigkeit von ihr die erſte formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem in der Wirklichkeit wie in der Wiſſenſchaft. Dieſes kann ſeinerſeits ſicher ſein, daß ſie es ſich in der Folge gefallen laſſen, anerkennen und zu einem ihrer Vorurtheile machen werde.

In der öffentlichen Meinung iſt alles Falſche und Wahre; aber das Wahre in ihr zu finden iſt die Sache des großen Mannes. Wer, was ſeine Zeit will und ausſpricht, ihr ſagt und vollbringt, iſt der große Mann der Zeit. Er thut, was das Innere und Weſen der Zeit iſt, verwirklicht ſie, und wer die öffentliche Meinung, wie er ſie hier und da hört, nicht zu verachten verſteht, wird es nie zu Großem bringen.“

Natürlich kommt Hegel hierbei auf die Preſſe und deren Freiheit zu ſprechen. Er ſagt über ſie Folgendes:

„Die Freiheit der öffentlichen Meinungsmittheilung, deren Mittel die Preſſe iſt, die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, ſeine Meinung zu ſagen und geſagt zu haben, hat ihre directe Sicherung in den ihre Ausſchweifungen theils verhindernden, theils beſtrafenden polizeilichen und Rechtsgeſetzen und Anordnungen; die indirecte Sicherung aber in der Unſchädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfaſſung, der Feſtigkeit der Regierung, dann auch in der Oeffentlichkeit der Ständeverſammlungen begründet iſt; in Letzterem, inſofern ſich in dieſen Verſammlungen die gediegene und gebildete Einſicht über die Intereſſen des Staats ausſpricht und Anderen wenig Bedeutendes zu ſagen übrig läßt, wodurch hauptſächlich die Meinung ihnen benom-

Digitized by Google

men wird, als ob ſolches Sagen von eigenthümlicher Wichtigkeit und Wirkung ſei; ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen ſeichtes und gehäſſiges Reden, zu der es ſich nothwendig bald heruntergebracht hat.“

Hegel ſpricht ſich hierauf ſehr ſtark dagegen aus, daß man die Preßfreiheit definire als die Freiheit, zu reden und zu ſchreiben, was man wolle. Allerdings, ſagt er, laſſe die Unbeſtimmbarkeit des Stoffes und der Form, welche in den Aeußerungen der Preſſe herrſche, auch die Geſetze darüber diejenige Beſtimmtheit nicht erreichen, welche von dem Geſetz gefordert werde. Allein dies hebe keineswegs das Recht und die Nothwendigkeit auf, dergleichen Aeußerungen, inſofern ſie Verletzungen der Ehre von Individuen, Verläumdungen und Schmähungen gegen die Regierung oder die Perſon des Fürſten, Verhöhnungen der Geſetze, Aufforderungen zum Aufruhr u. ſ. w. enthalten, als Vergehen oder Verbrechen zu betrachten und zu behandeln; vielmehr habe jene Unbeſtimmbarkeit nur die Folge, daß der ſubjective Boden, auf welchem jene Verbrechen begangen werden, auch die Natur und Geſtalt der Reaction beſtimme; dieſe trete daher entweder auf als *polizeiliche* Verhinderung der Verbrechen oder als eigentliche Strafe, doch ſo, daß auch dabei die ſubjective Anſicht von der Straffälligkeit gewöhnlich das Maßgebende ſei.

Die Abneigung und Geringſchätzung, mit welcher Hegel die öffentliche Meinung betrachtet, zeigt ſich auch darin, daß er die Wiſſenſchaften ausdrücklich von aller Berührung und Verwandtſchaft mit derſelben ausſchließt. „Die Wiſſenſchaften,“ ſagt er, „da ſie, wenn ſie nämlich anders Wiſſenſchaften ſind, ſowohl ſich überhaupt nicht auf dem Boden des Meinens und der ſubjectiven Anſichten befinden, als auch ihre Darſtellung nicht in der Kunſt der Wendungen, des Anſpielens, halben Ausſprechens und Verſteckens, ſondern in dem

Digitized by Google

unzweideutigen, beſtimmten und offenen Ausſprechen der Bedeutung und des Sinnes beſteht, fallen nicht in die Kategorie Deſſen, was die öffentliche Meinung ausmacht.“

Wie ſich nun, nach der vorhergehenden Darſtellung Hegels, der Staat im Innern nach ſeinen verſchiedenen Momenten organiſch gliedert und entwickelt, ſo faßt er auch wieder alle dieſe einzelnen Momente zuſammen und hebt ſie gewiſſermaßen auf in ſeiner Einheit, namentlich in ſeinen Beziehungen nach außen und in der Behauptung ſeiner Souveränetät gegen andere Staaten. Die Einzelnen im Staate haben daher die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigenthums und Lebens, ihrer Intereſſen und überhaupt alles Deſſen, was in dem Umfange des Lebens begriffen iſt, die Unabhängigkeit und Souveränetät des Staats zu erhalten. Hierin liegt, nach Hegel, das ſittliche Moment des Kriegs, den er daher nicht als abſolutes Uebel oder als eine blos äußerliche Zufälligkeit, die in den Leidenſchaften der Machthaber oder der Völker ihren Grund habe, ſondern als eine Nothwendigkeit betrachtet wiſſen will. „Es iſt nothwendig,“ ſagt Hegel, „daß das Endliche, Beſitz und Leben, als Endliches geſetzt werde, weil dies der Begriff des Endlichen iſt. Der Krieg, als der Zuſtand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die ſonſt eine erbauliche Redensart zu ſein pflegt, Ernſt gemacht wird, iſt das Moment, worin die Idealität des Beſonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird; er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn die ſittliche Geſundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Feſtwerden der endlichen Beſtimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche ſie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede, verſetzen würde. Im Frieden dehnt ſich das bürgerliche Leben mehr aus; alle

Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Particularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und, wenn die Theile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz hat die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein, als Individualität, einen Gegensatz creiren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein neu gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach außen Ruhe im Innern. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigenthum, aber diese reale Unsicherheit ist Nichts, als die Bewegung, die nothwendig ist. Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber Jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist: ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die Alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt; die Staaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte.“

Ist somit die Aufopferung für den Staat eine allgemeine Pflicht, durch welche, wenn wirklich die Selbstständigkeit des Staats bedroht ist, alle Bürger unter die Waffen gerufen

Digitized by Google

werden, so wird dieselbe doch auch noch durch einen besonderen Stand, den Stand der Tapferkeit, vertreten, welcher somit ebenso nothwendig ist, wie die übrigen Stände.

Hegel stellt den Militärstand sehr hoch; er nennt ihn den Stand der Allgemeinheit, der die Pflicht habe, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, d. h. sich aufzuopfern. Interessant ist, wie Hegel unter Anderem auch den Gebrauch des Feuergewehrs als eine logische Nothwendigkeit deducirt. Er sagt darüber: „Das Prinzip der modernen Welt, der Gedanke, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, daß ihre Aeußerung mechanischer zu sein scheint und nicht als Thun dieser besondern Person, sondern nur als Glied eines Ganzen, ebenso, daß sie als nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganzes überhaupt gekehrt, somit der persönliche Muth als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Prinzip hat darum das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die blos persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstractere verwandelt."

Darin, daß der Staat nach außen als ein individuelles Subject auftritt, findet Hegel die Nothwendigkeit begründet, daß die Anordnung dieser äußeren Verhältnisse, die Unterhandlungen mit andern Staaten, die Befehligung der bewaffneten Macht u. s. w. ebenfalls in die Hand eines einzigen Subjects, des Fürsten, unmittelbar und allein gelegt sei.

Dies führt nun zu der zweiten Seite der Betrachtung des Staats oder dem äußern Staatsrecht. In Bezug auf dieses drückt sich Hegel sehr unbestimmt und unklar aus; er sagt, jeder Staat bedürfe einer Anerkennung seiner Selbstständigkeit nach außen und verlange diese von den andern Staaten; ob er sie erhalte, hänge theils von dem guten

Digitized by Google

Willen dieſer andern Staaten, theils von ſeinen eigenen Zuſtänden, ſeiner Verfaſſung, ſeiner innern Stärke ab. Die beſondere Art dieſer Anerkennung und überhaupt die Feſtſtellung der beſtimmten Verhältniſſe, welche zwei Staaten zu einander beobachten wollen, bildet den Gegenſtand der Verträge. Der Stoff dieſer Verträge, meint Hegel, ſei von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit, als in der bürgerlichen Geſellſchaft, da die Einzelnen in dieſer nach den vielfachſten Rückſichten in gegenſeitiger Abhängigkeit ſtänden, hingegen ſelbſtſtändige Staaten ſich in ſich befriedigende Ganze wären. Das Völkerrecht, bemerkt Hegel weiter, enthalte den Grundſatz, daß die Verträge, auf denen die Verbindlichkeiten der Staaten gegen einander beruhen, gehalten werden ſollen. Allein, da es keinen als Macht über den einzelnen Staaten conſtituirten allgemeinen Willen, keinen Prätor, höchſtens Schiedsrichter und Vermittler zwiſchen Staaten und auch dieſe nur nach deren beſonderem Willen gebe, ſo bleibe jener Grundſatz des Völkerrechts ein bloßes Ideal, und in der Wirklichkeit finde immerfort ein Wechſel zwiſchen einem vertragsmäßigen Zuſtande und einer Aufhebung deſſelben ſtatt. Gegen die Kantſche Idee eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, welcher, als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht, jeden Streit ſchlichten ſolle, erinnert Hegel, daß ein ſolcher Zuſtand die Einſtimmung aller Staaten vorausſetze, welche jedoch, da ſie lediglich auf moraliſchen, religiöſen oder ſonſt welchen Gründen und Rückſichten, überhaupt auf beſonderen, ſouveränen Willen beruhe, immerfort mit Zufälligkeit behaftet bleibe. Daher könne der Streit der Staaten, inſofern demſelben nicht durch Uebereinkunft begegnet werde, nur durch Krieg entſchieden werden.

Das höchſte Geſetz in dem Verhalten eines Staats gegen den andern, ſagt Hegel, iſt das Wohl des Staates, und

das Prinzip für die Gerechtigkeit der Kriege und Verträge ist nicht ein fader allgemeiner philanthropischer Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in seiner bestimmten Besonderheit.

Hegel berührt hier, wie man sieht, die vielbesprochene, auch von Kant erörterte Frage über den Gegensatz von Moral und Politik und die Forderung, daß die Letztere der Ersteren gemäß sein müsse. Er bemerkt darüber: Das Wohl eines Staats habe eine ganz andere Berechtigung, als das Wohl des Einzelnen; der Staat, die sittliche Substanz, habe ihr Dasein, also auch ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstracten, sondern concreten Existenz, und diese concrete Existenz allein, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken könne Prinzip ihres Handelns sein. „Die Ansicht," sagt er, „von dem vermeintlichen Unrecht, welches die Politik immer in diesem Gegensatze haben soll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staates und dessen Verhältniß zum moralischen Gesichtspunkte."

Indessen verlangt doch Hegel, daß die Staaten sich einem obersten völkerrechtlichen Grundsatze auch im Kriege unterwerfen sollen. Sie sollen nämlich auch im Kriege so gegen einander verfahren, daß der Krieg selbst als ein nur Vorübergehendes erscheine und in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten werde. Es müssen daher z. B. die Gesandten respectirt, das Familien- und Privatleben geschont werden u. s. w. Im Uebrigen beruht, nach Hegel, das gegenseitige Verhalten der Völker zu einander, sowohl im Kriege als im Frieden, vornehmlich auf deren Sitten. Die europäischen Nationen betrachtet Hegel als enger unter sich verbunden und gleichsam eine einzige Familie bildend nach dem allgemeinen Prinzip ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung.

Digitized by Google

Hierdurch modificire ſich das völkerrechtliche Verhältniß unter ihnen und werde ein friedlicheres, als es ſonſt zu ſein pflege.

So wie nun ſchon im Krieg die verſchiedenen Staaten als endliche und beſondere ſich gegenſeitig aufzuheben trachten, ſo gehen alle die beſonderen Volksgeiſter unter in dem allgemeinen Geiſt, dem Geiſt der Welt; ſie ſind bloße Momente der Weltgeſchichte, die zugleich das Weltgericht iſt.

Digitized by Google

Philosophie der Geschichte.

Hegel unterscheidet drei verschiedene Arten oder Stufen der Geschichtsbetrachtung, die ursprüngliche, die reflectirte und die philosophische.

Die ursprüngliche Geschichtsschreibung beschränkt sich darauf, die Thaten, Begebenheiten und Zustände zu schildern, welche der Geschichtsschreiber vor sich gehabt, und somit einfach Das, was äußerlich vorhanden war, in das Reich der geistigen Vorstellung überzutragen. Der Geist des Verfassers und der Geist der Handlungen, von denen er erzählt, ist hierbei einer und derselbe. Als Muster dieser Art von Geschichtsschreibung nennt Hegel den Herodot, den Thucydides, den Xenophon, den Cäsar u. s. w. Aus dem Mittelalter rechnet er hierher die naiven Chroniken, aus der Neuzeit die Memoiren.

Die zweite Art der Geschichte ist die reflectirende. Es ist dies diejenige, deren Darstellung — nicht in Beziehung auf die Zeit, sondern rücksichtlich des Geistes — über die Gegenwart hinaus ist. Diese Gattung hat wieder mehrere Unterabtheilungen. Die erste derselben besteht in Dem, was wir allgemeine Geschichte nennen, d. h. in der Uebersicht der ganzen Geschichte eines Volks, eines Landes, oder der Welt. Hier kommt es besonders auf die Ansichten an, die sich der Verfasser theils von dem Inhalt und Zweck der Handlungen und Begebenheiten selbst, die er beschreibt, theils von

Digitized by Google

der Art, wie er die Geſchichte ſchreiben will, gebildet hat. Hegel giebt in Bezug auf allgemeine Geſchichtsſchreibung den Engländern und Franzoſen den Vorzug vor den Deutſchen, weil jene mehr auf der Stufe allgemeiner und nationaler Bildung ſtänden. „Bei uns dagegen," ſagt er, „klügelt ſich Jeder eine Eigenthümlichkeit aus und, ſtatt Geſchichte zu ſchreiben, beſtreben wir uns immer, zu ſuchen, wie Geſchichte geſchrieben werden müſſe."

Von den älteren Geſchichtsſchreibern rechnet Hegel hierher hauptſächlich Livius und Diodor von Sicilien, von den neueren Johannes von Müller.

Eine zweite Art der reflectirten Geſchichte iſt die pragmatiſche. Sie hat, nach Hegel, den Zweck, die Vergangenheit auf die Gegenwart zu beziehen, die geſchichtlichen Begebenheiten durch daran geknüpfte Reflexionen fruchtbar für die Jetztlebenden zu machen. Hegel tadelt hierbei die Einſeitigkeit der moraliſchen Betrachtungen, die man an die Geſchichte zu knüpfen pflege, und überhaupt der Anſicht, als ob durch die Betrachtung früherer Zuſtände, durch die ſogenannten Erfahrungen der Geſchichte für die Belehrung der Völker oder der Fürſten beſonders Viel gewonnen werden könne. Sehr treffend ſagt er: „Jede Zeit hat ſo eigenthümliche Zuſtände, iſt ein ſo individueller Zuſtand, daß in ihm aus ihm ſelbſt entſchieden werden muß und allein entſchieden werden kann. Daher iſt es nicht eine ſolche beſchränkte und abſichtliche Bezugnahme auf beſtimmte Verhältniſſe der Gegenwart, ſondern nur die gründliche, freie und umfaſſende Anſchauung der Situation und der tiefe Sinn der Idee (wie z. B. Montesquieus „Geiſt der Geſetze"), was den Reflexionen Wahrheit und Intereſſe geben kann."

Die dritte Weiſe der reflectirten Geſchichte iſt die kritiſche. Sie iſt eigentlich eine Geſchichte der Geſchichte, eine

Digitized by Google

Beurtheilung der Erzählungen und Unterſuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit.

Die letzte Art endlich iſt die, welche ausdrücklich nur einzelne Theile des Geſchichtslebens, aber dieſe unter allgemeinen Geſichtspunkten, begriffsmäßig, darſtellt. Dahin gehören die Geſchichten der Kunſt, der Religion u. ſ. w. Sie bilden den Uebergang zur philoſophiſchen Weltgeſchichte.

Die philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte iſt die eigentlich denkende Betrachtung derſelben. Die Frage iſt nun, wie verhält ſich dies Denken in der Geſchichte zu dem Gegebenen der empiriſchen Thatſachen. Man wirft gewöhnlich der Philoſophie der Geſchichte vor, daß ſie ihren Stoff, das eigentlich Geſchichtliche, nicht ſo laſſe, wie er ſei, ſondern ihn nach ihren Gedanken zurichte, alſo, wie man es ausdrückt, die Geſchichte a priori conſtruire. Allein, ſagt Hegel, dieſer Vorwurf trifft die wahre philoſophiſche Geſchichtsbetrachtung nicht, denn der einzige Gedanke, den dieſe mitbringt, iſt der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrſche, daß es alſo auch in der Weltgeſchichte vernünftig zugegangen ſei. In dieſem Gedanken ſelbſt kann unmöglich eine Einſeitigkeit, eine Beſchränkung des freien und allſeitigen empiriſchen Forſchens liegen, viel weniger, als in den ſubjectiven Anſichten, mit denen in der Regel die Hiſtoriker von Fach an die Betrachtung ihres Gegenſtandes gehen. Es kommt ſomit Alles darauf an, wie dieſer Gedanke eines vernünftigen Zuſammenhanges aller Begebenheiten der Geſchichte im Einzelnen durchgeführt werde. Allerdings hat man die Idee eines vernünftigen Endzwecks der Geſchichte häufig ſehr einſeitig aufgefaßt, ſo z. B. in den gewöhnlichen Vorſtellungen von einem Plan der Vorſehung, wo man ſich dann entweder dabei beruhigt, daß dieſer Plan im Einzelnen für uns verborgen ſei, oder daß man

Digitized by Google

gewiſſe zufällige und beſchränkte Zwecke, z. B. die Lebensrettung oder das Wohlbefinden gewiſſer Individuen u. ſ. w., der Vorſehung als Endzwecke unterſchiebt.

Um alſo die Geſchichte wahrhaft ſpeculativ, als die Verwirklichung der Vernunft oder des allgemeinen göttlichen Geiſtes zu erfaſſen, dürfen wir nicht bei der unbeſtimmten Idee davon ſtehen bleiben, ſondern müſſen die beſtimmten Formen aufſuchen oder vielmehr eine aus der andern entwikkeln, unter denen ſich jene Idee thatſächlich verwirklicht hat.

Wir haben dabei unſre Aufmerkſamkeit auf Dreierlei zu richten; erſtens auf die Natur des Geiſtes, aus welcher ſich ergeben muß, welches das allgemeine Prinzip der Geſchichte, als der Offenbarung oder Selbſtverwirklichung des Geiſtes, ſei; zweitens, auf die Mittel, deren ſich der Geiſt bedient, um ſeine Idee zu realiſiren; drittens endlich, auf die äußere Form und Geſtalt, unter welcher dieſe Realiſirung der Idee in der Geſchichte auftritt.

Die Natur des Geiſtes iſt leicht zu erkennen durch den Gegenſatz deſſelben, die Materie. Wie das Weſen der Materie die Schwere, ſo iſt das Weſen des Geiſtes die Freiheit oder das Selbſtbewußtſein. Die leitende Idee in der Betrachtung der Geſchichte muß daher dieſe ſein, die Geſchichte als die Verwirklichung der Freiheit, als den Fortſchritt des Geiſtes zum vollſtändigen Genuß und Bewußtſein ſeiner Freiheit zu erkennen.

Die zweite Frage iſt die nach den Mitteln, durch welche ſich dieſe Freiheit des Geiſtes verwirklicht. Dieſe Mittel ſind ein Aeußerliches; ſie ſind Dasjenige, was in der Geſchichte unmittelbar vor die Augen tritt. Der erſte Hinblick auf die Geſchichte zeigt uns, wie die Handlungen der Menſchen von ihren Bedürfniſſen, Leidenſchaften, Intereſſen, Charakteren und Talenten ausgehen, und zwar ſo, daß in

Digitized by Google

dieſem Schauſpiel der Thätigkeit lediglich dieſe Bedürfniſſe, Leidenſchaften, Intereſſen als die Triebfedern des Handelns erſcheinen. Zwar liegen darin auch allgemeine Zwecke, ein Guteswollen, edle Vaterlandsliebe u. ſ. w., allein dieſe Tugenden und dies Allgemeine ſtehen in einem unbedeutenden Verhältniſſe zur Welt und zu Dem, was ſie erſchafft. Wenn wir dieſes Schauſpiel der Leidenſchaften betrachten und die Folgen ihrer Gewaltthätigkeit, des Unverſtandes erblicken, der ſich nicht nur zu ihnen, ſondern ſelbſt auch, und ſogar vornehmlich, zu Dem, was gute Abſichten, rechtliche Zwecke ſind, geſellt; wenn wir daraus das Uebel, das Böſe, den Untergang der blühendſten Reiche, die der Menſchengeiſt geſchaffen, hervorgehen ſehen, ſo können wir nur mit Trauer über dieſe Vergänglichkeit erfüllt werden, und, da dieſes Untergehen nicht ein bloßes Werk der Natur, ſondern des Willens der Menſchen iſt, müſſen wir mit einer moraliſchen Betrübniß, mit einer Empörung des guten Geiſtes, wenn ein ſolcher in uns iſt, über ſolches Schauſpiel enden. Allein eine denkende Betrachtung der Geſchichte überzeugt uns, daß dieſe unermeßliche Maſſe von Willen, Intereſſen und Thätigkeiten die Werkzeuge und Mittel des Weltgeiſtes ſind, ſeinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtſein zu erheben und zu verwirklichen. Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem ſie das Ihrige ſuchen und befriedigen, wirklich zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren ſind, von dem ſie Nichts wiſſen, das ſie bewußtlos vollbringen, dies liegt eben in der Idee, daß die Vernunft die Welt regiert, und dies hat ſomit auch die Philoſophie der Geſchichte in jedem einzelnen Falle nachzuweiſen. So z. B. war die That Cäſars, welche ihm die Alleinherrſchaft Roms erwarb, zugleich das Mittel, um einen Zuſtand hervorzubringen, der eine nothwendige Beſtimmung in der Geſchichte

Digitized by Google

Roms und der Welt enthielt; es war alſo gewiſſermaßen ein weltgeſchichtlicher Inſtinct, welcher Cäſar Dasjenige vollbringen hieß, was an und für ſich in der Zeit lag. „Dies," ſagt Hegel, „ſind die großen Menſchen in der Geſchichte, deren eigene, beſondere Zwecke das Allgemeine enthalten, welches Wille des Weltgeiſtes iſt; dieſer Gehalt iſt ihre wahrhafte Macht; er iſt in dem allgemeinen, bewußtloſen Inſtinct der Menſchen; ſie ſind innerlich dazu getrieben und vermögen nicht Dem, welcher die Ausführung eines ſolchen Zweckes in ſeinem Intereſſe unternommen hat, Widerſtand zu leiſten. Die Völker ſammeln ſich vielmehr um ſein Panier und er zeigt ihnen und führt Das aus, was ihr eigener, innerlicher Zweck iſt. Dieſe welthiſtoriſchen Individuen ſind ſomit die Geſchäftsführer eines Zwecks, der eine Stufe in dem Fortſchreiten des allgemeinen Geiſtes war. Indem ſich die Vernunft dieſer Werkzeuge bedient, können wir es eine Liſt derſelben nennen, denn ſie läßt ſie mit aller Wuth der Leidenſchaften ihre eigenen Zwecke vollführen und erhält ſich nicht nur unbeſchädigt, ſondern bringt ſich ſelbſt hervor. Das Einzelne iſt zu gering gegen das Allgemeine; die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Weltgeſchichte ſtellt ſich ſomit als der Kampf der Individuen dar, und in dem Felde dieſer Beſonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der thieriſchen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Inſtinct des Einzelnen iſt, wie aber doch hier die Vernunft, das Allgemeine vorherrſcht, und die Einzelnen fallen, ſo geht es auch in der geiſtigen Welt zu. Leidenſchaften zerſtören ſich gegenſeitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht ſich geltend."

Was die höheren Zwecke des Individuums betrifft, fährt Hegel fort, die Zwecke der Moralität, Sittlichkeit und Religioſität, ſo ſind dieſe allerdings in gewiſſer Hinſicht Selbſt-

zwecke und haben für das Individuum eine abſolute und von äußeren Schickſalen nicht abhängige Bedeutung. Andererſeits laſſen jedoch auch dieſe Zwecke eine Vervollkommnung und Ausbildung zu und ſtehen inſofern ebenfalls unter dem allgemeinen Geſetze der Entwickelung, welches die Geſchichte der Menſchheit beherrſcht. Hegel ſagt hierüber Folgendes:

„Was die Verkümmerung, Verletzung und den Untergang von religiöſen, ſittlichen und moraliſchen Zwecken und Zuſtänden überhaupt betrifft, ſo muß geſagt werden, daß dieſe zwar ihrem innerlichen Weſen nach unendlich und ewig ſind, daß aber ihre Geſtaltungen beſchränkter Art ſein können, daß dieſe im Naturzuſammenhange und unter dem Gebote der Zufälligkeit ſtehen. Darum ſind ſie vergänglich und der Verkümmerung und der Verletzung ausgeſetzt. Die Religion und Sittlichkeit haben, eben als die in ſich allgemeine Weſenheiten, die Eigenſchaft, ihrem Begriffe gemäß, ſomit wahrhaftig, in der individuellen Seele vorhanden zu ſein, wenn ſie in derſelben auch nicht die Ausdehnung der Bildung, nicht die Anwendung auf entwickelte Verhältniſſe haben. Die Religioſität, die Sittlichkeit eines beſchränkten Lebens — eines Hirten, eines Bauern — in ihrer concentrirten Innigkeit und Beſchränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältniſſe des Lebens hat unendlichen Werth und denſelben Werth, als die Religion und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntniß und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daſeins. Dieſer innere Mittelpunkt, dieſe einfache Region des Rechts der ſubjectiven Freiheit, der Heerd des Wollens, Entſchließens und Thuns, der abſtracte Inhalt des Gewiſſens, Das, worin Schuld und Werth des Individuums eingeſchloſſen iſt, bleibt unangetaſtet und iſt dem lauten Lärm der Weltgeſchichte und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, ſondern auch den-

jenigen, welche die absolute Nothwendigkeit des Freiheitsbegriffes selbst mit sich bringt, ganz entnommen. Im Allgemeinen aber ist dies festzuhalten, daß, was in der Welt als Edles und Herrliches berechtigt ist, auch ein Höheres über sich hat. Das Recht des Weltgeistes geht über alle besondere Berechtigungen; es theilt selbst diese, aber nur bedingt, insofern sie seinem Gehalte zwar angehören, aber zugleich mit Besonderheit behaftet sind.''

Neben dem allgemeinen Gesetz der Freiheit, welches in der Geschichte zur Verwirklichung kommt, und neben den Mitteln, durch welche es zur Verwirklichung kommt, den individuellen Leidenschaften, Interessen und Bedürfnissen ist nun noch ein Drittes zu beachten, das Material, an oder in welchem jene Verwirklichung stattfindet, oder mit andern Worten, diejenige äußere Gestaltung, oder das System von Gestaltungen, in denen der menschliche Geist das ihm inwohnende Gesetz der Entwickelung in einem stufenweisen geschichtlichen Fortgange zu verwirklichen sucht. Dieses Dritte nun ist, wie wir schon oben gesehen haben, der Staat. Der Staat ist die Verwirklichung der Freiheit, in seiner fortschreitenden Ausbildung muß sich daher auch der Endzweck der Geschichte erfüllen.

Hegel widerlegt hier einige Ansichten, welche dem oben aufgestellten Grundsatze widersprechen. Die eine dieser Ansichten ist die Annahme gewisser Naturrechtslehrer, daß die Freiheit des Menschen eigentlich nur im Naturzustande vollkommen und unbeschränkt zu finden sei. Dieser Annahme setzt Hegel den vernünftigeren Begriff von Freiheit entgegen, nach welchem diese eben nicht blos Willkühr, Schrankenlosigkeit des Willens, sondern die höhere Selbstbestimmung desselben ist, welche in den äußeren Einrichtungen der Gesellschaft nur ihre eigenen nothwendigen Gesetze verwirklicht findet. Eine zweite, ebenso wenig begründete Annahme ist die Vorstellung

Digitized by Google

von einem patriarchaliſchen Zuſtande, welchen man als die höchſte Befriedigung des ſittlichen und gemüthlichen Elements im Menſchen anpreiſt und deſſen Fortbildung zu einem rechtlichen Zuſtande man als einen Rückſchritt betrachtet wiſſen möchte. Hiergegen führt Hegel an, daß das patriarchaliſche Verhältniß nur als ein beſtimmtes, untergeordnetes Moment des Staats in der Familie beſtehe, nicht aber zum herrſchenden Prinzip des geſammten Staatslebens erhoben werden dürfe. Ebenſowenig will jedoch Hegel etwas von derjenigen Theorie wiſſen, welche den Staat auf den Willen aller Einzelnen gründet; vielmehr betrachtet er den Staat, wie er durch die Geſchichte verwirklicht und fortgebildet wird, weſentlich als ein ſittliches Ganzes, als einen Organismus von Einrichtungen, Geſetzen und Beſitzthümern, in denen ſich der ſittliche Geiſt der Individuen ausprägt, und zwar ſo, daß je nach der Stufe der geiſtigen Entwickelung, auf welcher ſich ein Volk oder eine Zeit befindet, auch die Staatsverfaſſung eine andere iſt, als bei einem anderen Volke und zu einer andern Zeit. Endlich iſt, neben den eben erwähnten philoſophiſchen Theorien von dem Weſen und Endzweck des Staats und ſeiner geſchichtlichen Ausbildung, eine mehr hiſtoriſche, auf Autorität geſtützte Anſicht zu berichtigen, welche ebenfalls der wahren Idee der geſchichtlichen Entwickelung entgegenſteht. Es iſt dies die Annahme eines urſprünglichen paradieſiſchen Zuſtandes der Menſchheit, in welcher der Menſch und die Natur einer höheren Reinheit und einer unmittelbaren Verbindung mit Gott theilhaftig geweſen, aus dem ſie aber durch den ſittlichen Verfall der Menſchheit in den Zuſtand der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit herabgeſunken ſei. Hegel betrachtet auch dies als eine blos willkührliche, unbegründete Vorausſetzung.

Allen dieſen beſchränkten Vorſtellungen von der Ge-

Digitized by Google

ſchichte, wonach dieſe bald als ein bloßer Kreislauf, bald wohl gar als ein Rückſchritt, oder doch als ein geſetz- und zweckloſes Spiel von Erſcheinungen bald vollkommener, bald wieder unvollkommener Art ſich darſtellen würde, ſtellt Hegel immer wieder den einzig wahren Begriff der Geſchichte, nämlich das Prinzip der Entwicklung gegenüber. Dieſe Entwicklung iſt aber nicht blos Entwicklung ſchlechthin, ins Unbeſtimmte hinaus, ſondern ſie iſt das Hervorbringen eines Zweckes von beſtimmtem Inhalte. Dieſer Zweck, ſagt Hegel, iſt der Geiſt, und zwar nach ſeinem Weſen, dem Begriff der Freiheit. Dies iſt der Grundgegenſtand und das leitende Prinzip der Entwickelung, Das, wodurch dieſe ihren Sinn und ihre Bedeutung erhält.

Die einzelnen Stufen dieſer Entwickelung werden repräſentirt durch einzelne Völker. Dem Volke, dem ein ſolches beſtimmtes Moment weltgeſchichtlicher Entwickelung als natürliches Prinzip, d. h. als Prinzip ſeines Beſtehens und ſeiner Entwickelung, zukommt, iſt die Vollſtreckung deſſelben gleichſam von dem Weltgeiſte übertragen. Dieſes Volk iſt dann für dieſe Epoche — und es kann in der Weltgeſchichte nur einmal Epoche machen — das herrſchende. Gegen dieſes ſein abſolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Stufe des Weltgeiſtes zu ſein, ſind die Geiſter der andern Völker rechtlos und ſie, wie die, deren Epoche vorbei iſt, zählen nicht mehr in der Weltgeſchichte. Die Geſchichte eines jeden ſolchen welthiſtoriſchen Volkes hat daher einmal die Entwickelung ſeines Prinzips von ſeinem kindlichen, gehülltem Zuſtande aus bis zu ſeiner Blüthe, wo es, zum freien, ſittlichen Selbſtbewußtſein gekommen, nun in die allgemeine Geſchichte eingreift, ſodann aber auch die Periode ſeines Verfalls darzuſtellen, durch welche ſich das Hervorgehen eines höheren Prinzips im Gegenſatz zu dem dieſes Volks ankündigt.

Digitized by Google

Mit dieſem Uebergange des Geiſtes in ein anderes Prinzip und ſomit auch an ein anderes Volk verliert das erſtere Volk das weltgeſchichtliche Intereſſe. Es kann zwar das höhere Prinzip ebenfalls in ſich aufnehmen und ſich in daſſelbe hineinbilden, aber es lebt doch nicht wirklich darin, es trägt daſſelbe nicht als ſein eigenes Lebensprinzip in ſich. Es wird daher entweder ſeine Selbſtſtändigkeit verlieren, oder auch ſich als beſonderer Staat, oder als ein Kreis von Staaten, fortſchleppen und in mannigfaltigen innern Verſuchen und äußern Kämpfen nach Zufall herumſchlagen.

An der Spitze dieſer welthiſtoriſchen Völker ſtehen die welthiſtoriſchen Individuen, welche, als die unmittelbaren Werkzeuge des Weltgeiſtes, deſſen Zwecke unbewußt, gleichſam inſtinctartig vollziehen.

Die Entwicklung der verſchiedenen welthiſtoriſchen Völker und der Zug der Geſchichte im Allgemeinen iſt zum großen Theil bedingt durch die geographiſchen und klimatiſchen Verhältniſſe, unter denen ſich ein jedes dieſer Völker ausbildete. Iſt auch dies natürliche Element nicht ſo mächtig, um den Entwicklungsgang des Geiſtes allein zu beſtimmen, ſo hat es doch einen unbezweifelbaren Einfluß darauf; ſo z. B. giebt es klimatiſche Verhältniſſe, welche ein für allemal jede Theilnahme ihrer Bewohner an der weltgeſchichtlichen Bewegung unmöglich machen; in der kalten und in der heißen Zone kann der Boden weltgeſchichtlicher Völker nicht ſein, der wahre Schauplatz für die Weltgeſchichte iſt die gemäßigte Zone, und zwar, wie Hegel behauptet, der nördliche Theil derſelben, weil ſie ſich hier continental verhalte und eine größere Breite habe, während ſie ſich im Süden mehr vertheile und in Spitzen aus einander laufe.

Wir können Hegel nicht in die Einzelheiten der Betrachtungen folgen, die er über die geographiſche und klimatiſche Natur

der verſchiedenen Erdtheile, welche nach einander Schauplätze der Geſchichte geworden ſind, und über deren Einfluß zunächſt auf die Beſchäftigungsweiſe, ſodann auch auf die Denkweiſe, den Charakter, die politiſchen, ſocialen und religiöſen Zuſtände ihrer Bewohner anſtellt; nur einige einzelne, vorzugsweiſe intereſſante Bemerkungen daraus wollen wir mittheilen. Hegel ſtellt drei geographiſche Hauptunterſchiede der Erdoberfläche auf: das waſſerloſe Hochland mit ſeinen großen Steppen und Ebenen; die Thalebenen, das Land des Ueberganges, welche von großen Strömen durchſchnitten und bewäſſert werden; endlich das Uferland, das in unmittelbarem Verhältniſſe mit dem Meere ſteht. Dieſe drei Momente, ſagt Hegel, ſind die weſentlichen, und nach ihnen theilt ſich jeder Welttheil in drei Theile. Das eine iſt das gediegene, indifferente, metalliſche Hochland, unbildſam, in ſich abgeſchloſſen, aber wohl fähig, Impulſe von ſich auszuſchicken; das zweite bildet Mittelpunkte der Kultur, iſt die noch unaufgeſchloſſene Selbſtſtändigkeit; das dritte hat den Weltzuſammenhang darzuſtellen und zu erhalten.

Das Eigenthümliche der Bewohner des Hochlandes iſt das patriarchaliſche und nomadiſche Leben; gewöhnlich friedlich, ſammeln ſich doch dieſe Hochländer zuweilen in großen Maſſen und gerathen durch irgend einen Impuls in eine äußere Bewegung. In den Engthälern des Hochlandes wohnen ruhige Gebirgsvölker, Hirten.

In den Thalebenen, die von Strömen durchſchnitten und befruchtet werden, beginnt die Stiftung großer Staaten. Der Ackerbau, der hier als erſtes Prinzip der Subſiſtenz der Individuen vorwaltet, iſt an die Regelmäßigkeit der Jahreszeiten und an die, demgemäß geordneten Geſchäfte gewieſen. Es beginnt das Grundeigenthum und die ſich darauf bezie-

Digitized by Google

henden Rechtsverhältniſſe, die Unterlagen des Staats, der erſt in ſolchen Verhältniſſen möglich wird.

Das Meer giebt dem Menſchen die Vorſtellung des Unbeſtimmten, Unbeſchränkten und Unendlichen, und, indem er ſich in dieſem Unendlichen fühlt, ermuthigt ihn dies zum Hinausgehen über das Beſchränkte. Das Meer ladet zur Eroberung, zum Raub, aber ebenſo zum Gewinn und Erwerbe ein. Das Land, die Thalebene fixirt den Menſchen an den Boden, er kommt dadurch in eine unendliche Menge von Abhängigkeiten, aber das Meer führt ihn über dieſe beſchränkten Kreiſe hinaus. Die Thätigkeit, zu welcher das Meer einladet, iſt eine ganz eigenthümliche; daher findet es ſich denn, daß die Küſtenländer meiſt von den Binnenländern ſich abſondern, wenn ſie auch durch einen Strom mit dieſen zuſammenhängen. So hat ſich Holland von Deutſchland, Portugal von Spanien abgeſondert.

Nach dieſen Angaben geht nun Hegel die drei Haupttheile der alten Welt einzeln durch. Die neue Welt, Amerika, Auſtralien und die verſchiedenen Inſelgruppen ſcheidet Hegel von der Weltgeſchichte aus; er betrachtet ſie als phyſiſch und geiſtig noch unreif und ohnmächtig. Amerika namentlich als jeder eigenen ſelbſtkräftigen Kultur ermangelnd und nur mit europäiſcher Kultur begabt, Amerika, ſagt er, iſt das Land der Zukunft, in welchem ſich in den vor uns liegenden Zeiten etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeſchichtliche Wichtigkeit offenbaren ſoll; es iſt ein Land der Sehnſucht für alle Die, welche die hiſtoriſche Rüſtkammer des alten Europa langweilt. Deswegen hat aber auch Amerika von dem Boden auszuſcheiden, auf welchem ſich bis heut die Weltgeſchichte begab; es iſt in der Perſpective zu zeigen und aufzunehmen; denn, was bis jetzt ſich hier ereignet, iſt nur

Digitized by Google

der Wiederhall der alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.

Afrika ist, nach Hegel, das in sich abgeschlossene und für die Geschichte, wie für den Zusammenhang mit der übrigen Welt, verschlossene Land, gleichsam das Kinderland der Welt. Hegel zieht dabei Afrika blos insoweit in Betracht, als es der Wohnsitz der Neger ist, denn die übrigen Theile desselben, welche schon früh in die Geschichte eingetreten sind, z. B. Aegypten und Karthago, gehören wesentlich der asiatischen Kultur an. Als den Charakter der Neger bezeichnet Hegel die Unbändigkeit, die Unfähigkeit zu jeder Bildung und Entwicklung. Der einzige, wesentliche Zusammenhang, sagt Hegel, den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sclaverei. In dieser sehen die Neger nichts ihnen Unangemessenes, denn es ist ein Hauptmoment für die Könige, ihre gefangenen Feinde oder auch ihre eigenen Unterthanen zu verkaufen, und die Sclaverei hat insofern mehr Menschliches unter den Negern geweckt. Die Sclaverei ist an und für sich unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit; doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmälige Abschaffung der Sclaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres, als ihre plötzliche Aufhebung. In Asien geht der erste geschichtliche Impuls von den Hochländern aus; die ersten Anfänge einer ausgeprägteren Kultur und der Staatenbildung finden sich in den großen Thalebenen, in China, Indien, Babylonien, die aber, weil sie sich das Prinzip des Meeres nicht zu eigen machten, sich gegen den Zusammenhang mit der übrigen Welt verschlossen und deshalb erst von andern Ländern aus aufgesucht werden mußten. Vorderasien stellt den Aufgang aller religiösen und staatlichen Prinzipien dar, deren Entwicklung aber erst in Europa zu Stande kommt. Das Mittelmeer,

Digitized by Google

um welches herum ſich dieſe vorderaſiatiſchen Länder breiten, iſt das vermittelnde Element zwiſchen der aſiatiſchen und der europäiſchen Kultur.

Europa theilt ſich auch in drei Formen, aber nicht auf ſo abſtracte Weiſe, wie die beiden andern Theile der Welt. Die Beſtimmung der Naturgewalt iſt hier nicht ſo mächtig, die Naturformen ſind mehr vermiſcht, und dieſe Vermiſchung und das Bezwingen der Natur durch den Geiſt macht eben das Ausgezeichnete des europäiſchen Lebens aus. Der europäiſche Charakter iſt der, daß die früheren Unterſchiede, ihren Gegenſatz auslöſchend oder denſelben doch nicht ſcharf feſthaltend, die mildere Natur des Ueberganges annehmen. Wir haben in Europa keine Hochländer den Ebenen gegenüberſtehend. Die drei Theile Europas haben daher einen andern Beſtimmungsgrund.

Der erſte Theil iſt das ſüdliche Europa, gegen das Mittelmeer gekehrt. Nördlich von den Pyrenäen ziehen ſich durch Frankreich Gebirge, die in Zuſammenhang mit den Alpen ſtehen, welche Italien von Frankreich und Deutſchland trennen und abſchließen. Auch Griechenland gehört zu dieſem Theile von Europa. In Griechenland und Italien iſt lange das Theater der Weltgeſchichte geweſen, und, als die Mitte und der Norden von Europa unkultivirt waren, hat hier der Weltgeiſt ſeine Heimath gefunden.

Der zweite Theil iſt das Herz Europas, das Cäſar, Gallien erobernd, aufſchloß. Dieſe That iſt die Mannesthat des römiſchen Feldherrn, im Gegenſatz zu der Jünglingsthat Alexanders, der das Morgenland abendländiſch zu machen unternahm, woraus die geſchichtliche Bedeutung des Abendlandes hervorgeht.

Den dritten Theil endlich bilden die nördlichen Staaten Europas, Polen, Rußland und die nördlichen Reiche.

Digitized by Google

Sie kommen erſt ſpät in die Reihe der geſchichtlichen Staaten und bilden und unterhalten beſtändig den Zuſammenhang mit Aſien.“

Wie wir ſchon oben geſagt, geht die Weltgeſchichte von Oſten nach Weſten; Europa iſt ſchlechthin das Ende der Weltgeſchichte, Aſien der Anfang. Die Geſchichte macht keinen Kreis um die Erde; ſie hat vielmehr einen beſtimmten Ausgangs- und Endpunkt; jener iſt Aſien, dieſer Europa. Im Oſten geht die äußerliche, phyſiſche Sonne auf und im Weſten geht ſie unter; dafür erſteigt aber hier die innere Sonne des Selbſtbewußtſeins, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeſchichte iſt die Zucht der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen, zur ſubjectiven Freiheit. „Der Orient,“ ſagt Hegel, „wußte und weiß nur, daß Einer frei iſt; die griechiſche und römiſche Welt, daß Einige frei ſeien; die germaniſche Welt weiß, daß Alle frei ſind. Die erſte Form, die wir daher in der Weltgeſchichte ſehen, iſt der Despotismus; die zweite iſt die Demokratie und Ariſtokratie; die dritte iſt die Monarchie.“

Hegel nennt daher auch den Orient die Kindheit, die griechiſche Welt das Jünglingsalter, das römiſche Reich die Mannheit des Menſchengeſchlechts. Für die germaniſche Welt würde hiernach nur der Vergleich mit dem Greiſenalter übrig bleiben; an deſſen Stelle ſetzt jedoch Hegel die Bezeichnung: die germaniſche oder chriſtliche Epoche ſei das Moment der Verſöhnung.

Der Orient iſt das Reich des ſubſtantiellen Geiſtes oder der ſubſtantiellen Freiheit, wie es Hegel ausdrückt; d. h.: im Oriente ſind zwar die ſubſtantiellen Geſtaltungen der Staatenbildung, der Geſetze und gewaltiger Werke menſchlicher Thätigkeit vorhanden, allein ohne die ſubjective

Digitized by Google

Freiheit, ohne die selbstthätige und selbstbewußte Theilnahme der Einzelnen an diesen allgemeinen Zuständen.

Die Einzelnen sind gleichsam nur die Accidentien der einen Substanz, die im Mittelpunkte des Ganzen steht, des Herrschers. An ihn ist alle Pracht der Phantasie und aller Reichthum der Natur verschwendet, in seiner Erhebung und Verehrung, in der Ausführung seines Willens, nicht in der eignen freien Thätigkeit, finden die Einzelnen ihre Ehre und die Bestimmung ihres Lebens.

Die Regierungsform des Orients ist ein theokratischer Despotismus. Wie der Orientale sich in andachtvoller Hingebung, mit gänzlicher Auflösung seiner eignen Subjectivität, in die Anbetung der Natur und des göttlichen Wesens versenkt, so gehorcht er mit gleicher Hingebung seinen Königen und Priestern, welche ihn im Namen der Gottheit beherrschen. Hier giebt es also noch keine individuelle Freiheit, oder, wo sie erscheint, da tritt sie mit zerstörender Gewalt, unter der Form roher und zügelloser Willkühr auf; so in den Empörungen der Satrapen gegen den obersten Herrscher; so in den Einfällen wilder, räuberischer Horden in die großen, geordneten Staaten. Nirgends ist lebendiger Fortschritt oder eine sich frei entwickelnde Civilisation sichtbar; Alles liegt in einer starren Ruhe gefesselt; das Staatsleben ist in der blinden Abhängigkeit von einem absoluten Herrscherwillen und einem todten Mechanismus leerer Formen, die Religion im Aberglauben und einem geistlosen Ceremoniendienst versteinert.

Dieser allgemeine Charakter des Orients modificirt sich nun wieder auf eigenthümliche Weise in den vier großen Reichen desselben, dem chinesischen, dem indischen, dem persischen und dem ägyptischen.

In China hat der Despotismus die patriarcha-

liſche Geſtalt; das Staatsleben mit ſeinen vielgegliederten Formen und Geſetzen beherrſcht nicht allein die rechtliche, ſondern auch die ſittliche Exiſtenz der Unterthanen. Dem chineſiſchen Reiche gegenüber, gleichſam als ſeine Ergänzung, ſteht das mongoliſche, deſſen Oberhaupt der als Gott verehrte Lama iſt und welches eigentlich nur ein religiöſes, kein weltliches Staatsleben beſitzt.

In Indien löſt ſich die Einheit des Staatsorganismus in eine Vielheit abgeſchloſſener Kreiſe auf; es entſteht das Kaſtenweſen, welches ſeine Einheit in einer theokratiſchen Ariſtokratie, dem Bramanenthum, findet.

In Perſien tritt das theokratiſche Element als Monarchie auf; der perſiſche Monarch herrſcht über ſeine Unterthanen nicht mit rein despotiſcher Willkühr, ſondern nach einem Prinzip der Geſetzlichkeit, welches andererſeits auch in dem Volke lebendig iſt und ein ſittliches Streben erzeugt. Die perſiſche Einheit iſt nicht die abſtracte des chineſiſchen Reichs, ſondern ſie iſt beſtimmt, über viele unterſchiedene Völkerſchaften zu herrſchen, die ſie unter der milden Gewalt ihrer Allgemeinheit vereinigt, und als eine ſegnende Sonne über alle hinweg zu leuchten, erweckend und erwärmend. Deshalb bildet auch Perſien den Uebergang aus der orientaliſchen in die abendländiſche Welt, der auch durch ſeine geographiſche Lage bedingt wird.

Wie nun Perſien den äußerlichen Uebergang in das griechiſche Leben macht, ſo iſt der innere durch Aegypten vermittelt. Hier werden die abſtracten Gegenſätze durchdrungen, eine Durchdringung, die eine Auflöſung derſelben iſt. Dieſe nur an ſich ſeiende Verſöhnung ſtellt vielmehr den Kampf der widerſprechendſten Beſtimmungen dar, die ihre Vereinigung noch nicht herauszugebären vermögen, ſondern, dieſe Gebiete

Digitized by Google

ſich als Aufgabe ſetzend, ſich ſelbſt und anderen ein Räthſel ſind, deſſen Löſung erſt die griechiſche Welt iſt.

Unter dem ewig heitern Himmel Griechenlands war es, wo zuerſt der menſchliche Geiſt ſich von jenem erdrückenden Einfluſſe der Naturmächte, des geiſtlichen und weltlichen Despotismus, unter welchem er in dem Oriente verdumpft war, frei machte und zum Bewußtſein ſeiner geiſtigen Individualität gelangte. Zwar pflanzte ſich der Glaube an die Abhängigkeit des Menſchen von der Natur und dem Schickſal noch fort in den Orakeln und den Mythen, welche aus dem Orient nach Griechenland herüber gebracht wurden; allein auch dieſe Tradition verliert mehr und mehr von ihrem Anſehen. Der griechiſche Geiſt bildet die religiöſen Begriffe, die er aus dem Orient empfangen, nach ſeiner eigenen, freieren Anſchauungsweiſe um und giebt den Naturgöttern der Indier und Aegypter menſchliche Geſtalt. Zugleich ſchafft ſich eben dieſer freie Geiſt der Hellenen eine neue Staatsform, die demokratiſche, welche auf der Freiheit und der gleichen, lebendigen Theilnahme aller Einzelnen an dem Allgemeinen beruht.

Indeſſen trägt das griechiſche Leben, dieſe ſchöne Bildung des freien und harmoniſchen Geiſtes, doch mehrfache Mängel, die Keime ſeines frühen Unterganges, in ſich. Einmal nämlich, vermochte der griechiſche Nationalgeiſt nicht ſich zur Einheit zuſammenzufaſſen, ſondern ſpaltete ſich in eine Vielheit getrennter Staaten. Sodann fehlte auch in dem einzelnen Staate die Einheit eines höchſten beſchließenden Willens, und man war daher genöthigt, bei allen wichtigen Fragen des Staatslebens die Entſcheidung einer höhern Macht durch die Orakel einzuholen. Drittens endlich waren die beſonderen Intereſſen und Bedürfniſſe des Individuums von der Geltung, deren daſſelbe im öffentlichen Leben genoß, ausgeſchloſſen; der Grieche widmete ſeine Thätigkeit ausſchließlich

den allgemeinen Intereſſen des Staats und überließ die Beſorgung ſeiner beſondern Intereſſen, die Handwerksarbeiten und Beſchäftigungen des täglichen Lebens den Sclaven.

In der römiſchen Welt fallen die beiden Elemente, welche im griechiſchen Geiſte zur ſchönen Harmonie verſchmolzen waren, die Allgemeinheit und die Einzelheit, wieder aus einander und bilden einen ſchroffen Gegenſatz. Die abſtracte Allgemeinheit iſt der Staatszweck, dem die einzelnen Individuen ſchonungslos aufgeopfert werden, und zwar ebenſowohl die Individualitäten der eigenen Staatsangehörigen, als die Individualitäten der zahlloſen Völkerſchaften, welche Rom unterjocht, ohne ſie doch ſich einzuverleiben und organiſch mit ſich zu verbinden. Andrerſeits erlangt die Einzelheit eine ſelbſtſtändige, abſtracte Geltung in dem Privatrecht, welches ſich namentlich bei dem Verfalle des römiſchen Staatslebens immer conſequenter und abgeſchloſſener ausbildete.

Dieſer Gegenſatz der zwei Elemente tritt auch noch unter einer andern Form im römiſchen Staatsleben auf, nämlich in dem Kampfe der Ariſtokratie mit der Demokratie. Die Ariſtokratie macht ſich gewiſſermaßen zur Vertreterin und Herrin der Staatsidee oder des Staatszweckes und erhält dadurch die Demokratie in ſteter Abhängigkeit von ſich, wobei ihr auch die Religion als ein Mittel der Herrſchaft dienen muß. Die Demokratie ihrerſeits ſucht das Prinzip der freien Perſönlichkeit in ſich zur Geltung zu bringen und ſtrebt deshalb nach einer gleichberechtigten Theilnahme an der Regierungsgewalt. Endlich, als das ariſtokratiſche Prinzip in Aberglauben und die Behauptung kalter, habſüchtiger Gewalt, das demokratiſche zur Verdorbenheit eines Pöbels ausgeartet war, erſtickte ein militäriſcher Despotismus vollends gänzlich die individuelle Freiheit, und durch die allgemeine Sittenloſigkeit, die Losſagung des Individuums von jedem

Digitized by Google

allgemeingültigen Geſetze, löſte ſich das römiſche Leben und mit ihm die ganze alte Welt in wilde Verwirrung auf.

So ſah denn der menſchliche Geiſt alle die Formen, in denen er ſich bisher bewegt, zertrümmert; das Staatsleben war zerriſſen; die Religion untergegangen in Aberglauben und Skepticismus. Jeder Halt war für das Individuum verloren; es mußte an ſich und ſeiner Zukunft, an der Zukunft des Menſchengeſchlechts ſelbſt verzweifeln. Dieſe Stufe der innern Zerriſſenheit und Verzweiflung an ſich ſelbſt ſtellt das jüdiſche Volk dar. Sie erklingt in erhabenen und ergreifenden Weiſen aus den klagenden und ſtrafenden Reden ſeiner Propheten.

Allein die Menſchheit war noch nicht am Ziel ihrer Entwicklung. Der Geiſt erhob ſich wieder aus ſeinem Verfall; ein neues weltgeſchichtliches Prinzip trat auf, das Prinzip der Verſöhnung des menſchlichen mit dem göttlichem Geiſte, der höheren Freiheit, in der ſich das ſubjective Bewußtſein unmittelbar mit dem Allgemeinen der Wahrheit und Vernunft Eins weiß, das Prinzip des Chriſtenthums; ein neues weltgeſchichtliches Volk übernahm die Vertretung und Entwicklung dieſes neuen Prinzips; es waren dies die Germanen, die rauhen, aber kräftigen und unverdorbenen Söhne des Nordens.

Das chriſtliche Zeitalter zerfällt ebenfalls in drei Perioden, wovon die erſte mit Carl dem Großen endet, die zweite bis zu Carl V., und die dritte bis auf unſere Tage geht.

Auch die chriſtliche Welt enthält den Gegenſatz des Allgemeinen und des Individuellen in ſich; er tritt hier auf als der Gegenſatz eines weltlichen Reiches — begründet auf das Gemüth, die Treue und Genoſſenſchaft Freier, allein in dieſer ſeiner Subjectivität ausartend in rohe Willkühr und

Barbarei der Sitten — und, ihm gegenüber, einer jenseitigen Welt, eines intellectuellen Reichs, welches als geistige Macht über das Gemüth herrscht, allein seinerseits ebenfalls ausartet und zum selbstsüchtigen Despotismus wird.

In der ersten Periode herrscht noch die rohe Einheit des Geistigen und Weltlichen; das Christenthum ist zwar vorhanden, allein daneben walten ungebändigte Leidenschaften und barbarische Sitten. Neben dem Christenthum tritt eine Abart desselben, der Muhamedanismus, auf, dessen Prinzip der Fanatismus ist, das wilde, maßlose Streben nach unendlicher Verbreitung der leeren Form der Verehrung des Einen, Allah, welche der einzige Zweck des Muhamedanismus ist.

Die erste Periode schließt mit Carl dem Großen, welcher zuerst die losen Elemente der neuen, christlichen Welt in die Einheit einer festen Staatenbildung zusammenfaßt.

„Aber solche Bildungen," sagt Hegel, „bedürfen der Stärkung der Negativität in sich selber; sie bedürfen in jeder Weise der Reactionen." Die zweite Periode beginnt mit drei solchen Reactionen.

Die erste Reaction ist die der besondern Nationen gegen die allgemeine Herrschaft des Frankenreichs. Sie bringt die Theilung des großen Reichs zuwege. Daneben drängen sich fremde Völkerschaften ein, die Normannen, die Magyaren und die Sarazenen.

Die zweite Reaction ist die der Individuen gegen die gesetzliche Macht und Staatsgewalt, gegen die Subordination, den Heerbann, die Gerichtsverfassung. Sie hat das Isoliren der Individuen und daher die Schutzlosigkeit derselben hervorgebracht. Das Allgemeine der Staatsgewalt ist durch die Reaction verschwunden; die Individuen haben bei den Gewaltigen Schutz gesucht, und diese sind die Unterdrücker ge-

Digitized by Google

worden. So tritt allmälig der Zuſtand einer allgemeinen Abhängigkeit ein, welches Schutzverhältniß ſich dann zur Feudalverfaſſung realiſirte. Alles Recht verſchwand vor der particularen Macht, denn Gleichheit der Rechte, Vernünftigkeit der Geſetze, wo das Ganze, der Staat, Zweck iſt, war nicht vorhanden.

Die dritte Reaction iſt die des weltlichen Prinzips überhaupt gegen die Geiſtlichkeit. Die weltliche Wildheit wurde durch die Kirche unterdrückt und gebändigt, aber dieſe iſt dadurch ſelbſt verweltlicht worden und hat den ihr gebührenden Standpunkt verlaſſen, von welchem Augenblicke an das Inſichgehen des weltlichen Prinzips beginnt. Die Kirche erhielt eine ſelbſtſtändige Stellung und ward eine weltliche Macht. Die Religion, ſtatt eine Sache des innern Gefühls zu ſein, ward ein Aeußerliches, beſchränkte ſich auf die äußerliche Erfüllung der auch nur äußerlichen Forderungen, welche die Kirche an die Individuen ſtellte, auf den blinden Glauben und den unbedingten Gehorſam gegen dieſe. Die Kirche war keine geiſtige Gewalt mehr, ſondern eine geiſtliche, und die Weltlichkeit hatte zu ihr ein geiſtloſes, willenloſes und einſichtsloſes Verhältniß. Das eigentlich Göttliche in der Weltlichkeit, das Sittliche, ward von der Kirche als ein Nichtiges behandelt, und zwar in ſeinen wahrhaften drei Hauptpunkten. Die Ehe ward zwar von der Kirche zu den Sacramenten gerechnet, trotzdem aber degradirt, indem die Eheloſigkeit als das Heiligere galt. Ebenſo ward, gegenüber der Thätigkeit, der Arbeit des Menſchen für ſeine Subſiſtenz, die Armuth, die Trägheit und Unthätigkeit als das Höhere aufgeſtellt, und ſo das Unſittliche zum Heiligen geweiht. Endlich ward auch der wahre chriſtliche Gehorſam, d. h. der Gehorſam gegen das Sittliche und Vernünftige, verkehrt in

Digitized by Google

den blinden und bedingten Gehorſam, der nicht weiß, was er thut, der alſo ein bloßer Gehorſam der Unfreiheit iſt.

Gerade dadurch aber, daß die Kirche das geiſtige Prinzip, welches ſie vertreten und verwirklichen ſollte, auf dieſe Weiſe misbrauchte, kam die Weltlichkeit in ſich zu dem Bewußtſein, daß auch ſie ein Recht habe in der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, Rechtſchaffenheit und Thätigkeit des Menſchen; der Einzelne gewann das Bewußtſein der Selbſtberechtigung durch die Wiederherſtellung der chriſtlichen Freiheit.

Dieſe Wiederſtellung erfolgte durch die Reformation; mit ihr beginnt daher die dritte Periode. Das Prinzip des freien Geiſtes wird nun zum Panier der Welt gemacht und aus dieſem Prinzipe entwickeln ſich die Grundſätze der Vernunft. Das formelle Denken, der Verſtand war ſchon ausgebildet worden, aber ſeinen wahren Gehalt erhielt das Denken erſt durch die Reformation, durch das wiederauflebende concrete Bewußtſein des freien Geiſtes. Der Gedanke fing erſt von daher an, ſeine Bildung zu bekommen; aus ihm heraus wurden Grundſätze feſtgeſtellt, aus welchen die Staatsverfaſſung reconſtruirt werden mußte. Das Staatsleben ſoll nun mit Bewußtſein, der Vernunft gemäß, eingerichtet werden. Sitte, Herkommen gilt nicht mehr, die verſchiedenen Rechte müſſen ſich legitimiren als auf vernünftigen Grundſätzen beruhend. So kommt die Freiheit des Geiſtes erſt zur Realität.

Der weſentliche Inhalt der Reformation iſt der: der Menſch iſt durch ſich ſelbſt beſtimmt, frei zu ſein; Jeder hat das Werk der Verſöhnung an ſich ſelbſt zu vollbringen; es iſt nicht eine Klaſſe ausſchließlich im Beſitze des Heiligen, ſondern der göttliche Geiſt des Menſchen überhaupt iſt fähig, das Göttliche zu wiſſen; es iſt Freiheit der Einſicht und der Erkenntniß vorhanden. Das Göttliche hört auf, die fixe Vor-

Digitized by Google

ſtellung eines Jenſeits zu haben; es wird gewußt, daß das Sittliche und Rechte zugleich das Göttliche, das Gebot Gottes iſt, und daß es kein Höheres und Heiligeres giebt. Die Ehe wird wieder in ihre Rechte eingeſetzt; die Arbeitsloſigkeit verliert das Anſehen der Heiligkeit; die Induſtrie, die Gewerbe werden zu ſittlichen Momenten erhoben, und die Hinderniſſe verſchwinden, die ihnen bisher die Kirche entgegenſetzte. Endlich muß auch der blinde Gehorſam dem Gehorſam gegen die vernünftigen Staatsgeſetze weichen. Damit iſt die Möglichkeit einer Entwickelung der Vernunft und Freiheit gegeben.

Was die Staatsbildung betrifft, ſo ſehen wir in dieſer Zeit zunächſt die Monarchie ſich befeſtigen und den Monarchen mit der Staatsmacht bekleidet, welcher die Particularherrſchaft der Ariſtokratie ſich unterordnen muß, wodurch zugleich das Intereſſe des Volk gefördert und daſſelbe von der Unterdrückung durch die Ariſtokratie befreit wird. Zugleich tritt jetzt auch weſentlich ein Staatenſyſtem und ein Verhältniß der Staaten gegen einander auf.

Wir müſſen hier einer Stelle des Hegelſchen Werkes beſonders Erwähnung thun, weil ſie durchaus charakteriſtiſch für die Auffaſſungsweiſe des Philoſophen iſt. Sie betrifft die Entſtehung der preußiſchen Macht und lautet folgendermaßen:

„Durch den weſtphäliſchen Frieden iſt die proteſtantiſche Kirche als eine ſelbſtſtändige anerkannt worden, indem ſie als Kirche eine weltliche Exiſtenz hat und haben muß. Indeſſen fehlte dieſer Selbſtſtändigkeit noch der Umſtand, daß eine einzelne Macht gleichſam als Garantie und Sicherung derſelben auftrat. Dieſe Macht mußte mit dem Proteſtantismus neu entſtehen; es iſt Preußen, das, am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts auftretend, in Friedrich dem Großen ſein, wenn

Digitized by Google

nicht begründendes, doch feſt- und ſicherſtellendes Individuum, und im ſiebenjährigen Kriege den Kampf dieſer Feſt- und Sicherſtellung gefunden hat. Zwar war der ſiebenjährige Krieg an ſich kein Religionskrieg, aber er war es dennoch in ſeinem definitiven Ausgange, in der Geſinnung der Soldaten ſowohl, als der Mächte. Der Papſt conſecrirte den Degen des Feldmarſchalls Daun, und der Hauptgegenſtand der coalitionirten Mächte war, den preußiſchen Staat als Schutz der proteſtantiſchen Kirche zu unterdrücken. Friedrich der Große war ein philoſophiſcher König, wie er in neueren Zeiten nie wieder geſehen wurde. Die engliſchen Könige waren ſpitzfindige Theologen geweſen, für das Prinzip des Abſolutismus ſtreitend; Friedrich dagegen faßte das proteſtantiſche Prinzip von der weltlichen Seite auf, und, indem er anſcheinend den religiöſen Streitigkeiten abhold war und ſich für dieſe und jene Meinung nicht entſchied, hatte er das Bewußtſein, daß der Geiſt ſeine letzte Tiefe erreicht und, zum Denken gekommen, ſich denkend erfaßt habe.“

Durch die Reformation war der Geiſt auf die Stufe des Denkens gelangt; und zwar fand dies Denken ebenſowohl in der katholiſchen als in der proteſtantiſchen Welt Eingang. Es richtete ſich gegen den blinden Autoritätsglauben in der Betrachtung der Naturgeſetze wie der Geſetze der Menſchenwelt, die man insgeſammt auf vernünftige Beſtimmungen zurückzuführen ſuchte. Man nannte dies Aufklärung. Von Frankreich kam ſie nach Deutſchland herüber, und eine neue Welt von Vorſtellungen ging darin auf. Luther hatte die geiſtige Freiheit und die concrete Verſöhnung erworben; er hat ſiegreich feſtgeſtellt: was die ewige Beſtimmung des Menſchen ſei, müſſe in ihm ſelber vorgehen. Der Inhalt aber von Dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müſſe, iſt von Luther angenommen

worden als ein Gegebenes, durch die Religion Geoffenbartes. Jetzt ist das Prinzip aufgestellt worden, daß dieser Inhalt ein gegenwärtiger sei, wovon ich mich innerlich überzeugen könne, und daß auf diesen innern Grund Alles zurückgeführt werden müsse.

In der französischen Revolution kam dieses Prinzip der Freiheit, d. h. der Selbstbestimmung des Menschen aus seinem reinen freien Willen, zur praktischen Geltung; die Idee der Freiheit in ihrer höchsten Abstraction ward als die Grundlage genommen, auf welcher man eine ganz neue Verfassung auferbaute.

Hegel stellt hier eine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten der Freiheit auf, der objectiven oder reellen und der blos formellen Freiheit, uud sucht nachzuweisen, wie in Frankreich durch das Uebergewicht der formellen Freiheit die Entwicklung des Staatslebens auf mannigfache Abwege gerathen sei, wie dagegen Deutschland die objective Freiheit habe und deshalb der formellen nicht bedürfe. Zu der objectiven Freiheit nämlich rechnet er die Freiheit des Eigenthums und der Person, ferner die Freiheit der Gewerbe, daß es dem Menschen erlaubt sei, seine Kräfte zu gebrauchen, und er Zutritt zu allen Staatsämtern erhalten könne. Unter formeller Freiheit dagegen versteht er den Antheil der Einzelnen an der Gesetzgebung. „Ist nämlich," sagt er, „der Staat auf Freiheit gegründet, so wollen die vielen Willen der Individuen auch Antheil an diesen Beschlüssen haben. Die vielen sind aber alle, und es scheint ein leeres Auskunftsmittel und eine ungeheure Inconsequenz, nur Wenige am Beschließen Theil nehmen zu lassen, da doch Jeder mit seinem Willen bei Dem dabei sein will, was ihm Gesetz sein soll. Die Wenigen sollen die Vielen vertreten, aber oft

Digitized by Google

zertreten sie sie nur. Nicht minder ist die Herrschaft der Majorität über die Minorität eine ungeheure Inconsequenz.“

Wir können unserem Philosophen nicht in die Einzelheiten der Ausführung dieser Ansicht in Bezug auf die verschiedenen Erscheinungen und Phasen der französischen Revolution folgen, sondern wollen nur noch Dasjenige anführen, was er am Schlusse seiner „Philosophie der Geschichte“ über Deutschland bemerkt, obgleich dies nur sehr dürftig und ungleich dürftiger ist, als seine Betrachtungen über die französische Revolution.

„Deutschland,“ sagt er, „wurde von den siegreichen französischen Heeren durchzogen, aber die deutsche Nationalität schüttelte diesen Druck ab. Ein Hauptmoment in Deutschland sind die Gesetze des Rechts, welche allerdings durch die französische Unterdrückung veranlaßt wurden, indem die Mängel früherer Einrichtungen besonders ans Licht kamen. Die Lehnsverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Prinzipien der Freiheit des Eigenthums und der Person sind zu Grundprinzipien gemacht worden. Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte zu Stande gekommen ist. Es giebt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre.“

Hegel schließt seine „Philosophie der Geschichte“ mit folgenden Worten:

„Die Entwicklung des Prinzips des Geistes ist die wahrhafte Theodicee, denn sie ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann, und daß Das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk selbst ist.“

Allein der denkende Geist, nicht zufrieden, den göttlichen

Digitized by Google

Geiſt in der Geſchichte zu erkennen, ſucht ihn auf eine noch unmittelbarere Weiſe zu erfaſſen oder in ſich aufzunehmen durch die Religion.

Hegel kommt hier auf das Verhältniß von Staat und Religion, von Staat und Kirche. Er betrachtet dies Verhältniß nach zwei entgegengeſetzten Seiten hin, nämlich, einmal, nach der inneren Einheit und Untrennbarkeit des Staats und der Religion, ſodann aber nach den Gegenſätzen, welche ſich in der äußeren Erſcheinung Beider zwiſchen ihnen bilden. Die Einheit des Staats und der Religion iſt darin begründet, daß es ein und derſelbe Geiſt iſt, welcher ſich in Beiden zur Erfaſſung und Bethätigung des göttlichen oder vernünftigen Prinzips entwickelt. In dieſer Beziehung iſt die Religion das Höhere und Umfaſſendere, die Grundlage des Staats, inſofern wir nämlich unter Religion das vollendete und in ſich abgeſchloſſene Syſtem der Welt- oder Lebensanſchauung verſtehen, wovon der Staat, das Recht, die Geſetze nur ein Theil oder eine beſtimmte Sphäre ſind. Daher iſt auch die Entwicklung der politiſchen und ſocialen Ideen und Einrichtungen weſentlich bedingt durch den Zuſtand der Religion oder des religiöſen Geiſtes eines Volks. Bei einer Religion der Unfreiheit und Aeußerlichkeit, dergleichen z. B. der Katholicismus iſt, kann auch eine freie Ausbildung der Geſetze und Staatseinrichtungen nicht ſtattfinden. Die Geſetze erſcheinen in dieſem Gegenſatz gegen Das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menſchen Gemachtes; ſie können, wenn ſie auch ſanctionirt und äußerlich eingeführt ſind, dem Widerſpruch und den Angriffen des religiöſen Geiſtes gegen ſie keinen dauerhaften Widerſtand leiſten. Jede Verbeſſerung der Staatsverfaſſung, der Geſetze und Sitten muß daher Hand in Hand gehen mit einer Reform der religiöſen Vorſtellungen; ein Staat, welcher in dem

Digitized by Google

Gebiete des Rechtlichen die Freiheit und Vernünftigkeit zum Prinzip erheben will, muß daſſelbe Prinzip auch in der Religion ſeiner Angehörigen zur Geltung zu bringen ſuchen.

Die andere Seite des Verhältniſſes zwiſchen Staat und Religion iſt nun aber dieſe, daß die Religion, inſofern ſie blos im Gefühl und in der Vorſtellung beruht, etwas Unentwickelteres iſt, als der Staat, der ſich auf das Prinzip des Denkens und der Wiſſenſchaft gründet und eine nach den Bedürfniſſen der Wirklichkeit ausgebildete Organiſation hat. Wenn daher die unvollkommene, religiöſe Vorſtellung und Empfindung oder der kirchliche Autoritätsglaube ſich zum Herrſchenden und Maßgebenden im Staate machen will, ſo iſt es Pflicht des Staats, dieſelbe in ihre Grenzen zurückzuweiſen und ſeine Selbſtſtändigkeit dagegen zu behaupten.

Wenn, nach dem Vorhergehenden, Hegel beide Seiten des Verhältniſſes von Staat und Religion hervorgehoben hat, ſo glauben wir doch zu bemerken, daß ſeine Anſichten hierüber ſich nicht immer ganz gleich geblieben ſind. Vielmehr ſcheint uns, als ſei die Stellung der Religion zum Staate in ſeiner „Philoſophie des Rechts" etwas anders aufgefaßt, als in ſeiner „Encyclopädie." Zum Theil mag dies ſeinen Grund darin haben, daß in dem erſtern Werke es dem Philoſophen weſentlich darauf ankam, die ſelbſtſtändige Geltung und Macht des ſittlichen, rechtlichen und politiſchen Prinzips darzulegen und daſſelbe gegen jeden Uebergriff aus andern Sphären des Bewußtſeins ſicherzuſtellen, während er in der „Encyclopädie" mehr die innere Einheit und den Zuſammenhang aller Richtungen und Stufen des menſchlichen Geiſtes nachzuweiſen bemüht war. Dennoch aber vermögen wir ſelbſt unter dieſem Geſichtspunkte die in den beiden Werken enthaltenen Auffaſſungen des Verhältniſſes von Religion und Staat

Digitized by Google

nicht überall mit einander in Einklang zu bringen. So sagt Hegel in der Encyclopädie:

„Dem religiösen Inhalt, als der reinen, an und für sich seienden, also höchsten Wahrheit, kommt die Sanctionirung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheure Irrthum unserer Zeit gewesen, diese Untrennbaren als von einander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegen einander ansehen zu wollen. So ist das Verhältniß der Religion zum Staat so betrachtet worden, daß dieser für sich selbst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt existire, und das Religiöse, als das Subjective der Individuen, nur zu seiner Befestigung, etwa als etwas Wünschenswerthes, hinzuzukommen hätte oder auch gleichgültig sei, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe."

Allerdings wird weiterhin diese Einheit des religiösen mit dem staatlichen Prinzipe so erklärt, daß die Religion, um sich eben als Grundlage des Staatslebens zu behaupten, sich zu derselben Freiheit erheben müsse, welche das Prinzip des Rechts und der Sittlichkeit sei; allein es wird dabei doch immer vorzugsweise der Accent auf die religiöse Gesinnung gelegt. „So wird zuletzt," heißt es am Schlusse des betreffenden Abschnitts der „Encyclopädie," „das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein und dasselbe in dem protestantischen Gewissen — der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung, wie deren Bethätigung, haben zu ihrem Inhalt das Prinzip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der zu ihrem ursprünglichen Prinzip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervor-

Digitized by Google

geht. Die Sittlichkeit des Staats und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien.“

Dagegen scheint in der „Philosophie des Rechts“ die Beziehung auf die Gesinnung, also das eigentlich religiöse Moment, mehr zurückzutreten und dagegen die Betrachtung zu überwiegen, daß der Staat mit seinen organischen Einrichtungen ein in sich gefestetes und sich selbst regierendes Ganzes sei, und daß die Religion, wo sie als ein besonderes Moment hinzutrete, weit eher einen störenden, als fördernden Einfluß ausübe. So heißt es an einer Stelle:

„Wenn die Religion die Grundlage ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staates als den göttlichen Willen enthält, so ist es zugleich nur Grundlage, was sie ist, und hier ist es, worin Beide auseinander gehen. Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. Diejenigen, die bei der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben wollen, verhalten sich wie Die, welche in der Erkenntniß das Rechte zu haben meinen, wenn sie nur immer beim Wesen bleiben und von diesem Abstractum nicht zum Dasein fortgehen, oder wie Die, welche nur das abstracte Gute wollen und der Willkühr Das, was gut ist, zu bestimmen vorbehalten. Die Religion ist das Verhältniß zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens, und in ihrem Alles enthaltenden Centrum ist Alles nur als ein Accidentielles, Verschwindendes. Wird an dieser Form auch in Beziehung auf den Staat so festgehalten, daß sie auch für ihn das wesentlich Bestimmende und Gültige sei, so ist er, als der zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben. Das Objective und Allgemeine,

Digitized by Google

die Geſetze, anſtatt als beſtehend und gültig beſtimmt zu ſein, erhalten die Beſtimmung eines Negativen gegen jene, alles Beſtimmte einhüllende und ebendamit zum Subjectiven werdende Form, und für das Betragen der Menſchen ergiebt ſich die Folge: dem Gerechten iſt kein Geſetz gegeben; ſeid fromm, ſo könnt ihr ſonſt treiben, was ihr wollt; — ihr könnt der eigenen Willkühr und Leidenſchaft euch überlaſſen und die Anderen, die Unrecht dadurch erleiden, an den Troſt und die Hoffnung der Religion verweiſen, oder, noch ſchlimmer, ſie als irreligiös verwerfen und verdammen.“

Noch deutlicher tritt dieſe Anſicht hervor in folgender Stelle:

„Der Eid, das Sittliche überhaupt, wie das Verhältniß der Ehe führen zwar die innere Durchdringung und die Erhebung der Geſinnung mit ſich, welche durch die Religion ihre tiefſte Vergewiſſerung erhält; indem die ſittlichen Verhältniſſe weſentlich Verhältniſſe der wirklichen Vernünftigkeit ſind, ſo ſind es die Rechte dieſer, welche darin zuerſt zu behaupten ſind und zu welchen die kirchliche Vergewiſſerung als die nur innere, abſtractere Seite hinzutritt.“

Wenn ferner in der „Encyclopädie“ die Anſicht vorzuwalten ſchien, als müſſe Staat und Religion oder Kirche Eins ſein und Eines im Andern aufgehen, ſo wird dagegen in der „Philoſophie des Rechts“ die Trennung des Staats von der Kirche und die Stellung des Erſtern über allen einzelnen kirchlichen Vereinen als nothwendig behauptet.

„Es iſt in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiöſen Zweck allen Vorſchub zu thun und Schutz zu gewähren; ja, indem die Religion das ihn für das Tiefſte der Geſinnung integrirende Moment iſt, von allen ſeinen Anhörigen zu fordern, daß ſie ſich zu einer Kirchengemeinde halten, — übrigens zu irgend

Digitized by Google

einer, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen. Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten, Einzelnheiten, die ihn berühren, ganz übersehen und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die directen Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandlung und Tausch vermittelter Erfüllung der directen Pflichten gegen ihn zufrieden ist.“

Und weiterhin:

„Die Einheit des Staats und der Kirche, eine auch in neuen Zeiten vielbesprochene und als höchstes Ideal aufgestellte Bestimmung, kann noch erwähnt werden. Wenn die wesentliche Einheit derselben ist die der Wahrheit der Grundsätze und Gesinnung, so ist ebenso wesentlich, daß mit dieser Einheit der Unterschied, den sie in der Form ihres Bewußtseins haben, zur besondern Existenz gekommen sei. Damit ferner der Staat als die sich wissende, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens nothwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besonderen Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen und bringt sie zur Existenz. Es ist daher so weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenso ist es das Glücklichste, was der

Digitized by Google

Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können."

Endlich führen wir noch eine Stelle an, in welcher die selbstständige Geltung des Staats aufs Entschiedenste ausgesprochen und gegen die Ansichten Derer festgehalten wird, welche behaupten, der Staat bedürfe der Religion oder der Kirche zu seiner Basis, — eine Stelle, die gerade in den gegenwärtigen Zeitverhältnissen von besonderer Bedeutung ist. Es ist dies folgende:

„Der Staat ist der entwickelte Geist und stellt seine Momente an den Tag des Bewußtseins heraus. Dadurch, daß Das, was in der Idee liegt, heraus in die Gegenständlichkeit tritt, erscheint der Staat als ein Endliches, und so zeigt sich derselbe als ein Gebiet der Weltlichkeit, während die Religion sich als ein Gebiet der Unendlichkeit darstellt. Der Staat scheint somit das Untergeordnete, und, weil das Endliche nicht für sich bestehen kann, so, heißt es, brauche dasselbe die Basis der Kirche. Als Endliches habe es keine Berechtigung und erst durch die Religion werde es heilig und dem Unendlichen angehörend. Aber diese Betrachtung der Sache ist nur höchst einseitig. Der Staat ist allerdings wesentlich weltlich und endlich, hat besondere Zwecke und besondere Gewalten, aber, daß der Staat weltlich ist, ist nur die eine Seite, und nur der geistlosen Wahrnehmung ist der Staat blos endlich. Ein schlechter Staat freilich ist nur weltlich und endlich, aber der vernünftige Staat ist unendlich in sich. Das Zweite ist, daß man sagt, der Staat habe seine Rechtfertigung in der Religion zu nehmen. Die Idee, als in der Religion, ist Geist im Innern des Gemüths, aber dieselbe Idee ist es, die sich in dem Staate Weltlichkeit giebt und sich im Wissen und Wollen ein Dasein und eine Wirklichkeit ver-

Digitized by Google

ſchafft. Sagt man nun, der Staat müſſe auf Religion ſich gründen, ſo kann dies heißen, derſelbe ſolle auf Vernünftigkeit beruhen und aus ihr hervorgehen. Aber dieſer Satz kann auch ſo misverſtanden werden, daß die Menſchen, deren Geiſt durch eine unfreie Religion gebunden iſt, dadurch zum Gehorſam am geſchickteſten ſeien. Die chriſtliche Religion aber iſt die Religion der Freiheit. Dieſe kann freilich wieder eine Wendung bekommen, daß die freie zur unfreien verkehrt wird, indem ſie vom Aberglauben behaftet iſt. Meint man nun dies, daß die Individuen Religion haben müſſen, damit ihr gebundener Geiſt im Staate deſto mehr unterdrückt werden könne, ſo iſt dies der ſchlimme Sinn des Satzes; meint man, daß die Menſchen Achtung vor dem Staat, vor dieſem Ganzen, deſſen Zweige ſie ſind, haben ſollen, ſo geſchieht dies freilich am Beſten durch die philoſophiſche Einſicht in das Weſen deſſelben, aber es kann, in Ermangelung dieſer, auch die religiöſe Geſinnung dahin führen. So kann der Staat der Religion und des Glaubens bedürfen. Weſentlich aber bleibt der Staat von der Religion dadurch unterſchieden, daß, was er fordert, die Geſtalt einer rechtlichen Pflicht hat, und daß es gleichgültig iſt, in welcher Gemüthsweiſe geleiſtet wird. Ein dritter Unterſchied, der hiermit zuſammenhängt, iſt, daß der Inhalt der Religion ein eingehüllter iſt und bleibt, und ſomit Gemüth, Empfindung und Vorſtellung der Boden iſt, worauf er ſeinen Platz hat. Auf dieſem Boden hat Alles die Form der Subjectivität; der Staat hingegen verwirklicht ſich und giebt ſeinen Beſtimmungen freies Daſein. Wenn nun die Religioſität im Staate ſich geltend machen wollte, wie ſie gewohnt iſt, auf ihrem Boden zu ſein, ſo würde ſie die Organiſation des Staates umwerfen. Soll die Frömmigkeit als Wirklichkeit des Staates gelten, ſo ſind

Digitized by Google

alle Geſetze über den Haufen geworfen und das ſubjective Gefühl iſt das Geſetzgebende. Gerade, daß im Staate Alles feſt und geſichert iſt, iſt die Schanze gegen die Willkühr und die poſitive Meinung. Die Religion als ſolche darf alſo nicht das Regierende ſein.“

Der religiöſe Geiſt iſt die abſolute Einheit des menſchlichen mit dem göttlichen Geiſte. Man kann ebenſowohl ſagen, daß das Individuum Gott, den abſoluten Geiſt erkenne, als, daß dieſer abſolute Geiſt ſich ſelbſt erkenne, ſich unter der Form des menſchlichen Geiſtes verwirkliche, ſich in dem religiöſen Bewußtſein des Einzelnen und der Gemeinde offenbare. Auf dieſem Standpunkt des abſoluten Geiſtes ſind Glauben und Wiſſen Eins und Daſſelbe. Das Gefühl, der Glaube und der wiſſenſchaftliche Begriff ſind nur verſchiedene Stufen oder Formen des religiöſen Bewußtſeins, deſſen äußere Erſcheinung der Kultus iſt.

Der religiöſe Geiſt verwirklicht ſich unter dreierlei Formen, in der Kunſt, der Religion und der Philoſophie.

Digitized by Google

Philosophie der Kunst.

Die Kunst ist ein religiöser Kultus, eine Offenbarung Gottes; es ist der göttliche Geist, der den Künstler zur Hervorbringung großer und unsterblicher Meisterwerke begeistert. Doch ist die Kunst noch nicht die vollendete Erscheinung des Göttlichen, denn dieses stellt sich in den Kunstwerken immer nur unter einer endlichen und materiellen Gestalt, nach der beschränkten Anschauungsweise eines Individuums oder einer Zeit dar. Der Gott, dessen Bildniß unter der Meisterhand des Künstlers hervorgeht, ist zugleich Schöpfer und Geschöpf des Künstlers, und mit Recht mochte Phidias vor der Statue des Jupiter sich niederwerfen, die sein eigener Meißel geschaffen hatte.

Hegel geht zuerst die verschiedenen Ansichten über das Schöne durch und erklärt sich hauptsächlich gegen zwei derselben. Einerseits, sagt er, betrachtet man das Schöne unter einem allzu idealen und ausschließlichen Gesichtspunkte, wenn man der Vorstellung huldigt, als gebe es nur eine bestimmte Zahl schöner Gegenstände, als hätte sich Gott nur in einzelnen schönen Formen offenbart, als wäre alles Uebrige gemein und jeder Schönheit baar. Diese Ansicht von der Schönheit hat ihren Hauptstützpunkt in der Philosophie Kants. Ebensowenig, als diese, ist aber die entgegengesetzte Ansicht richtig, welche die Schönheit lediglich in der getreuen Nachahmung der Natur sucht und welcher daher jede Production

Digitized by Google

für schön gilt, sobald dieselbe nur einer wirklichen Existenz entspricht.

Die Schönheit, fährt Hegel fort, ist eine Offenbarung Gottes unter äußeren, sinnlichen Formen. Gott aber ist überall; jeder Theil der Natur ist ein Theil des göttlichen Wesens und muß daher auch Spuren der Schönheit oder des göttlichen Geistes an sich tragen. Auf der andern Seite bedarf es jedoch einer besondern Richtung oder Stimmung unseres Gemüths, um diese Spuren göttlicher Schönheit in den materiellen Formen wiederzuerkennen; es bedarf der Phantasie und des Genies, um dieselbe in Werken der Kunst nachzubilden. Der Künstler, welcher Nichts thun wollte, als die Bildungen der Natur mechanisch nachzuahmen, ohne den Farben oder dem Stein den Geist, diesen göttlichen Funken des Prometheus, einzuhauchen, wäre kein wahrer Künstler, kein wahrer Apostel der Gottheit.

Die Künste unterscheiden sich nach der Art und Weise, wie sie uns das Schöne offenbaren. So z. B. steht die Dichtkunst über der bildenden Kunst, weil diese letztere blos die körperliche Schönheit, die Dichtkunst aber auch die geistige Schönheit wiederzugeben vermag; so ist die Tragödie deshalb die vollkommenste Form der Dichtkunst, weil sie nicht blos Handlungen oder Gefühle eines Individuums schildert, sondern den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts selbst darstellt.

Hegel drückt diese Stufenfolge der Künste auch noch auf andere Weise aus. Immer wieder ausgehend nämlich von der Wesenseinheit der Kunst und der Religion, vergleicht er die verschiedenen Künste mit den verschiedenen Anschauungsweisen, welche sich der Mensch nach und nach von dem göttlichen Wesen gebildet habe. Zuerst, sagt er, ist es die Architektur, welche in den kolossalen Verhältnissen ihrer Tem-

Digitized by Google

pel die Idee Gottes verkörpert, gleichsam versteinert ausdrückt; auf sie folgt die Sculptur, welche Gott unter menschlicher Gestalt darstellt, und endlich erscheint Gott als Geist in der Musik, der Malerei und der Poesie.

Dieser Eintheilung der Künste entspricht in gewisser Weise eine andere, welche sich auf die Geschichte der Kunst bezieht. Die Kunst hat, nach Hegel, drei Hauptepochen in ihrer geschichtlichen Entwicklung durchlaufen. Zuerst war sie symbolisch, sodann ward sie klassisch und zuletzt romantisch.

Die symbolische Kunst kann man auch die Kunst des Erhabenen nennen, denn ihr Wesen besteht darin, daß die Ideen, welche sie darzustellen sucht, zu unendlich, zu erhaben und zugleich zu unbestimmt sind, um auf eine andere, als eine blos annähernde, sinnbildliche, symbolische Weise ausgedrückt zu werden.

In der klassischen Kunst dagegen sind Idee und Form Eins geworden und bilden vereint ein vollendetes und harmonisches Ganzes.

Die romantische Kunst endlich kommt in gewisser Beziehung auf die Symbolik zurück, weil sie die geistige Schönheit auszudrücken versucht, was immer nur auf eine unvollständige und uneigentliche Weise geschehen kann. Doch ist der moderne Geist weit entfernt von jener Richtung auf das Symbolische, die Allegorie und den Mythus, welche der Geist des Alterthums hatte; und, statt die Idee Gottes unter sichtbaren Bildern darzustellen, sucht er sich ihrer vielmehr auf unmittelbare Weise durch den Glauben oder das Denken zu bemächtigen. Daher bildet die romantische Kunstform den Uebergang von der Kunst zur Religion und zur Wissenschaft.

Diese drei Entwicklungsstufen der Kunst stellt nun Hegel in Parallele mit den drei oben angeführten Hauptarten der-

Digitized by Google

ſelben. So betrachtet er die Architektur als die Repräſentantin der Kindheit der Kunſt oder der ſymboliſchen Epoche, deren Hauptſitz der Orient iſt; die Sculptur hat ihre Heimath auf dem klaſſiſchen Boden Griechenlands; die andern Künſte, Malerei, Muſik und Dichtkunſt, tragen vorzugsweiſe den romantiſchen Charakter an ſich und gehören dem modernen oder chriſtlichen Geiſte an.

Das Schöne iſt alſo, um es noch einmal zu wiederholen, die Erſcheinung des Unendlichen im Endlichen, die vollſtändige Einheit der Idee und der Form, des Immateriellen und des Materiellen; die Schönheit iſt Leben, Organismus, Harmonie.

Allein die Schönheit iſt dennoch nicht die abſolute Offenbarung des Geiſtes, ſondern nur eine vorbereitende Stufe derſelben. Die Kunſt iſt eine Art von religiöſem Kultus, aber ſie iſt noch nicht die Religion ſelbſt. Die Entwicklung des Geiſtes geht daher über die Kunſt hinaus und zur wirklichen Religion fort.

Digitized by Google

Philosophie der Religion.

Die Religion ist die Erscheinung oder Offenbarung Gottes in der Welt und im Menschen. Um diesen Begriff der Offenbarung Gottes recht zu verstehen, müssen wir uns Zweierlei ins Gedächtniß rufen; einmal, daß Gott nicht ein besonderes Wesen außerhalb der Welt ist, und, zweitens, daß das Wesen Gottes in einer fortschreitenden Entwicklung besteht. Aus dieser doppelten Betrachtung geht hervor: einerseits, daß Gott sich dem Menschen in jedem Augenblicke offenbart, daß diese Offenbarung den ersten Menschen ebensowohl zu Theil geworden ist, als sie uns zu Theil wird; andererseits aber, daß die Formen dieser Offenbarung in den verschiedenen Zeiten verschiedene sein mußten. Die Religion ist nur eine und dieselbe, allein der Formen oder Stufen der Religion giebt es viele und mannigfaltige. Hegel ordnet dieselben unter drei Kategorien, nämlich: die Naturreligion, die Religion der Individualität und die absolute Religion.

Die Naturreligion befaßt wieder unter sich mehrere besondere Formen. Die einfachste und unvollkommenste derselben ist der Fetischismus. Der Fetischdiener betet einen Stein oder ein Stück Holz an, weil er diesem Steine oder diesem Holze übernatürliche Kräfte zuschreibt und deshalb entweder dessen Einfluß auf sein eignes Schicksal fürchtet oder sich desselben als eines Talismans bedienen will, um eine

Digitized by Google

Herrschaft über die andern Naturwesen und namentlich über seine Nebenmenschen zu erhalten.

In einer veredelten Form erscheint diese Anbetung der Natur in der Religion der Hindous. Der Gott der Hindous ist nicht ein einzelnes Naturwesen, sondern die allgemeine Naturkraft, welche alle Theile der Natur belebt, deren wunderbare Erscheinungen überall dem Menschen begegnen und ihn mit andachtvollem Staunen erfüllen. Indessen ist die Vorstellung, welche sich der Hindous von dieser Naturkraft macht, eine sehr unklare und unbestimmte; daher beschränkt sich auch sein Kultus theils auf einen leeren und geistlosen Ceremoniendienst, theils auf ein dumpfes Gefühl der Hingebung und Selbstabtödtung.

Die persische Religion enthält schon einen bestimmteren Begriff von Gott, indem sie ihn als das Prinzip des Guten darstellt und ihm das Prinzip des Bösen als ein besonderes Wesen entgegensetzt.

In der Religion der Aegypter endlich gelangt der Begriff von Gott zu einer persönlichen Erscheinung, bald unter menschlicher, bald unter thierischer Gestalt.

Die zweite große Entwicklungsstufe des religiösen Geistes ist der Kultus der Individualität. Hier wird Gott völlig von der Natur getrennt und als deren Herr betrachtet.

Auf die Spitze getrieben ist diese Idee der Persönlichkeit Gottes in der jüdischen Religion, welche man deshalb als die Religion der Erhabenheit bezeichnen kann. Nach dem jüdischen Dogma existirt Gott gänzlich außerhalb der Welt und erscheint in derselben nur von Zeit zu Zeit durch außerordentliche Zeichen und Wunder.

Im Gegensatz hierzu ist die griechische Religion der Kultus der Schönheit; die griechischen Götter sind

Digitized by Google

Repräſentanten der verſchiedenen ſchöpferiſchen Kräfte oder Wirkungen der Natur.

Die römiſche Religion endlich iſt eine rein politiſche, eine Religion der Zweckmäßigkeit; die Götter der Römer bilden eine Art von Hierarchie, deren gemeinſamer Zweck die Größe Roms iſt.

Das Chriſtenthum endlich iſt die dritte und höchſte Stufe der Erſcheinung Gottes in der Welt, ſeine abſolute Offenbarung als Geiſt. Als eine bloße Ausartung des Chriſtenthums betrachtet Hegel den Muhamedanismus.

Auch in der chriſtlichen Religion ſtellt ſich der Begriff Gottes von drei verſchiedenen Seiten oder auf drei verſchiedenen Stufen ſeiner Entwicklung dar. Zuerſt nämlich betrachtet das Chriſtenthum Gott in ſeiner ewigen Idee, an und für ſich, wie er, ſo zu ſagen, vor oder außer der Erſchaffung der Welt iſt; fürs Zweite ihn als den Schöpfer der Welt und des Menſchen, ſowie das Verhältniß, welches zwiſchen dieſem zweiten und jenem erſten Acte oder Momente des göttlichen Weſens ſtattfindet; drittens endlich, die Wiederaufhebung dieſes Gegenſatzes, die Verſöhnung des endlichen Geiſtes mit dem unendlichen oder abſoluten, d. h. die Idee des ewigen, aber lebendigen, in der Welt gegenwärtigen und in der Kirche, der Gemeinſchaft der endlichen Geiſter, ſich verwirklichenden Geiſtes Gottes. Oder, mit andern Worten, Gott ſtellt ſich uns in der geoffenbarten Religion dar als Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiliger-Geiſt, als Dreieinigkeit.

Nach den Grundſätzen des Hegelſchen Syſtems darf die chriſtliche Religion nicht als ein bloßes geſchichtliches Factum oder eine in ſich abgeſchloſſene und von den Menſchen ſchlechthin aufzunehmende Offenbarung betrachtet, ſondern muß viel-

Digitized by Google

mehr mit Hülfe des ſpeculativen Denkens oder der Philoſophie erklärt, begründet und entwickelt werden.

So iſt denn alſo die Philoſophie oder die Wiſſenſchaft die höchſte und letzte Stufe in dem großen Entwicklungsproceſſe des menſchlichen Geiſtes; ſie iſt es, welche alle andere Stufen deſſelben in ſich befaßt; durch ſie gelangen wir in den vollen Beſitz der abſoluten Wahrheit.

Hegel vertheidigt die Philoſophie gegen die Beſchuldigungen, welche gewöhnlich vom Standpunkt des religiöſen Glaubens aus gegen ſie erhoben werden. Die Philoſophie, ſagt er, iſt keineswegs eine Feindin der Religion, denn, weit entfernt, die Geltung der geoffenbarten Wahrheiten zu ſchmälern, begründet und entwickelt ſie dieſelben vielmehr mit Hülfe des ſpeculativen Denkens. Die Philoſophie iſt nicht atheiſtiſch, denn ihre leitende Idee iſt der Begriff des Abſoluten oder Gottes; ebenſowenig verfällt ſie in den gemeinen Pantheismus, welcher Gott mit der Natur und dem Menſchen vermengt, denn die Philoſophie ſucht zwar die Natur Gottes in der Welt und im Menſchen zu erkennen, allein ſie betrachtet alle dieſe Daſeinsformen nur als Beſtimmungen oder Beziehungen jener höchſten Einheit, welche das Abſolute über Allem iſt.

Wir haben endlich noch die Anſichten Hegels über die Geſchichte der Philoſophie darzuſtellen.

Digitized by Google

Hegel ſpricht hier zunächſt über die Methode der Geſchichte der Philoſophie. Er verwirft die beiden gewöhnlichen Methoden, die ſkeptiſche und die eklektiſche, von denen die erſtere alle philoſophiſche Syſteme als ebenſo viele vergebliche Verſuche, die Wahrheit zu finden, anſieht, indem nach ihrer Vorausſetzung die Wahrheit überhaupt dem menſchlichen Denken unerreichbar iſt; die zweite aber von der Behauptung ausgeht, jedes Syſtem enthalte einen gewiſſen Theil von Wahrheit in ſich, und man müſſe daher, um die ganze Wahrheit zu finden, die in den verſchiedenen Syſtemen verſtreuten Einzelwahrheiten zuſammenfaſſen, alſo gewiſſermaßen dieſe Syſteme als die einzelnen Poſten betrachten, deren Geſammtſumme die Wahrheit ergebe.

Gegen dieſe letztere Anſicht, welche die Wahrheit durch mechaniſche Zuſammenſetzung finden will, ſtellt Hegel die Idee eines organiſchen Entwicklungsproceſſes der Philoſophie auf. Dieſer Idee zufolge ſind die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme nur verſchiedene Stufen in dem Fortgange des philoſophiſchen Geiſtes; jedes Syſtem enthält die Grundprinzipien und Reſultate aller früheren Syſteme in ſich, allein als nur untergeordnete und vorbereitende Stufen der Erkenntniß, die es ſelbſt im Fortgange ſeiner Entwicklung überſchreitet, ſowie daſſelbe Syſtem ſeinerſeits wieder in ein noch höheres, vollſtändigeres Syſtem übergeht. Jedes philoſophiſche

Digitized by Google

Syſtem iſt alſo eine relative Form der Wahrheit, und die Geſchichte der Philoſophie nicht eine Aufzählung von Irrthümern, wie jene erſte der oben angeführten Anſichten behauptet, ſondern die Entwicklung der Wahrheit aus ihren unvollkommneren Formen zu immer vollkommneren und zuletzt zu der abſoluten. Die verſchiedenen Zeiten und die verſchiedenen Individuen, in welchen und durch welche ſich die Philoſophie geſchichtlich entwickelt hat, ſind nur die Werkzeuge jenes Geiſtes, deſſen Entwicklung auch in dieſer geſchichtlichen Folge ſich mit derſelben Nothwendigkeit vollbringt, wie in dem Syſteme des logiſchen Denkens ſelbſt. Die verſchiedenen Epochen der Philoſophie und die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme entſprechen daher den Kategorien der Logik. So ſtellen die früheſten Syſteme das Abſolute dar unter der Form des reinen Sein; in den ſpäteren erſcheint es als Weſen, und in noch ſpäteren tritt es unter der Form der Idee oder des geiſtigen Prinzips auf.

Hegel theilt die Geſchichte der Philoſophie in zwei große Perioden, in die alte oder griechiſche und die moderne oder chriſtliche Philoſophie. Die erſtere dieſer Perioden wird durch die orientaliſchen Religionsſyſteme, wie die zweite durch die Scholaſtik eingeleitet; denn die moderne Philoſophie beginnt, nach Hegel, erſt mit der Reformation der Kirche und der Neugeſtaltung des Denkens durch Descartes.

Die alte Philoſophie geht von der Idee eines Allgemeinen aus und ſucht daraus das Einzelne abzuleiten. In den erſten Syſtemen dieſer Philoſophie erſcheint das Allgemeine als die einfache Einheit, welche ſich in eine Menge beſonderer Formen oder Kräfte ſpaltet, ohne jedoch dieſe einzelnen Formen in eine einzige organiſche Einheit zuſammenzufaſſen. Später fängt man an, das Abſolute als das Prinzip der Bewegung, der Organiſation, des Lebens in der Natur zu be-

Digitized by Google

trachten. So erſcheint es zuerſt in der Philoſophie des Anaxagoras, als der νοῦς; ausgebildeter dann in dem Gott des Sokrates, des Plato und des Ariſtoteles. Mit dem Letztern hat die griechiſche Philoſophie ihren Höhepunkt erreicht; die Einheit des Unendlichen und des Endlichen zerfällt wieder, und jedes dieſer beiden Momente wird zum Prinzip eines beſondern Syſtems. In dem Stoicismus ſtellt ſich das Unendliche dar im ſchroffſten Gegenſatz gegen das Endliche; der Epikuräismus dagegen enthält die Vergötterung des Endlichen, der Natur und des menſchlichen Individuums mit ſeinen Trieben und Leidenſchaften. In der neuplatoniſchen Philoſophie kam eine neue Verbindung der beiden Prinzipien zu Stande, doch nur in einſeitiger Weiſe, indem das Endliche oder die Wirklichkeit in der Idee des Unendlichen gänzlich unterging.

Die moderne Philoſophie geht aus von dem Chriſtenthume und ſucht die Einheit zwiſchen der Idee einer überſinnlichen Welt und der Endlichkeit des menſchlichen Bewußtſeins herzuſtellen. Descartes, in ſeinem berühmten Ausſpruch: Cogito, ergo sum, ließ Alles, die Welt und Gott, in dem Selbſtbewußtſein des Ich unter- und daraus wieder hervorgehen; das Denken ſollte aus ſich ſelbſt, durch einen bloßen innern Act der Entwicklung, die ganze Mannigfaltigkeit der Objecte hervorbringen. Spinoza behauptete die Identität des Denkens und des Seins, des Idealen und des Realen; Leibnitz betrachtete die Welt als eine Offenbarung oder Ausſtrahlung der Monade oder der denkenden Subſtanz. Der Kriticismus nahm zum Ausgangspunkt das ſubjective Bewußtſein in ſeinem Gegenſatz gegen die Außenwelt. Schelling endlich erfaßte die Idee einer abſoluten Erkenntniß des Abſoluten durch die intellectuelle Anſchauung, welche Ideales und Reales, Subjectives und Objectives, Ich und Nicht-Ich

Digitized by Google

in ſich vereinigt. Doch blieb dieſe Idee bei Schelling noch unvollſtändig; er ſtellte die beiden Seiten des Gegenſatzes, das Ideale und das Reale, blos neben einander, ſtatt Eines aus dem Andern zu entwickeln. Die neueſte Philoſophie mußte daher noch dieſen Schritt thun, ſie mußte das Ganze der menſchlichen Erkenntniß, das Reich des inneren, logiſchen Denkens, das Reich der äußeren, phyſiſchen Erſcheinung, endlich das Reich der objectiven Geſtaltungen des Geiſtes als einen einzigen großen Entwicklungsproceß darſtellen und ſo die Wiſſenſchaft zum Abſchluß bringen. Daher ſind in ihr alle die Prinzipien und Reſultate früherer Syſteme enthalten und finden ihre richtige Stelle in dem Ganzen des von ihr aufgeſtellten Syſtems; in ihr iſt gleichſam der philoſophirende Geiſt zu ſich ſelbſt und zu dem Bewußtſein ſeiner Fortſchritte, wie ſeiner Irrthümer, zum Abſchluß in und mit ſich gelangt.

Aus dieſen Andeutungen Hegels geht hervor, wenn er es auch ſelbſt nicht offen ausſpricht, daß er ſein Syſtem für das abſolut höchſte und vollkommenſte, für den Abſchluß der ganzen Geſchichte der Philoſophie anſieht.

Es würde uns weit über die Grenzen unſres Vorhabens hinausführen, wollten wir in alle Einzelheiten des Hegelſchen Syſtems eingehen, eines Syſtems, welches in Bezug auf die Ausführlichkeit, womit es auf die geſammten Verhältniſſe und Gegenſtände des menſchlichen Lebens und der Wiſſenſchaft eingeht, alle vorher genannte weit hinter ſich zurückläßt. Wir werden uns daher begnügen müſſen, die Grundideen deſſelben und die vornehmſten ſeiner Reſultate einer kritiſchen Beleuchtung zu unterziehen. Zu dieſem Zweck betrachten wir zuerſt das Prinzip und die Methode der Hegelſchen

Digitized by Google

Philoſophie, ſodann aber wollen wir die verſchiedenen Theile derſelben nach ihren Hauptgeſichtspunkten durchgehen.

Die Methode Hegels gleicht in vielen Punkten der Methode Schellings ſowie der Fichtes. Alle Drei ſtellen zuvörderſt ein einfaches, beſtimmungsloſes Prinzip auf; ſodann entwickeln ſie aus dieſem Prinzip eine Menge von Beſtimmungen, und endlich faſſen ſie alle dieſe Beſtimmungen abermals zu einer Einheit zuſammen, ſo daß durch dieſe Verbindung von Einheit und Mannigfaltigkeit ein vollſtändiges Ganzes, ein Syſtem entſteht.

Andererſeits beſteht jedoch zwiſchen der Methode Hegels und der ſeiner beiden Vorgänger in mehr als einer Hinſicht eine weſentliche Verſchiedenheit. Fichte ſtellte an die Spitze ſeines Syſtems das Ich; Schelling die Identität des Subjectiven und des Objectiven; bei Hegel endlich iſt das Prinzip aller Dinge der reine Begriff oder das reine Sein, das Nichts.

Betrachten wir dieſe verſchiedenen Prinzipien nur von ihrer negativen Seite, ſo finden wir keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen ihnen, denn das Ich, die Identität, das Nichts ſind nur verſchiedene Ausdrücke für eine und dieſelbe Idee, nämlich, die gänzliche Aufhebung einer jeden beſtimmten oder beſondern Daſeinsform.

Dagegen bemerken wir eine große Verſchiedenheit zwiſchen dieſen Prinzipien in Bezug auf ihren poſitiven Factor, d. h. auf die ihnen beiwohnende Idee des Fortſchritts oder der Entwicklung. Das Ich Fichtes enthielt, ſeinem urſprünglichen Begriff nach, und abgeſehen von der mehr praktiſchen Deutung, welche Fichte demſelben im Verfolg ſeiner Lehre gab, eigentlich ſo gut wie gar keinen Fortſchritt, denn das abſolute Ich befand ſich in einem directen Gegenſatz zu der geſammten materiellen Außenwelt und mußte nur darauf ausgehen,

Digitized by Google

dieſe zu vernichten. Bei Schelling war der Kreis, welchen das Prinzip der abſoluten Identität des Subjectiven und des Objectiven für die Idee der Entwicklung eröffnete, ſchon ein etwas weiterer; denn eben jener Begriff der Identität enthielt wenigſtens die Anerkennung des Daſeins und der Berechtigung der objectiven Welt, ja ſogar eine Gleichſtellung derſelben mit der Welt des Geiſtigen oder dem Ich. Hegel endlich hat dieſe Idee noch bedeutend erweitert, indem er in dieſelbe nicht allein die Welt der materiellen Gegenſtände und der Ideen des Menſchen, ſondern auch, als die höchſte Stufe der Entwicklung, die auf das Materielle gerichteten praktiſchen Handlungen des Menſchen, die politiſchen und ſocialen Einrichtungen und den geſammten Kulturfortſchritt der Menſchheit aufnahm.

Die Philoſophie Fichtes mußte in einem moraliſchen oder religiöſen Idealismus enden; die Philoſophie Schellings zog zwar anfangs die poetiſche Anſchauung der Natur in ihren Bereich; allein auch ſie ſah ſich bald auf den myſtiſchen Standpunkt einer völligen Abkehr von allem Endlichen zurückgeworfen. Hegel dagegen erklärt ausdrücklich für den vornehmſten Gegenſtand der philoſophiſchen Entwicklung die politiſchen und ſocialen Ideen und betrachtet die Natur und das innerliche, ideale Geiſtesleben des Menſchen als eine bloße Vorbereitungsſtufe für deſſen wahre Beſtimmung.

Hierdurch unterſcheidet ſich das Syſtem Hegels namentlich von dem ſeines Vorgängers und Lehrers, Schelling. Schelling hatte, wie wir geſehen haben, zuerſt in die neuere Philoſophie die Idee der fortſchreitenden Entwicklung und der organiſchen Verknüpfung aller Dinge eingeführt, eine Idee, welche zwar ſchon Kant, namentlich in ſeiner Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, angedeutet, welche jedoch Fichte, in ſeinem religiöſen und moraliſchen Enthuſiasmus, unbeachtet

Digitized by Google

gelaſſen hatte. Allein auch Schelling hatte dieſe Idee in einem allzubeſchränkten Sinne angewendet. Einmal hatte er bei Weitem nicht die ſämmtlichen Daſeinsformen, ſondern nur die hervorſtechendſten in die organiſche Gliederung ſeines Syſtems aufgenommen. Zweitens hatte er den Formen der Natur ein zu großes Uebergewicht über die Formen des Geiſtes gegeben und hatte doch auch wieder auf der andern Seite die Natur ſelbſt und den Fortſchritt darin dadurch aufgehoben, daß er dieſelbe für ein Nichtiges, Ungöttliches erklärte; überhaupt war er in allen Theilen ſeines Syſtems, in der Geſchichte, der Politik u. ſ. w., von dem anfangs eingeſchlagenen Wege des Fortſchritts wieder abgewichen und in das Prinzip der Stabilität, ja ſogar der Reaction zurückgefallen. Im Allgemeinen enthielt das Syſtem Schellings mehr eine bunte, ungeordnete Maſſe genialer Ideen und glücklicher Blicke in die Natur, als eine eigentliche methodiſche Entwickelung wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe; es entſprang mehr der Einbildungskraft, als der denkenden Vernunft, und verlor ſich deshalb nur zu häufig in den Nebel myſtiſcher Gefühle und phantaſtiſcher Vorſtellungen.

Hegel empfand das Bedürfniß, dieſe unvollkommene Methode Schellings umzugeſtalten, der Philoſophie eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Form zu geben, und zu gleicher Zeit ihren Geſichtskreis durch eine conſequentere Durchführung des Prinzips der Entwickelung weſentlich zu erweitern.

Dieſe Verſchiedenheit der Hegelſchen von der Schelling-Philoſophie zeigt ſich vornehmlich in drei Punkten; erſtens, in dem Ausgangspunkt oder der Grundidee des Syſtems; zweitens, in der Anordnung ſeiner einzelnen Theile und namentlich in der Stellung, welche Hegel der Logik anweiſt; drittens endlich, in den praktiſchen Reſultaten der Hegelſchen Philoſophie.

Digitized by Google

Das Prinzip dieser Philosophie ist der Begriff des reinen Sein oder des Nichts. Dieser Begriff ist nun zwar anscheinend nichts Anderes, als der Begriff der absoluten Identität, welchen Schelling an die Spitze seines Systems stellte; beide Begriffe scheinen Dasselbe zu bezeichnen, nämlich, die Aufhebung aller endlichen Bestimmungen und Verschiedenheiten. Allein gleichwohl enthält der Begriff des Nichts eine andere Reihe von Folgerungen in sich, als der Begriff der Identität. Wenn man uns sagt: das Prinzip der Welt sei die absolute Identität des Subjectiven und des Objectiven, so erweckt diese Idee sogleich in uns zwei andere Ideen. Einmal nämlich fühlen wir uns veranlaßt, diese absolute Identität als ein besonderes Wesen vor oder außer der Welt zu denken, und Schelling selbst hat es nicht ganz vermeiden können, diesem Gedanken Raum zu geben und seine Idee des Absoluten von der Idee der Entwickelung dieses Absoluten getrennt zu halten. Zweitens aber nöthigt uns der Begriff einer Identität des Objectiven und des Subjectiven, das ganze All der Dinge in zwei von einander geschiedene Kreise gesondert zu denken, ohne daß wir doch zugleich dadurch wissen, ob diese beiden Kreise blos neben einander bestehen, oder ob einer aus dem andern hervorgehe.

Sagt man uns dagegen, die Welt sei aus dem Nichts entstanden, so stellt sich uns die Sache unter einem ganz andern Gesichtspunkte dar. Zunächst können wir uns das Nichts schwerlich als ein besonderes Wesen, als eine Substanz, noch weniger als ein Individuum denken, sondern lediglich als den Anfangspunkt irgend einer Entwicklungsreihe. Bei diesem Gedanken eines Entstehens der Welt aus dem Nichts pflegen wir uns zwar wohl auch von diesem Nichts eine positive Vorstellung zu bilden, indem wir z. B. dasselbe als ein Chaos denken; allein es ist dennoch unmöglich, lange bei

Digitized by Google

dieſer Idee des Nichts zu verweilen, wir gehen daher möglichſt ſchnell zu der Vorſtellung eines Entſtehens oder eines Entſtandenen über. Kurz, die Idee des Nichts leitet uns, eben weil ſie eine zu abſtracte und deshalb undenkbare iſt, ſogleich zu andern Vorſtellungen, zu der Idee einer Reihe von Entwickelungen fort, während der Begriff der Identität, als ein ſchon mehr ſtoffiger, unſere Einbildungskraft hinlänglich beſchäftigt und feſthält.

Ferner liegt in der Idee des Nichts durchaus keine Hindeutung auf den Endpunkt der Entwicklungsreihe, welche von demſelben ausgehen ſoll, während ein Syſtem, welches mit der abſoluten Identität anhebt, dadurch ſchon im Voraus den Weg bezeichnet, welchen es in ſeiner Entwicklung nehmen will, ja gewiſſermaßen auch den Punkt, bei welchem dieſe ſtillſtehen wird.

Dies iſt im Allgemeinen der eigenthümliche Charakter der Hegelſchen Philoſophie in Bezug auf ihr Prinzip und ihre Methode; dies iſt es namentlich, worin ſie ſich von der Schellingſchen unterſcheidet. Sehen wir jetzt, wie Hegel dieſes Prinzip auf die einzelnen Theile ſeines Syſtems anwendet.

Die Syſteme von Fichte und Schelling hatten nur zwei Theile, einen theoretiſchen und einen praktiſchen, wie es Fichte nannte, oder, wie es bei Schelling hieß, eine Philoſophie der Natur und eine Philoſophie vom Menſchen. Die Philoſophie Hegels dagegen umfaßt drei Haupttheile, die Logik, die Philoſophie der Natur und die Philoſophie des Geiſtes.

Ferner beſtand zwiſchen dieſen beiden Theilen der Philoſophie in den früheren Syſtemen kein organiſcher Zuſammenhang oder Fortſchritt von dem einen zum andern. Das theoretiſche und das praktiſche Ich Fichtes, ſowie die realen und die idealen Potenzen Schellings waren nicht ſowohl verſchie-

Digitized by Google

dene Stufen einer und derſelben Entwicklungsreihe, ſondern vielmehr entgegengeſetzte Seiten oder Pole eines gemeinſchaftlichen Grundweſens. Bei Hegel dagegen bilden die ſämmtlichen Theile des Syſtems ein einziges organiſches Ganzes, indem einer aus dem andern ſich entwickelt, ſo daß nicht nur jede Erſcheinung, jeder Begriff innerhalb der Klaſſe, zu der er gehört, ſeine beſtimmte Stellung und ein organiſches Verhältniß zu allen andern Erſcheinungen derſelben Klaſſe hat, ſondern daß auch die verſchiedenen Klaſſen der Erſcheinungen unter einander eine regelmäßige Reihefolge bilden. So iſt die Naturphiloſophie bei Hegel eine Fortſetzung der Logik und dient wieder ihrerſeits der Philoſophie des Geiſtes zur Grundlage.

Nach dieſen allgemeinen Vorbemerkungen über Zahl und Folge der einzelnen Theile des Hegelſchen Syſtems gehen wir zu einer genaueren Betrachtung eines jeden derſelben über.

Wir kommen zunächſt zur Logik und ſtoßen hier auf eine neue Eigenthümlichkeit der Hegelſchen Lehre. Wir ſind gewohnt, unter Logik die Lehre von den Geſetzen oder Formen des Denkens zu verſtehen und dieſe als eine vorbereitende oder Hülfswiſſenſchaft der Philoſophie anzuſehen, nicht aber als einen integrirenden Theil des Syſtems ſelbſt. Hegel dagegen ſtellt ſeiner Logik eine höhere und weitere Aufgabe. Nach ſeiner Anſicht nämlich giebt es für unſer reines Denken oder unſere Begriffsbildungen ebenſo beſtimmte und organiſche Geſetze der Entwickelung, wie für die wirklichen Erſcheinungen, z. B. für die Stufen des Naturlebens. Die Logik iſt bei ihm die Wiſſenſchaft von dieſen allgemeinen Entwicklungsgeſetzen des Begriffs oder des Sein, während die übrigen Theile der Philoſophie es mit den beſonderen Formen dieſer Entwicklung zu thun haben. Der Begriff, ſagt Hegel, ſtellt ſich zuerſt unter rein idealen oder abſtracten Formen dar und geht erſt

Digitized by Google

dann zu mehr ſtoffigen oder materiellen Bildungen über; er erſcheint erſt als Quantität, Qualität, Subſtanz u. ſ. w., bevor er in die Sphäre der ſinnlich wahrnehmbaren Daſeinsformen, die Natur, eintritt.

Dieſe Logik Hegels erinnert uns an die ontologiſchen Unterſuchungen der alten Metaphyſik und an die berühmten Kämpfe der Realiſten mit den Nominaliſten über die Geltung der allgemeinen Begriffe; denn die meiſten dieſer Begriffe finden ſich in der Logik Hegels wieder. Allein Hegel hat dieſe Begriffe in ein Syſtem gebracht; er hat nachzuweiſen verſucht, wie dieſelben in einer organiſchen Stufenfolge einer aus dem andern entſpringen, ja er hat ſogar den letzten dieſer Begriffe unmittelbar an die erſte Stufe des Naturlebens angeknüpft. Auf dieſe beiden Punkte müſſen wir daher vorzugsweiſe unſere Betrachtung richten.

Die ontologiſchen Begriffe oder Kategorien, z. B. die Begriffe Sein, Weſen, Kraft, Idee u. ſ. w., können, wie uns ſcheint, unter einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet werden. Unter dem dogmatiſchen Geſichtspunkt betrachtet, (d. h. alſo nach der Weiſe der Realiſten) ſind jene Begriffe ſämmtlich etwas Reales, die allgemeinen Prinzipien oder ſchaffenden Kräfte der Dinge. In den ſcholaſtiſchen Definitionen, z. B.: Gott iſt eine unendliche Subſtanz, oder: das Sein Gottes ſchließt deſſen Daſein in ſich, werden die Kategorien: Subſtanz, Sein u. ſ. w. als etwas Reales, an ſich und vor den einzelnen Dingen Exiſtirendes gebraucht. Andererſeits enthalten dieſe Univerſalien doch auch wieder gewiſſe Beſtimmungen, durch welche ſie ſich von einander unterſcheiden; ſo z. B. iſt der Begriff des bloßen Sein offenbar weit unbeſtimmter, als der Begriff der Subſtanz, denn unter Subſtanz verſtehen wir ſchon etwas Stoffigeres, gewiſſermaßen mehr Greifbares, mindeſtens Etwas, was ſein Da-

Digitized by Google

ſein auf eine energiſchere Weiſe kundgiebt, als Dasjenige, dem wir ein bloßes Sein zuſchreiben. Wenn wir nun einmal, wie dies die Realiſten und nach ihrem Vorgange Hegel gethan, dieſen Allgemeinbegriffen Realität, gleichſam ein ſelbſtſtändiges Daſein und Leben beilegen, ſo können wir ihnen auch recht wohl eine Art von Entwickelung oder Fortſchritt vom Einfacheren und Unbeſtimmteren zum Beſtimmteren, gleichſam eine Art von allmäliger Verkörperung und Individualiſirung zuſchreiben. Wir möchten faſt, um dieſe Anſchauungsweiſe, deren ſich Hegel in Bezug auf die Allgemeinbegriffe bedient, deutlich zu machen, an die alten Vorſtellungen der Kabbala und des Neuplatonismus erinnern, welche eine Reihefolge rein geiſtiger Kräfte oder Formen, gleichſam bloßer Schemata oder Urbilder der Dinge, annahmen, die, ſich immer mehr individualiſirend, gleichſam verdichtend, zuletzt wirklich ſtoffige, materielle Gebilde hervorbringen ſollten.

Sobald wir überhaupt annehmen — wie dies die dogmatiſchen Philoſophen thun —, daß man, vom Einfachen ausgehend, daraus, durch bloße Entwicklung der darin enthaltenen Elemente oder Keime, durch die ſogenannte Syntheſe a priori, oder, wie Hegel es nennt, durch die dialektiſche Bewegung, das Zuſammengeſetzte, Beſtimmtere, Concretere finden könne — wenn wir, ſagen wir, einmal dies annehmen, ſo iſt es nur conſequent, daß man, wie Hegel thut, als dieſen einfachen Ausgangspunkt das Allerabſtracteſte annehme, alſo nicht etwas ſchon ſinnlich Wahrnehmbares, ſondern etwas blos Denkbares, einen reinen Begriff; daß man ferner von dieſem Begriff auch nicht ſogleich zu einer beſtimmten äußeren Daſeinsform fortgehe, ſondern daraus erſt die verſchiedenen Formen entwickele, unter denen ſich uns die Dinge darſtellen, wenn wir ſie nicht in ihrer ſinnlichen Ein-

zelheit und Beſtimmtheit, ſondern ganz allgemein nach Dem, was ihnen gemeinſam iſt, auffaſſen. Die gewöhnlichen Schöpfungstheorien fangen ihre Entwicklungsreihe mit irgend einem einfachen, aber doch noch ſinnlich wahrnehmbaren oder wenigſtens durch ſeine Wirkungen unmittelbar in die ſinnliche Erſcheinung heraustretenden Elemente an, z. B. einer feinen Materie, oder einer Kraft. Allein ſelbſt dieſe Prinzipien, Kraft, Materie u. ſ. w., ſind, wenn wir ſie ganz ſtreng als etwas wirklich Einfaches, d. h. nicht ſchon als eine beſtimmte Kraft und eine beſtimmte Materie auffaſſen, ſchon nicht mehr eigentlich Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung, ſondern des reinen Denkens, alſo bloße Begriffe. Gehen wir aber ſomit einmal über die Sphäre des ſinnlich Wahrnehmbaren hinaus, ſo iſt es auch ganz conſequent, daß wir dieſe Abſtraction bis zu ihrem äußerſten Punkte, bis zu dem allereinfachſten Begriffe, der ſich nur denken läßt, verfolgen, wie es Hegel gethan hat. Ebenſo conſequent aber iſt es dann auch, daß wir von dieſem Einfachſten uns nicht durch einen Sprung ſogleich wieder in das Gebiet des ſinnlich Wahrnehmbaren zurückverſetzen, ſondern die verſchiedenen Stufen, welche die Abſtraction vorher rückwärts durchlaufen hat, nun auch vorwärts, und zwar in einer geordneten Reihefolge, eine aus der andern entwickeln. Es giebt philoſophiſche und theologiſche Syſteme, welche ebenfalls Alles aus dem Nichts herleiten; allein ſie laſſen aus dieſem Nichts unmittelbar und auf einmal die ganze Mannigfaltigkeit ſinnlicher Erſcheinungen, die Elemente, die Erde, Pflanzen, Thiere, Menſchen u. ſ. w. hervorgehen. Hegel verfährt darin conſequenter, indem er dieſen Uebergang aus dem völlig Unbeſtimmten, Einfachen, dem Nichts, zu den beſtimmten Geſtaltungen der Erſcheinungs- oder Sinnenwelt vermittelt und zwiſchen Beides diejenigen Formen einordnet,

Digitized by Google

welche zwar keinen ſinnlich wahrnehmbaren Theil der Dinge bilden, welche aber gleichwohl die allgemeine Grundlage derſelben, gleichſam die Vorbedingungen ihrer ſinnlichen und wirklichen Exiſtenz zu enthalten ſcheinen. Wir ſagen von gewiſſen Dingen, ſie ſeien Subſtanzen, z. B. von allen Körpern; manchen Dingen ſchreiben wir ein Weſen zu, worunter wir ſchon einen höheren Grad von Entwickelung und Kraftäußerung verſtehen — ſo ſprechen wir von einem Weſen der Seele —; bei noch anderen wiederum gebrauchen wir nur die Bezeichnung: Kraft, z. B. elektriſche oder magnetiſche Kraft; endlich giebt es auch Daſeinsformen, die ſich nur nach ihrer Quantität oder ihrer numeriſchen Aufeinanderfolge auffaſſen laſſen u. ſ. w. Wenn wir dieſer Betrachtung nachgehen, ſo können wir allerdings dahin kommen, dieſe allgemeinen Formen, unter denen ſich uns die Dinge darſtellen — Kraft, Weſen, Subſtanz, Quantität u. ſ. w. — ſelbſt wieder als eine beſondere Entwicklungsreihe anzuſehen, welche derjenigen, die wir in der ſinnlichen Erſcheinungswelt repräſentirt finden, vorausgehen müſſe, und zwar auf ähnliche Weiſe, wie wir uns auch wohl die einzelnen ſinnlichen Elemente der Dinge, z. B. Waſſer, Luft u. ſ. w., oder die verſchiedenen Kräfte, die magnetiſche, die Anziehungs- und Abſtoßungskraft, Lebenskraft u. ſ. w. als ſelbſtſtändig, wohl gar der Zeit nach vor den beſtimmten Körperbildungen exiſtirend denken, da doch erfahrungsmäßig alle dieſe Kräfte und Elemente ebenfalls nur unter beſtimmten, concreten Daſeinsformen oder an beſtimmten Dingen vorkommen.

Alſo, um es kurz zuſammenzufaſſen, ſobald einmal zugegeben wird, daß überhaupt der Weg, den die Metaphyſik nimmt, von dem abſolut Einfachen aus zu dem Zuſammengeſetzten, der Weg der Conſtruction oder Syntheſe a priori, der richtige ſei, ſo muß man auch Hegel zugeſtehen, daß er

dieſen Weg conſequenter, als alle frühere Philoſophen, verfolgt habe und daß die Logik, in der Geſtalt, wie er ſie aufſtellt, d. h. als eine organiſche Entwicklungsreihe der allgemeinen Daſeinsformen der Dinge, ein nothwendiger und weſentlicher Beſtandtheil des Syſtems der metaphyſiſchen Weltanſchauung, der Philoſophie, ſei.

Anders freilich ſtellt ſich uns die Sache unter dem kritiſchen Geſichtspunkte dar. Wir haben ſchon früher, an verſchiedenen Stellen unſeres Werks, auseinandergeſetzt, daß und warum die Allgemeinbegriffe nichts Anderes ſeien noch ſein können, als eben Abſtractionen, d. h. Auffaſſungen von gewiſſen Verhältniſſen, Beziehungen oder Eigenſchaften der Einzeldinge, die wir aus dem Zuſammenhange, worin ſie unſrer Vorſtellung erſcheinen, gleichſam herauslöſen und in dieſer Abſonderung feſthalten, fixiren. Eben wegen dieſes ihres Urſprungs nun tragen alle dergleichen Abſtractionen den Charakter der Subjectivität, der Willkühr, Zufälligkeit und Veränderlichkeit an ſich. Die verſchiedenen Wiſſenſchaften, die verſchiedenen Lebens- und Beſchäftigungsweiſen der Menſchen, die verſchiedenen Bedingungen der Oertlichkeit, des Klimas, der Gewohnheiten und der geſelligen Sitte, alles dies bringt auch eine entſprechende Mannigfaltigkeit ſolcher Abſtractionen hervor; jede Sprache bildet ſich ihre Allgemeinbegriffe für das wiſſenſchaftliche, das geſellige und das öffentliche Leben auf eine beſondere Art, je nach der beſondern Denk- und Anſchauungsweiſe des Volkes, und jeder Fortſchritt, den die Erfahrung, die Beobachtung der Natur und die Geſtaltung des menſchlichen Lebens macht, bedingt auch mannigfache Veränderungen in dem Syſtem der Ideen, welche dieſer Erfahrung als Mittel der äußeren Darſtellung und Fixirung ihrer Reſultate dienen. So bedient ſich der Phyſiker des Wortes Subſtanz in einem andern Sinne, als der Philoſoph;

Digitized by Google

ſo kommt das Wort: Idee in tauſenderlei Beziehungen und Bedeutungen vor, und ſo durchgängig. Hegel findet dieſe Willkühr in der Begriffsbildung unverträglich mit dem Zweck der Philoſophie, der Erkenntniß der Wahrheit; er glaubt die Reform der Wiſſenſchaft durch eine Reform der Sprache und der Logik vorbereiten zu müſſen und will jedem Begriff eine feſte, unwandelbare Bedeutung und Geltung anweiſen. Dieſes Unternehmen erſcheint uns jedoch weder als ausführbar, noch als nothwendig oder nützlich. So nothwendig es nämlich iſt, ſich im beſtimmten Falle, z. B. bei einem wiſſenſchaftlichen Streit, über die Bedeutung und Ausdehnung, in welcher man gewiſſe Begriffe gebrauchen will, genau zu verſtändigen, ſo wenig ſcheint es uns möglich oder ſelbſt nützlich, dieſe Bedeutung ein- für allemal, d. h. für alle Fälle und für alle Beziehungen, in denen ein Begriff vorkommen kann, unwiderruflich feſtzuſtellen. Vielmehr führt ein ſolches Beſtreben zu einem bloßen Formalismus der Begriffe, indem wir dann, ſtatt die Begriffe, als bloße äußere Formen oder Zeichen unſeres Denkens, nach den beſtimmten Beziehungen und Bedürfniſſen dieſes Denkens und nach der Erfahrung anzuwenden und umzugeſtalten, vielmehr unſer Denken und unſre ganze Vorſtellungsweiſe der als unveränderlich angenommenen Bedeutung und Geltung gewiſſer Begriffe unterwerfen.

Wir geben zu, daß die Bedeutung, in welcher wir ſolche Allgemeinbegriffe anwenden, in einer oder der andern Weiſe ſich auf ihre urſprüngliche und etymologiſche Bedeutung zurückführen laſſen müſſe, und jedenfalls iſt es von großem Intereſſe, dieſer etymologiſchen oder hiſtoriſchen Entſtehung der Begriffe nachzuſpüren, um zu ſehen, welche Veränderungen und Entwicklungen die Bedeutung und der Gebrauch eines Begriffes erfahren haben; allein es führt zu Abgeſchmackt-

Digitized by Google

heiten und willkührlichen Annahmen, wenn man den Sinn der Begriffe auf den Grund ſolcher etymologiſchen Forſchungen ein- für allemal feſtſtellen und jede weitere Fortbildung derſelben ſo wie jede Neubildung ähnlicher Begriffe ausſchließen will.

Es iſt mit dieſen logiſchen Unterſuchungen Hegels ziemlich derſelbe Fall, wie mit ſeiner Phänomenologie. Hier wie dort hat er die ſubjective Freiheit und Zufälligkeit mit der objectiven Nothwendigkeit, die geſchichtliche Thatſache mit der logiſchen Folgerung verwechſelt. Nach unſerer Anſicht würde dieſe Logik von weit größerem Nutzen ſein, wenn ſie ſich darauf beſchränkte, die verſchiedenen Begriffe und Ausdrücke, deren ſich die Philoſophie bedient, ihrem etymologiſchen Urſprunge und ihrer geſchichtlichen Ausbildung nach, ſowie in ihren Beziehungen zu einander zu unterſuchen; zu ſehen, wie ein jeder dieſer Begriffe entſtanden, welche Veränderungen in den verſchiedenen Zeiten mit ihm vorgegangen, wie ein und derſelbe Begriff in verſchiedenen Sprachen, je nach deren verſchiedenem Charakter, verſchieden aufgefaßt und angewendet worden ſei u. ſ. w. So z. B. wäre es ſehr intereſſant, zu wiſſen, welches der Urſprung und die anfängliche Bedeutung des Begriffs der Subſtanz geweſen ſei, in welchen Beziehungen ſie in den verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen vorkomme, welchen Einfluß ſie auf die andern Wiſſenſchaften gehabt habe u. dgl. M. Nicht minder wichtig wäre es, die Grundbegriffe der deutſchen Philoſophie mit denen zu vergleichen, welche ihnen im Griechiſchen, Lateiniſchen, Engliſchen, Franzöſiſchen u. ſ. w. entſprechen oder entſprechen ſollen, und nachzuweiſen, wie eine jede dieſer Nationen denſelben Begriff anders aufgefaßt und gebraucht habe, je nach ihrer verſchiedenen Anſchauungsweiſe und ihrem eigenthümlichen Charakter. So, um nur Eines zu erwähnen,

Digitized by Google

iſt der Begriff des Werdens — in der ſelbſtſtändigen Bedeutung, in welcher wir uns dieſes Begriffs bedienen können und in welcher ſich Hegel deſſelben in ſeiner Logik bedient — den ſämmtlichen übrigen obengenannten Sprachen fremd, und zwar deswegen, weil alle dieſe Nationen, vermöge ihrer mehr auf das Beſtimmte, Thatſächliche gerichteten Anſchauungsweiſe, mehr nur den beſtimmten Zuſtand in's Auge faſſen, welcher wird oder aus welchem Etwas wird, während die Deutſchen, vermöge ihrer überwiegenden Neigung zum Unbeſtimmten, zur Abſtraction, den Uebergang ſelbſt aus einem Zuſtand in den andern, das Werden, durch einen beſondern Begriff zu fixiren und gleichſam anſchaulich zu machen verſucht haben. Ebenſowenig haben die lateiniſche oder eine der neuern Sprachen, außer der deutſchen, für den Begriff des Seins — in der abſtracten Bedeutung, wie ihn Hegel auffaßt — einen entſprechenden Ausdruck; nur die Vorſtellungen der beſtimmteren Formen des Seins, die Vorſtellungen des Daſeins, die des Weſens u. ſ. w. finden ſich in ihnen ausgedrückt — abermals ein Beweis, daß die Vorſtellungsweiſe, unter deren Einfluß ſich dieſe Sprachen gebildet haben, eine von der unſern und namentlich von derjenigen unſerer Philoſophen durchaus verſchiedene iſt. Zugleich mag man aus dieſen Beiſpielen entnehmen, wie jene, angeblich mit logiſcher Nothwendigkeit ſich erzeugenden Begriffe auf eine ſubjective und individuelle Weiſe entſtehen, je nachdem nämlich die Verallgemeinerung der empiriſchen Anſchauungen und Empfindungen, die Abſtraction, mehr oder minder weit ausgedehnt und an einer größern oder geringern Anzahl von Begriffen fortgeleitet wird.

Ein anderes, noch verdienſtlicheres Geſchäft der Logik würde das ſein, wenn ſie die Grundbegriffe, auf denen die verſchiedenen Erfahrungswiſſenſchaften beruhen, von den

metaphyſiſchen Beimiſchungen befreite, durch welche deren Gebrauch weſentlich erſchwert wird, und dieſelben auf ihre wahre, einfache Bedeutung zurückführte, ſo z. B. den Begriff der Zeit und deſſen Verhältniß zu dem Begriff der Kraft, der Bewegung u. ſ. w. Theilweiſe hat Hegel in ſeiner Logik einen ſolchen Zweck verfolgt, und es wäre, nach unſerer Anſicht, beſſer geweſen, er hätte ſich überall darauf beſchränkt, die gegebenen Begriffe nnd Vorſtellungen unter dieſem praktiſchen Geſichtspunkte, nach ihrer Anwendbarkeit für beſtimmte Verhältniſſe und beſtimmte Wiſſenſchaften zu prüfen, und zu berichtigen, ſtatt denſelben eine Geltung an und für ſich und einen Zuſammenhang unter einander beizulegen, welcher doch erweislichermaßen nur auf willkührlichen Abſtractionen beruht.

Dieſe allgemeinen Betrachtungen über das Prinzip und die Methode der Hegelſchen Logik mögen genügen, um dieſelbe zu charakteriſiren, und wir glauben uns dadurch eines Eingehens auf deren Einzelheiten überhoben zu ſehen. Wir haben daher nur noch ein Wort darüber zu ſagen, wie Hegel den Uebergang der Logik in die Philoſophie der Natur darſtellt.

Die Natur iſt, nach Hegel, die äußere Erſcheinung, gleichſam die Verkörperung der Idee oder des reinen Begriffs. Die dialektiſche Bewegung, d. h. die Entwicklung, welche von dem Allereinfachſten, dem Nichts, anhob, ſoll, nachdem ſie durch die Reihe der ſelbſt noch einfachen, körperlichen Denkformen hindurchgegangen iſt, unmittelbar zu den äußeren Erſcheinungsformen der Natur fortgehen, ſo daß die einfachſte Naturform an die letzte, entwickeltſte Begriffsform, wenn auch nicht ganz in derſelben, ſo doch in ähnlicher Weiſe anknüpft, wie dieſe Begriffsform ſelbſt an die früheren Begriffsformen. In dem Syſteme darf es nirgends eine Lücke geben; die dialektiſche Bewegung darf nirgends abreißen; wenn alſo auch die Sphäre des logiſchen Denkens und das

Reich der Natur ſich als zwei weſentlich verſchiedene und ſelbſtſtändige Gebiete darſtellen, ſo müſſen doch beide durch einen ſtetigen Uebergang von dem einen zum andern unter ſich verbunden ſein.

Dieſe Vorſtellung, daß die Formen der Natur aus den reinen Begriffsformen, alſo (nach unſrer gewohnten Vorſtellungsweiſe) Körperliches aus Unkörperlichem, Aeußerliches aus Innerlichem ſich entwickeln ſoll, hat allerdings etwas Auffallendes und Unbegreifliches. Wir haben indeß ſchon oben, in dem Eingange unſerer kritiſchen Betrachtungen über die Logik, nachzuweiſen geſucht, wie die metaphyſiſche Abſtraction, ſobald ſie einmal darauf ausgehe, Alles auf ein einfaches Prinzip zurückzuführen und aus dieſem wieder hervorgehen zu laſſen, in ihren Conſequenzen faſt nothwendig darauf kommen müſſe, die empiriſche Erſcheinungswelt in ſolche Abſtractionen aufzulöſen und das Körperliche aus einem rein Unkörperlichen, einem bloßen Begriffe, durch eine logiſche Operation zu entwickeln. Alle dogmatiſche, auf dem Prinzip des Denkens a priori oder der Conſtruction beruhende Syſteme, ja ſelbſt unſere angewohnten religiöſen Vorſtellungen von dem Entſtehen der Dinge enthalten die Idee eines ſolchen Ueberganges aus dem Nichts in die Wirklichkeit, eines Hervorgehens der ſinnlichen Erſcheinungswelt aus einem ihr weſentlich Entgegengeſetzten, einem Nichtſinnlichen. Der Unterſchied iſt nur der, daß in der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe dieſer Uebergang oder Sprung von dem Nichtſinnlichen zu dem Sinnlichen durch den Hinzutritt der Einbildungskraft und des Glaubens verdeckt oder doch minder fühlbar gemacht wird, während grade der Verſuch, dieſen Uebergang, mit Ausſchließung jeder ſolchen fremden Zuthat, durch das ſtreng logiſche Denken zu vermitteln, wie ihn Hegel anſtellt, den darin liegenden Widerſpruch mehr zum Bewußtſein kommen läßt.

Digitized by Google

Was die Philoſophie der Natur ſelbſt anbetrifft, ſo ſind Prinzip und Methode derſelben im Weſentlichen von denen der Schellingſchen Philoſophie nicht verſchieden. Zwar ſcheint Hegel bei der Einordnung der Naturerſcheinungen in ein Syſtem genauer und mit mehr logiſcher Conſequenz zu Werke zu gehen, ſowie er auch in der Auffaſſung des Einzelnen nicht ſelten von Schelling abweicht; allein die Grundidee iſt bei ihm dieſelbe, wie bei Schelling, nämlich: das Weſen und den Zuſammenhang aller Naturerſcheinungen und Naturformen a priori, durch bloße Begriffsentwicklung, zu beſtimmen, und wenn er dabei vermeidet, ſich der banalen Ausdrücke: Polarität, Duplicität u. ſ. w. zu bedienen, ſo ſind die Formeln, die er an deren Stelle ſetzt, nur um ein Geringes weniger vag und für eine wirkliche Erkenntniß der Natur tauglicher.

Indeſſen müſſen wir doch auf einen wichtigen Unterſchied aufmerkſam machen, welcher zwiſchen Schelling und Hegel in Bezug auf ihre beiderſeitige Auffaſſung der Natur beſteht. Dieſer Unterſchied giebt ſich darin kund, daß Schelling die Natur als ein in ſich vollendetes und harmoniſches Ganzes betrachtet, daß er überall nur dieſe Harmonie in den Geſetzen der Natur nachzuweiſen ſucht, während Hegel die Natur als eine unvollkommene, in ihren Bildungen vielfach der Zufälligkeit und geſetzloſen Willkühr unterworfene Erſcheinung des Geiſtes oder der Idee anſieht und ihre Beſtimmung ſowie ihren Werth weniger in ihr ſelbſtſtändiges Beſtehen, in die Schönheit und Regelmäßigkeit ihrer Formen, als vielmehr in den praktiſchen Nutzen ſetzt, den ſie für den Menſchen, als Mittel zu deſſen fortſchreitender Vervollkommnung, darbietet.

Der bei Weitem intereſſanteſte Theil des Hegelſchen Syſtems, derjenige, in welchem ſich der Geiſt des Philoſophen

Digitized by Google

in seiner größten Freiheit und Stärke zeigt, ist seine Philosophie des Menschen. Die Betrachtungen, welche Hegel über den Menschen anstellt, zeugen von einem tiefen Studium des menschlichen Geistes in seinen mannigfaltigen Beziehungen zur Natur und zur Gesellschaft, und das Prinzip, welches an die Spitze dieser Untersuchungen gestellt ist, die Idee der fortschreitenden Entwicklung, ist hier mit ungleich größerer Consequenz verfolgt, als in allen früheren Systemen. Weit entfernt, in dem menschlichen Geist ein von der Natur und seinem eigenen Körper specifisch verschiedenes Wesen zu erblicken, betrachtet Hegel denselben vielmehr fortwährend in der innigsten Wechselwirkung mit der Außenwelt, als das Lebens- und Bildungsprinzip des Körpers und der natürlichen Existenz des Menschen, als eine von innen heraus in die Welt des Materiellen strebende und auf dieser Grundlage das System der höheren, sittlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse auferbauende Thätigkeit.

Dadurch unterscheidet sich Hegel wesentlich von Fichte und Schelling, bei denen überall das Ideal über die Realität, das Gefühl und die Phantasie über den praktischen Gestaltungstrieb die Oberhand gewann.

Das Ich Fichtes ist ein junger Enthusiast, der gern Alles auf einmal erkennen und vollbringen möchte; der immer die größten und erhabensten Gedanken in sich trägt, aber nicht weiß, wie er ihnen Form und Gestalt geben soll; der immer in Bewegung, immer in Thätigkeit ist, immer vorwärts strebt, aber ohne bestimmte Richtung, ohne klares Bewußtsein seines Zwecks.

Die Philosophie Schellings beruht ebenfalls auf einem solchen Enthusiasmus, nur anderer Art; wie Schelling den Menschen und dessen Verhältniß zur Welt auffaßt, so ist der-

Digitized by Google

ſelbe bald ein romantiſcher Bewunderer der Natur und der Schönheit, bald wieder ein religiöſer Schwärmer.

Im völligen Gegenſatz zu dieſen Beiden, faßt Hegel vorzugsweiſe den Menſchen nach ſeinen praktiſchen und geſellſchaftlichen Beziehungen ins Auge; den Menſchen, der ſich durch eine lange Erfahrung aus der Unſicherheit und den Täuſchungen des jugendlichen Alters herausgearbeitet hat; den Menſchen in ſeiner Mannheit.

Schon Schelling hatte den Verſuch gemacht, die verſchiedenen Richtungen und Aeußerungen des menſchlichen Geiſtes als ebenſo viele Stufen ſeiner Entwicklung darzuſtellen; allein, ohne eine klare leitende Idee, wie er war, mußte dieſer Verſuch unvollſtändig und unbefriedigend bleiben. Hegel unternahm denſelben Verſuch im größeren Maßſtabe und führte ihn mit ungleich beſſerem Erfolge durch, indem er dabei von der Idee der Entwicklung — einerſeits als einer fortſchreitenden Befreiung des Menſchen von der Macht der Natur, andererſeits als einer immer beſtimmteren, immer individuelleren Ausprägung der inneren Natur ſeines Geiſtes, mit einem Wort, einer immer größeren Befriedigung des Geiſtes durch eine ſeinem Weſen angemeſſene Erſcheinungsform — ausging.

Nach dieſen Vorbemerkungen über den allgemeinen Charakter dieſes Theils der Hegelſchen Philoſophie, gehen wir zu der Prüfung der einzelnen Reſultate deſſelben fort.

Die Lehre vom ſubjectiven Geiſte enthält eine Menge der treffendſten und fruchtbarſten Bemerkungen über die mannigfachen Formen, in denen ſich das geiſtige Leben des Individuums entwickelt, und iſt ſchon inſofern ſehr beachtenswerth, als ſich in ihr der Verſuch eines vollſtändigen, alle Richtungen des Bewußtſeins umfaſſenden und nach einem beſtimmten Prinzipe durchgeführten pſychologiſchen Syſtems darſtellt.

Auf der andern Seite erſcheint uns dieſe Lehre in mehr als einer Hinſicht als mangelhaft.

Fürs Erſte iſt ſie in mehreren Stücken unvollſtändig. So z. B. geht ſie allzuſchnell über die Betrachtung der verſchiedenen angenehmen und unangenehmen Empfindungen, des Schmerzes, der Freude, der Zufriedenheit, der Reue u. ſ. w. hinweg; ebenſo über die der Leidenſchaften u. ſ. w.

Ein zweiter Fehler (aus welchem zum großen Theil jener erſtere entſpringt) beſteht darin, daß Hegel die pſychologiſchen Erſcheinungen nach ſeinem dialektiſchen Geſetz der Triplicität conſtruirt, was ihn natürlich an einer freien und unbefangenen Beobachtung derſelben hindert. Hegel ſtellt die verſchiedenen Aeußerungen des menſchlichen Bewußtſeins ſo dar, als ob ſich eine aus der andern mit Nothwendigkeit entwickelte. Dies kann nun entweder ſo Viel heißen, daß dieſe verſchiedenen Aeußerungen unſeres Bewußtſeins der Zeit nach in einer ſolchen Folge auftreten, wie ſie Hegel aufſtellt, daß alſo z. B. die Triebe und Leidenſchaften ſich erſt ſpäter entwickeln, als die Vorſtellungen, das Gedächtniß und das Denken. Allein eine ſolche Behauptung würde offenbar mit der Erfahrung in Widerſpruch ſtehen. Oder, ſoll dieſe ſyſtematiſche Entwicklung der verſchiedenen Bewußtſeinsgrade dies bedeuten, daß in den ſpäteren ſich ein höherer Grad geiſtiger Freiheit und Thätigkeit darſtelle, als in den früheren, ſo iſt dieſer Gedanke zwar an und für ſich richtig, allein Hegel geht offenbar zu weit, wenn er gleichſam a priori beſtimmen will, welche Stufen oder Formen das menſchliche Bewußtſein in ſeiner Entwicklung durchlaufen müſſe. Dieſe Entwicklung iſt bei Weitem zum größern Theile durch die äußeren Eindrücke bedingt; von dieſen hängt es daher auch großentheils ab, welche und wie vielerlei ſolcher Richtungen im Bewußtſein hervortreten ſollen. So z. B. iſt das ſpeculative oder ab-

Digitized by Google

ſtracte Denken, welches Hegel als eine nothwendige Entwicklungsſtufe des Geiſtes darſtellt, erfahrungsmäßig vielen Menſchen, ja ganzen Nationen fremd; ebenſo haben manche Menſchen einen regen Sinn für das Schöne oder für gewiſſe Arten deſſelben, während andern dieſer Sinn abgeht. Kurz, eine Betrachtung der pſychologiſchen Erſcheinungen wird es immer mit einer Menge empiriſcher Zufälligkeiten und Aeußerlichkeiten zu thun haben; ſie wird zwar an jeder dieſer empiriſchen Bewußtſeinsäußerungen nachweiſen können, in welchem Verhältniß dieſelbe zu dem Weſensprinzip des Bewußtſeins, zu deſſen freier Selbſtthätigkeit ſtehe, inwiefern ſie deſſen Entwicklung hemme oder fördere; ſie kann daher auch wohl dieſe verſchiedenen Bewußtſeinsäußerungen, die ſie erfahrungsmäßig vorfindet, nach dieſem Prinzipe, d. h. nach dem Grade von Freiheit und Selbſtthätigkeit, der ſich darin kundgiebt, klaſſificiren; allein ſie darf dies nur nicht ſo darſtellen, als ob gerade dieſe und nur dieſe Richtungen in unſerm Bewußtſein nothwendig vorkommen müßten, da, wie geſagt, dies in der Hauptſache von äußeren Bedingungen abhängt.

Ein dritter Mangel dieſer Lehre vom ſubjectiven Geiſt beſteht darin, daß Hegel ſeinem eignen Prinzip, dem Prinzip der fortſchreitenden Entwicklung des Geiſtes, nicht immer treu bleibt, ſondern daſſelbe häufig mit dem entgegengeſetzten Prinzip, dem der Abſtraction oder der Identität, vermiſcht. Dieſer dogmatiſche Geſichtspunkt zeigt ſich z. B. in der Lehre vom theoretiſchen Bewußtſein, indem daſelbſt als die höchſte Stufe des Erkennens das metaphyſiſche Denken betrachtet wird. Ebenſo ſetzt Hegel die Rückſicht auf die fortſchreitende Entwicklung und die wahre Freiheit des menſchlichen Geiſtes aus den Augen, wenn er den Leidenſchaften wegen ihres erhabenen und poetiſchen Charakters eine Geltung zugeſteht,

die ſie offenbar, unter jenem Geſichtspunkte betrachtet, nicht haben, da jede Leidenſchaft (wie wir dies ausführlich in der Kritik der Kantiſchen Sittenlehre gezeigt haben) eine Störung der freien Entwicklung des Geiſtes enthält.

Die Lehre vom objectiven Geiſt handelt zuerſt von dem abſtracten oder formalen Rechte, ſodann von den ſubjectiven Bedingungen der menſchlichen Handlungsweiſe, endlich von dem Menſchen als Glied der bürgerlichen Geſellſchaft. Von dem Unterſchiede, welchen Hegel zwiſchen Moral und Sittlichkeit, d. h. mit andern Worten, zwiſchen der blos idealen und der ſogenannten ſocialen Moral aufſtellt, haben wir ſchon an dem betreffenden Orte geſprochen.

Dieſe ſociale Moral Hegels, d. h. deſſen Anſichten über den Staat und die Geſellſchaft, müſſen wir etwas genauer ins Auge faſſen.

Was Hegel zunächſt über die Grundlage des Staats, die Familie, ſagt, hat unſre ganze Beiſtimmung. Ebenſo richtig ſind ſeine Bemerkungen über die materiellen Intereſſen und Bedürfniſſe, ſo wie die daraus hervorgehenden Beziehungen der Menſchen zu einander, über die Theilung der Arbeit und deren Vortheile u. ſ. w.

Anerkennung verdient ferner, daß Hegel ſich zu Gunſten der Oeffentlichkeit der Rechtspflege ausgeſprochen hat, und dies in einer Zeit, wo die öffentliche Meinung noch bei Weitem weniger, als gegenwärtig, über dieſe Frage einig war. Ueber die Bedeutung der Geſchwornengerichte ließe ſich allerdings mit Hegel rechten, da wir weder das verdammende Urtheil der Encyclopädie darüber gutzuheißen, noch aber auch die in der Rechtsphiloſophie gegebene, wenn ſchon denſelben günſtigere Erklärung für vollkommen begründet anzuerkennen vermögen. Der Sinn und Zweck der Geſchwornengerichte ſcheint uns nicht der zu ſein, daß die Geſchwornen „aus der

Digitized by Google

Seele des Verbrechers" deſſen Schuld oder Unſchuld ausſprechen ſollen, ſondern vielmehr darin zu beruhen, daß man annimmt, das Thun eines Menſchen werde am Beſten und Sicherſten von Denen beurtheilt, welche durch Aehnlichkeit der Lebensverhältniſſe, vielleicht ſogar durch perſönliche Bekanntſchaft ihm näher ſtehen, als der gelehrte Richter; daß man, ferner, die Schuld oder Unſchuld eines Menſchen für etwas nicht nach beſtimmten, abſtracten Beweisgründen zu Bemeſſendes, für etwas Unberechenbares und nur dem unmittelbaren Gefühle, der ſubjectiven Ueberzeugung Zugängliches anſieht. Wir hegen allerdings die Anſicht, daß auch hierdurch noch nicht die ganze Bedeutung des Geſchwornengerichts erſchöpft ſei, daß demſelben ein tieferes ſittliches und ſtrafrechtliches Moment zu Grunde liege, welches vielleicht erſt künftig einmal, bei einer Totalreform unſrer geſammten Strafrechtspflege, zu ſeiner vollen Geltung und Entwicklung gelangen wird; allein, dieſe Anſicht weiter auszuführen, iſt hier nicht der Ort. Wir gehen daher über zu der Betrachtung des von Hegel aufgeſtellten Begriffs der bürgerlichen Geſellſchaft und ihres Verhältniſſes zum Staate.

Hegel denkt ſich die bürgerliche Geſellſchaft nicht als etwas für ſich und außerhalb des Staates Beſtehendes, ſondern er bezeichnet mit dieſem Ausdrucke nur diejenige Summe von Verhältniſſen der Individuen unter einander, welche ſich lediglich aus deren Zuſammenleben und den, bald feindlichen, bald freundlichen Berührungen ihrer Sonderintereſſen und Bedürfniſſe ergeben, ohne eine unmittelbare Beziehung derſelben auf einen über dieſen Sonderintereſſen liegenden, gemeinſamen Zweck, die Staatsidee. Zwar iſt es der Staat, welcher die Rechtspflege organiſirt und überwacht; zwar iſt die Polizei, welche für die Verpflegung der Armen und Nothleidenden, für die Leitung der Auswanderung, für die

Sicherheit der Straßen, für die Aufſuchung neuer Abſatzwege im Intereſſe der heimiſchen Induſtrie ſorgt, ebenfalls ein Staatsinſtitut; allein in beiderlei Beziehungen iſt es doch immer nur das Individuum, ſein Recht und ſein Intereſſe, um was es ſich handelt, was beſchützt oder gefördert werden ſoll, während die Idee des Staates, als ſolche, von dieſen Sonder- oder Einzelintereſſen abſieht, nöthigenfalls auch ein Aufgeben derſelben verlangt, um das allgemeine Intereſſe zur Geltung zu bringen.

Dieſe von Hegel entwickelte Anſicht über das Verhältniß der ſogenannten bürgerlichen Geſellſchaft zum Staate iſt eigenthümlich und wichtig genug, um einen Augenblick bei ihr zu verweilen. Sie geſtattet uns einen ziemlich klaren Blick in ſeine Auffaſſung des Staates, die im Uebrigen ſich größtentheils unter der Verhüllung dunkler und vieldeutiger Begriffe verbirgt. Wir erkennen nämlich daraus, daß Hegel als den eigentlichen Inhalt und Zweck des Staatslebens nicht die bloße Entwicklung der individuellen Freiheit und der aus dieſer ſich erzeugenden Intereſſen und Bedürfniſſe betrachtet, ſondern etwas Anderes, Höheres, über den Individuen Stehendes, Etwas, was in gewiſſen Beziehungen mit jener individuellen Freiheit und jenen Einzelintereſſen im Widerſpruch ſteht oder doch ſtehen kann und welchem in ſolchem Falle die Letztern aufgeopfert werden müſſen.

Von dieſer Seite nähert ſich Hegels Anſicht vom Staate der Anſicht Schellings (obſchon ſie übrigens ungleich durchgebildeter iſt), und es findet daher auch auf ſie alles Dasjenige Anwendung, was wir in der Kritik des Schellingſchen Syſtems über den von dieſem Letztern aufgeſtellten Gegenſatz von allgemeinem und beſonderm Intereſſe, von Nothwendigkeit und Freiheit geſagt haben. Auch Hegel ſcheint als das weſentliche und überwiegende Intereſſe des Staats die Erhal-

Digitized by Google

tung, Befeſtigung und Vergrößerung ſeiner Macht nach außen anzuſehen, den kriegeriſchen Ruhm der Nation, überhaupt die Hervorhebung und Förderung ſolcher Zwecke, bei deren Verfolgung die Nation als ein Ganzes, Untheilbares erſcheint und deren Erreichung auch nur dem Ganzen, nicht den Einzelnen als ſolchen zugute kommt, alſo z. B. großer Unternehmungen für Kunſt und Wiſſenſchaft u. dgl., welche den Glanz der Nation erhöhen. Darauf deutet die oben angeführte Stelle hin, in welcher geſagt wird, die Abgeordneten, wenn ſie nicht durch „habituelle Beſchäftigung mit dem Staate," d. h. durch Führung von Staatsämtern, den „Sinn des Staats" erworben hätten, pflegten dem Staate „ſo Viel als möglich abzudingen und überflüſſig zu finden"; ferner eine ſpätere Stelle, wo Hegel von der Nothwendigkeit und Nützlichkeit zeitweiliger Kriege ſpricht, damit ſich nicht „das bürgerliche Leben zu ſehr ausdehne"; damit der Staat „in ſeiner Indifferenz gegen das Feſtwerden der endlichen Beſtimmtheiten erhalten und mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge Ernſt gemacht werde", d. h. mit einem Worte, damit der Einzelne fortwährend bereit ſei, alle ſeine Privatintereſſen, ſein Gut und Leben dem Staate zu opfern, damit er lerne, den Erwerb und Beſitz dieſer Güter nicht als den wahren Zweck ſeines Lebens, ſondern nur als ein Untergeordnetes, Endliches, ſich ſelbſt aber nicht als bloßes Mitglied der bürgerlichen Geſellſchaft, ſondern als Mitglied des Staats zu betrachten.

Wir haben, wie geſagt, unſre Anſicht über dieſe Auffaſſung des Staats ſchon bei Gelegenheit der Schellingſchen Staatslehre ausgeſprochen und ausführlich begründet. Wir fürchten nicht, daß man dieſe Anſicht dahin misverſtehen werde, als ob wir jede Aufopferung des Privatintereſſes für das allgemeine Intereſſe, z. B. im Falle eines Krieges zur

Digitized by Google

Vertheidigung der Nationalität, der Selbſtſtändigkeit und der Ehre des Staats misbilligten. Wir ſind hiervon weit entfernt, wie wir ſchon an jener Stelle ausdrücklich erklärt haben; aber wir ſind allerdings der Anſicht, daß die meiſten Kriege, welche die Geſchichte aufzählt, nicht im wahren Gemeinintereſſe der Völker, ſondern um der Herrſchſucht und des Ehrgeizes ihrer Führer willen angefangen worden ſind; daß daher allerdings der Einzelne im Volke das Recht haben muß, zu fragen, ob es ein ſolches Privatintereſſe eines oder einiger Einzelnen, oder ob es ein wirklich allgemeines und nationales Intereſſe ſei, für welches man von ihm die Aufopferung ſeines Beſitzthums, ſeiner individuellen Freiheit, wohl gar ſeines Lebens fordert; endlich aber, daß, wenn in allen Staaten das Prinzip der individuellen Freiheit über das Prinzip eines beſondern Staatszwecks, d. h. über die Idee einer um jeden Preis zu erreichenden, oftmals außer allem Verhältniß mit den natürlichen Kräften des Landes ſtehenden kriegeriſchen Macht und Ehre obſiegen würde, daß dann, ſagen wir, die Kriege zwiſchen den Staaten aufhören und einem allgemeinen friedlichen Völkerverkehr den Platz räumen müßten. Denn civiliſirte Nationen haben kein Intereſſe, ſich zu bekriegen, da ihnen eben die Civiliſation Mittel genug bietet, um ſich Ruhm und Macht zu erwerben und ihre Thatkraft zu üben, ohne dieſelbe gegen einander zu kehren.

Daher hat Kant die wahren Zwecke und Bedürfniſſe der menſchlichen Geſellſchaft weit richtiger erkannt, als Hegel, indem er als das Endziel der Civiliſation den ewigen Frieden und den freiſten, allgemeinſten Verkehr unter den civiliſirten Nationen aufſtellt, obſchon Hegel dieſe Idee als ein Hirngeſpinnſt philoſophiſcher Schwärmerei verlacht. Denn, wenn auch die Hoffnung auf einen ewigen Frieden vielleicht Manchem allzu ſanguiniſch erſcheinen möchte, ſo hat doch die

Digitized by Google

Erfahrung des letzten Vierteljahrhunderts ſo Viel unwiderleglich bewieſen, daß mit dem Zunehmen des internationalen Verkehrs und mit der ſteigenden Geltung der öffentlichen Meinung, des Prinzips der individuellen Freiheit in den einzelnen Staaten, die Neigung zur gegenſeitigen Bekriegung der Staaten unter einander bedeutend abgenommen hat. Selbſt bei den bedenklichſten Verwicklungen, wo eine Entſcheidung durch die Waffen unvermeidlich ſchien, hat die Friedenspolitik immer und überall den Sieg über die, in manchen Theilen der Nationen noch fortlebenden kriegeriſchen Leidenſchaften, ſowie über die Aufhetzungen einzelner Kabinette, welche an der Eroberungspolitik feſthalten, davongetragen. Sie würde Dies aber nicht vermocht haben, wenn nicht jene Anſicht vom Staate, wonach dieſer nicht um willkührlicher oder eingebildeter Zwecke willen die natürliche Entwicklung der individuellen Freiheit in ſeinem Innern und den freien Verkehr mit andern Staaten unterbrechen darf, ſchon ein ſo bedeutendes Uebergewicht in der öffentlichen Meinung gewonnen, wenn nicht die zahlreichen und gewichtigen Intereſſen, welche dies Prinzip der induſtriellen Entwicklung und des internationalen Verkehrs ins Leben gerufen hat, ſich, von beiden Seiten her, dem Ausbruche von Feindſeligkeiten mit aller Macht widerſetzt hätten. Je inniger dieſe internationalen Verbindungen in Folge der immer geſteigerten und vervielfältigten Bewegung des Handels und der Induſtrie werden, je mehr durch ſolche Beziehungen die durch Nationalität und Sprache getrennten Theile der menſchlichen Geſellſchaft, wie durch ein Netz von Adern und Nerven, mit einander verwachſen, deſto mehr werden jene Ausbrüche der rohen phyſiſchen Gewalt, die Kriege, von der ſanften und doch unwiderſtehlichen Macht der Civiliſation darniedergehalten werden, deſto mehr wird die Idee eines ewigen Friedens das Anſehn eines bloßen

Hirngeſpinnſtes, im Kopfe eines ſchwärmenden Philanthropen erzeugt, verlieren. Je mehr dagegen in dem einzelnen Staate das Prinzip der individuellen Freiheit unter die Idee eines beſondern Staatszwecks gebeugt und den Berechnungen einer kriegeriſchen, ruhm- und eroberungsgierigen Politik untergeordnet wird, deſto mehr wird dies ſchöne und erhabene Ziel der Civiliſation in die Ferne gerückt und es werden ſowohl die Intereſſen des allgemeinen Völkerverkehrs und der freien Kulturentwicklung der Menſchheit, als auch das Intereſſe der freien und natürlichen Thätigkeitsäußerung der Einzelnen der Willkühr und den Leidenſchaften der Staatenlenker oder ihrer Rathgeber aufgeopfert.

Was die übrigen ſogenannten Staatszwecke betrifft, z. B. öffentliche Kunſtbauten, Anſtalten für die Wiſſenſchaft u. ſ. w. (inſofern dies Alles vorzugsweiſe nur zur Verherrlichung des Staates, nicht um eines praktiſchen Nutzens willen geſchieht), ſo wollen wir auch dieſe keineswegs ganz ausgeſchloſſen wiſſen, allein ebenſowenig möchten wir dieſen Intereſſen einen ſo unbedingten Vorzug vor den Privatintereſſen einräumen, wie es Hegel (wenn ſchon ohne ſie näher zu bezeichnen) zu thun ſcheint. Daß die Abgeordneten des Volks dem Staate „ſo Viel als möglich abdingen und für überflüſſig erklären", mögen wir zwar nicht für alle Fälle gutheißen, aber auch ebenſowenig von vornherein verwerfen. Denn die Erfahrung hat ſattſam gelehrt und lehrt noch täglich, daß die Verfolgung von dergleichen öffentlichen Zwecken ebenfalls häufig nach einem völlig willkührlichen Maßſtabe und mit unverhältnißmäßigen Opfern von Seiten der Einzelnen von dem Staat oder vielmehr von Denjenigen betrieben wird, welche an der Spitze des Staats ſtehen, welche denſelben repräſentiren, auf welche alſo auch der hauptſächlichſte

Digitized by Google

Glanz und Vortheil aller solcher öffentlichen Unternehmungen zurückfällt.

Aber nicht allein darin müssen wir die Ansicht Hegels vom Staate bekämpfen, daß er die Bewegung des Staatslebens nicht nach den Bedürfnissen der individuellen Freiheit, sondern nach gewissen, als unbedingt und für Alles maßgebend angenommenen Staatszwecken geregelt wissen will; vielmehr müssen wir auch da, wo Hegel auf jene Ersteren Rücksicht nimmt, die Art misbilligen, wie er dies thut. Er huldigt nämlich, um es kurz zu sagen, allzusehr dem Bevormundungssystem, welches leider noch zur Zeit auch praktisch in unsren meisten Staaten herrscht. Alles soll von der Regierung ausgehen, von ihr bestimmt, angeordnet, geleitet werden. Durch die ungemessene Ausdehnung, welche Hegel dem Wirkungskreise der Polizei, d. h. der Verwaltung, giebt, wird beinahe jede freie Bewegung und Entwicklung der individuellen Thätigkeit unmöglich gemacht und die Centralisation des gesammten Staatslebens auf die Spitze getrieben. Wenn Hegel hiervon in einzelnen Punkten eine Ausnahme macht, so ist es nur zu Gunsten des Korporationswesens, für welches er allerdings eine gewisse Selbstständigkeit und Selbstregierung in Anspruch nimmt. Allein dieses Korporationswesen enthält selbst wieder ein ähnliches Prinzip der Bevormundung in sich, wie die Staatsverwaltung; die korporative Gliederung und Regelung des politischen und des gewerblichen Lebens schließt ebenfalls die freie Entwicklung der individuellen Thätigkeit aus, denn das Prinzip des Korporationswesens besteht darin, daß dem Einzelnen seine Stellung, seine Geltung, seine Theilnahme an der politischen und der gewerblichen Bewegung streng vorgezeichnet wird durch die Entscheidung einer gewissen, geschlossenen Anzahl von Personen, der Korporation, daß die Thä-

Digitized by Google

tigkeit, die Geschicklichkeit des Einzelnen nicht durch sich selbst zur Aeußerung und Geltung gelangt, sondern nur dann und nur insoweit, wann und inwieweit die Korporation ihm dies gestattet, ihn dazu autorisirt.

Diese Vorliebe Hegels für das Korporationswesen und für das Bevormundungssystem (oder, wie man es neuerdings zu nennen pflegt, den Polizeistaat) hat ihren Grund in seiner irrigen Auffassung von dem Wesen und den Wirkungen der individuellen Freiheit. Hegel (hierin nur wenig von Schelling unterschieden) betrachtet diese individuelle Freiheit als eine rohe, gesetzlose, erst von außen zu bändigende und in regelmäßige Formen zu zwingende Kraft; das Volk als eine ungeordnete, durch kein inneres Band verbundene, jeder organischen und productiven Selbstbewegung unfähige, nur Zerstörung oder Verwirrung in jedes geordnete Verhältniß bringende Masse. Daher seine schlechtverhehlte Verachtung der öffentlichen Meinung, der Presse, der er nur ungern einige halbe Zugeständnisse macht, die er aber doch im Grunde für unfähig erklärt, das Wahre und Zweckmäßige zu finden und auszusprechen. Daher die mangelhafte und wahrhaft unwürdige Ansicht, welche er von der Theilnahme der Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten hat, indem er in dieser Theilnahme nur eine „Befriedigung der subjectiven Freiheit und Einbildung, Etwas zu gelten", höchstens aber den Vortheil erblickt, daß die Abgeordneten eine gewisse Einsicht in bestimmte Mängel der Verwaltung mitbrächten oder eine gewisse Controle über die Beamten übten, daß überhaupt dadurch die „eigne Einsicht und der eigne Wille in Beziehung auf den Staat zur Existenz kämen."

Wenn Hegel auf der andern Seite manche Aussprüche thut, welche eine richtigere und vorurtheilslosere Anschauung dieser Verhältnisse zu bezeugen scheinen, wenn er z. B. die

Digitized by Google

Oeffentlichkeit der ſtändiſchen Berathungen als vorzügliches Mittel anpreiſt, um das Volk mit ſeinen allgemeinen Intereſſen bekannt und vertraut zu machen und um, andrerſeits, die Beamten und die Abgeordneten ſelbſt der Controle der öffentlichen Meinung zu unterwerfen, ſo ſind dies theils bloße Zugeſtändniſſe an den Zeitgeiſt und die Erfahrung, welche von andern Staaten her, ſelbſt deutſchen, allzu mächtig zu ihm ſprach, um ganz überhört zu werden; theils gehen ſelbſt dieſe Zugeſtändniſſe nicht über den Kreis hinaus, den Hegel, zufolge ſeiner Grundidee vom Staate und von der individuellen Freiheit, um die Bewegung des Staatslebens gezogen hatte, über die Vorſtellung nämlich von einer aufgeklärten und freiſinnigen Verwaltung, als dem höchſten und letzten Zwecke aller Staatsphiloſophie. Zu der Erkenntniß, daß die wahre, natur- und vernunftgemäße Entwicklung des Staatslebens überhaupt nicht von oben herab, nicht durch die, wenn auch noch ſo liberale und intelligente Verwaltung hervorgebracht werde, ſondern einzig und allein durch die freie und ſelbſtthätige Bewegung des Volksgeiſtes, durch die entſcheidende Mitwirkung des Volks bei den öffentlichen Angelegenheiten, ſo wie durch Verbannung jeder überflüſſigen Bevormundung und Ueberlaſſung eines möglichſt weiten Kreiſes von Intereſſen an die ſelbſtſtändige Thätigkeit der Privaten, mit einem Worte alſo durch Das, was man die „Selbſtregierung des Volks" genannt hat, zu dieſer Erkenntniß, welche die Grundlage des conſtitutionellen Syſtems bildet, hat ſich Hegel nie erhoben. Zwar ſpricht er an mehrern Stellen davon, daß die Freiheit und das beſondere Intereſſe des Einzelnen unmittelbar in und mit dem Intereſſe des Staats zur Geltung gelangen, daß der Einzelne in dem Staate und deſſen Einrichtungen nur die Verwirklichung ſeines eignen vernünftigen Willens wiederfinden ſolle; allein,

Digitized by Google

daß dies wirklich geſchehe, dafür fehlen in dem von ihm aufgeſtellten Syſteme die ausreichenden Bürgſchaften. Stände mit blos berathender Gewalt, eine wohlgeordnete und ſich gegenſeitig überwachende Beamtenhierarchie, ein unabhängiger Richterſtand, eine gewiſſe Geltung der öffentlichen Meinung, endlich eine theilweiſe Selbſtregierung des Volks in den unterſten Sphären des Staatslebens, in den Gemeinde- und Korporationsangelegenheiten, — alles dies, was Hegel als die vollſtändige Verwirklichung des conſtitutionellen Prinzips darſtellt, iſt von einer ſolchen noch weit entfernt. Wir geben zu, daß durch eine derartige Verfaſſung offenen Willkührhandlungen des Monarchen oder der Beamten, groben Misbräuchen und Mängeln in der Verwaltung vorgebeugt werde; daß eine gewiſſe Theilnahme des Volks an ſeinen öffentlichen Angelegenheiten, ein gewiſſer Gemeinſinn und ein erhöhtes Streben in den Privaten wie in den Organen der Verwaltung recht wohl daraus hervorgehen könne, und daß ein Staat mit ſolchen Einrichtungen ſich auf dem Uebergangspunkte in die conſtitutionelle Monarchie befinde; allein, was wir nicht zugeben können, iſt, daß durch dieſe Einrichtungen allein ſchon dem conſtitutionellen Prinzipe genuggethan oder der Staat vor Rückfällen in Abſolutismus und Willkührherrſchaft geſichert ſei. Denn, ſo lange die höchſte und letzte Entſcheidung in allen Angelegenheiten des Staats in der Hand eines Einzelnen ruht und die Stände nur eine berathende, keine entſcheidende Stimme, noch weniger eine Initiative bei der Geſetzgebung haben; ſo lange überhaupt die Anſicht vorwaltet, daß alle Staatsweisheit in dem Fürſten und ſeinen Rathgebern concentrirt ſei, und das übrige Volk eigentlich nur als eine rohe, unorganiſche Maſſe betrachtet wird, deren Bewegungen man fortwährend von oben

Digitized by Google

her leiten müſſe; ſo lange ferner die geringe Selbſtſtändigkeit, die man dem Volke in Bezug auf die Verwaltung ſeiner nächſten Angelegenheiten zugeſteht, keine Bürgſchaft und keinen Rückhalt gegen das, nur zu gern auch in ſie übergreifende Bevormundungsſyſtem der Büreaukratie in einem allgemeinen Organismus freier Inſtitutionen findet; ſo lange endlich dieſes Bevormundungsſyſtem die Thätigkeit der Einzelnen nach allen ihren Richtungen hin ſeiner Einſicht und Autorität unterwirft, ihr Zwecke und Mittel vorſchreibt, — ſo lange kann von einer wahrhaft freien und organiſchen Geſtaltung des Staatslebens noch nicht die Rede ſein.

Wir können den wahren Werth und die praktiſchen Erfolge des politiſchen Syſtems Hegels nicht beſſer beurtheilen, als indem wir die geſchichtlichen Zuſtände ins Auge faſſen, deren Abbild — und zwar, bis auf wenige Punkte, ein faſt ängſtlich getreues Abbild — dieſes Syſtem iſt. Wir meinen den preußiſchen Staat in ſeiner Neugeſtaltung ſeit dem verhängnißvollen Jahre 1806.

Das Syſtem, mit deſſen Hülfe Preußen unter ſeinen beiden großen Regenten, dem großen Kurfürſten und Friedrich II., zu einer Macht erſten Ranges emporgeſtiegen war und welches man ſehr bezeichnend ein Syſtem des aufgeklärten Despotismus genannt hat, dieſes Syſtem war, mit geringen Unterbrechungen, unverändert beibehalten worden, bis zu dem verhängnißvollen Jahre 1806. Aber gegen das Genie Napoleons und gegen den neuen Geiſt, über den dieſer Sohn und Bezwinger der Revolution gebot, hielt das veraltete Syſtem nicht Stand. Der Staat Friedrichs des Großen ſank von ſeiner Höhe zur gänzlichen Machtloſigkeit herab und hatte ſelbſt ſein Fortbeſtehen nur der Gnade des Siegers und der Vermittlung Rußlands zu danken. In dieſer Zeit der gänzlichen Demüthigung Preußens faßten

Digitized by Google

einige große Geiſter den kühnen Gedanken, den niedergeworfenen, beraubten, faſt vernichteten Staat wieder aufzubauen durch eine Erhebung des Volks zur Freiheit, zum Selbſtbewußtſein, durch eine innige Verſchmelzung ſeiner Intereſſen mit dem allgemeinen Intereſſe der Erhaltung und Befreiung des Staats.

So entſtand die denkwürdige Neugeſtaltung Preußens während der Jahre 1807—1811, eine friedliche Nachahmung der Revolution von 1789 in ihren wichtigſten und wohlthätigſten Reſultaten. Die Gleichheit der Stände vor dem Geſetz; die Befreiung des kleinen Grundbeſitzes von der Dienſtbarkeit gegen den großen; die Aufhebung des Zunftzwanges; die Einführung einer auf das Prinzip der Selbſtverwaltung und der freien Wahl gegründeten Städteordnung — dies und Aehnliches waren die großen Ergebniſſe jener von oben ausgehenden reformatoriſchen Bewegung, durch welche Preußen in ſein bisheriges, rein abſolutes Verwaltungsſyſtem ein völlig neues, ein demokratiſches Element aufnahm.

Das Experiment gelang; Preußen beſiegte Napoleon durch die Macht deſſelben Geiſtes, durch welchem vordem Napoleon Preußen faſt vernichtet hatte.

Indeſſen war das Werk der politiſchen Neugeſtaltung Preußens in dieſer Form noch ein ſehr unvollſtändiges. In den untern Sphären des Staatslebens hatte man eine gewiſſe Selbſtregierung des Volks zugelaſſen; man hatte die Freiheit des Beſitzes und Erwerbes, die Gleichheit der Stände proclamirt; allein im Uebrigen beſtand das frühere Centraliſations- und Bevormundungsſyſtem fort; ja es ward zum Theil noch conſequenter ausgebildet.

Es galt daher die Frage, ob Preußen, nach der Wiederherſtellung des Friedens, auf dem einmal betretenen

Digitized by Google

Wege der Reformpolitik vorwärtsschreiten und das Prinzip der individuellen Freiheit, dem es im Einzelnen so viele und so bedeutende Zugeständnisse gemacht hatte, in seinem ganzen Umfange zur Geltung gelangen lassen werde.

Eine Zeit lang schien es, als sollten die Hoffnungen, die man sich in dieser Hinsicht machte, in Erfüllung gehen. Die preußische Regierung war diejenige, welche sich beim Wiener Congreß und bei den ersten Berathungen des Bundestages zu Frankfurt am Lebhaftesten für die Einführung freisinniger Verfassungen in allen deutschen Staaten verwendete. Auch versprach sie ihrem eignen Lande eine solche durch die berühmte Kabinetsordre v. 22. Mai 1815. Allein plötzlich hielt sie mitten auf diesem so glorreich betretenen Wege inne. Die verheißene Verfassung erschien nicht; die Errichtung von Reichsständen ward auf unbestimmte Zeit ausgesetzt; an ihre Stelle traten Provinzialstände mit blos berathender Stimme.

Dieser Zustand der Halbheit, in welchem man das Verfassungsleben in Preußen festhielt, leistete gerade Das, was man erreichen wollte, nämlich, auf der einen Seite eine starke, durch keine entscheidende Mitwirkung ständischer Gewalt in ihren Beschlüssen gehemmte, vermöge eines vielgegliederten und festgefügten Verwaltungsmechanismus das Leben der Nation in allen seinen Theilen, bis ins Kleinste hinab, durchdringende und beherrschende Regierung; auf der andern Seite aber doch ein gewisses, genau berechnetes Maß von freier Selbstbewegung des Volks, eben groß genug, um die dringendsten Anforderungen des Zeitgeistes zu befriedigen und im Volke das Gefühl moralischer Kraft und einer begeisterten Hingebung an den Staat rege zu erhalten, gleichwohl aber nicht so groß, daß dadurch die freie Verfügung über die Kräfte des Landes, deren die

Digitized by Google

Staatsgewalt für ihre Zwecke bedurfte, hätte beschränkt werden können.

Zu diesem Systeme der Halbheit und der künstlichen Berechnung war Preußen allerdings in gewisser Hinsicht gezwungen durch seine äußere Lage, welche ihm eine Concentration und Anspannung aller Kräfte zum Lebensbedürfniß machte, um dadurch Das zu ersetzen, was ihm an natürlichen Hülfsmitteln der äußeren Macht abging.

Preußen war zwar auf dem Wiener Congresse durch neue, reiche und schöne Provinzen für seine Verluste entschädigt worden, allein es blieb dennoch, wegen seines schlechtarrondirten Gebiets und seiner im Verhältniß zu den übrigen Großmächten geringen Bevölkerung, fortwährend in einer unsichern, gespannten Stellung, die es nur durch künstliche Mittel verbessern konnte. Es ist der Charakter aller künstlich geschaffenen oder künstlich vergrößerten Staaten, daß ihre innere Politik nur die Folge und das Werkzeug ihrer äußern ist, während bei den naturgemäß gebildeten das äußere Gedeihn und Wachsthum sich lediglich aus der innern Selbstentwicklung, aus der freien Herausbildung aller Kräfte des Volks, ohne alle künstliche Berechnungen, erzeugt. Dies traf auch bei Preußen ein. Es durfte der individuellen Freiheit keine weitere Zuständnisse machen, als die es schon gemacht hatte, um nicht die künstliche Einheit seines Centralisationssystems und die darauf gebaute äußere Macht zu gefährden; es mußte jeden Widerstand gegen die Zwecke dieses Systems, jede Entfaltung der Volkskraft in anderen, als den ihr vorgezeichneten und durch das Bedürfniß concentrirter Kraftentwicklung bedingten Richtungen, jede Verweigerung der von dem Staate zur Behauptung seiner Stellung als Großmacht den Einzelnen auferlegten Opfer, wie bedeutend und drückend diese auch sein mochten, unmöglich machen,

Digitized by Google

mit einem Worte, es mußte das System seiner innern Politik, seine Verfassung und Verwaltung gänzlich von seiner äußern Politik, von dem künstlichen Maßstabe einer Machtfülle und Geltung des Staats nach außen abhängig machen, die es mit seinen natürlichen Hülfsmitteln nicht zu erreichen vermochte.

Dieses System nun, welches Preußen lediglich in Folge der eigenthümlichen und künstlichen Lage angenommen hatte, in die es durch die Unangemessenheit seiner natürlichen Hülfsmittel zu der durch das Genie seiner Beherrscher und durch die Gunst der Zeitverhältnisse ihm zu Theil gewordenen Stellung sich versetzt fand — dieses System versucht Hegel als das für jedes Staatswesen heilsamste, als das der Vernunft und der Natur der Dinge am Meisten entsprechende zu erweisen. Daher die Unterordnung der individuellen Freiheit unter die Beschließungen des höchsten Staatswillens, wie wir sie bei Hegel im Prinzip ausgesprochen und in allen Einrichtungen des Staats durchgeführt finden; daher die nur berathende Stellung der Stände, weil Stände mit dem Rechte der Zustimmung zu allen Gesetzen und der Steuerbewilligung leicht von den Leistungen und Opfern, deren ein solcher Staat bedarf, um die einmal gewählte Richtung seiner äußern Politik energisch zu verfolgen, zu Viel „abdingen" könnten; daher die Behauptung, daß der Staat zeitweiliger Kriege bedürfe, um nicht das bürgerliche Leben sich allzusehr ausbreiten und „einhausen" zu lassen u. s. w.

Die Formen, unter welchen sich, diesem preußischen Systeme gegenüber, das Streben nach politischer Freiheit in Deutschland nach dem Befreiungskriege geltend machte, waren allerdings zum Theil von der Art, daß ein hellerer und unbefangerer Blick, als der eines deutschen Philosophen, dazu

Digitized by Google

gehörte, um das wahre Weſen und die tiefere Bedeutung dieſer neuen Bewegung mitten unter den Ausſchweifungen nicht zu verkennen, in welche ſich dieſelbe leider nur zu häufig verirrte. Durch die glorreiche, von den Regierungen ſelbſt mit allen Mitteln geförderte Nationalerhebung gegen Frankreich war in den Gemüthern, namentlich der akademiſchen Jugend, ein ſtürmiſcher Begeiſterungsdrang erwacht, der ſich, nachdem das große Werk der Befreiung Deutſchlands vollbracht war, auf die innern Zuſtände des geretteten Vaterlandes warf und hier ein ungeſtümes und unklares Reformſtreben erzeugte. Es begann ein allgemeines Drängen nach Umgeſtaltung aller Verhältniſſe, bald mehr im nationalen, bald mehr im liberalen Sinne. Franzöſiſche Ideen kämpften mit den Sympathien für altgermaniſches Volksthum um den Vorrang. In mehrern ſüd- und weſtdeutſchen Staaten fand das conſtitutionelle Prinzip Eingang, hatte aber ſchon in ſeinen Anfängen heftige Kämpfe mit dem Widerſtande einer ſtarken und engverbundnen ariſtokratiſchen Partei und bald auch mit dem Widerwillen der Regierungen zu beſtehen, welche, durch die weitgreifenden Tendenzen dieſes neuen Prinzips ängſtlich gemacht, deſſen conſequente Ausbildung zu hemmen bemüht waren. Neben dieſen Verfaſſungskämpfen aber fand das erwachte Freiheitsſtreben auch noch einen breiteren Spielraum in der, damals faſt feſſelloſen Bewegung der Preſſe. Der Volksgeiſt, durch die von den Regierungen ſelbſt hervorgerufene und autoriſirte Erhebung im Befreiungskriege zum Bewußtſein ſeiner Macht und ſeines Werthes gelangt und durch die Verheißungen der Bundesacte darin beſtärkt, machte ſeine Forderungen auf energiſche Weiſe geltend und überſprang dabei häufig — ungeübt, wie er war, in politiſchen Dingen — jedes Maß des Zuläſſigen und Erreichbaren.

So mochte denn allerdings die Bewegung Deutſchlands

in den nächſten Jahren nach dem Befreiungskampfe ein trübes und verworrenes Bild von dem Volksgeiſte und ſeinen Beſtrebungen darbieten, und wir finden es daher wohl begreiflich, wenn Hegel durch dieſe Beobachtung ſich zu einem ungünſtigen Urtheile über die öffentliche Meinung fortreißen ließ, wenn er den Werth freierer Verfaſſungsformen verkannte und überhaupt die Bedeutung der von ihm ſogenannten „formellen Freiheit", d. h. der Mitwirkung des Volks bei der Leitung ſeiner öffentlichen Angelegenheiten, zu gering, im Verhältniß zu der „objectiven Freiheit", der Freiheit des Beſitzes und des Erwerbs, anſchlug. Wir finden es begreiflich, ſagen wir, aber keineswegs entſchuldbar. Denn darin eben bewies Hegel ſeine Unfähigkeit zu einer tieferen Auffaſſung des Staatslebens, daß er bei dieſer flüchtigen Beobachtung einzelner Thatſachen ſtehen blieb und dadurch ſowohl ſeine Sympathien wie ſeine Antipathien beſtimmen ließ; daß er künſtliche Zuſtände nicht von natürlichen, vorübergehende Erſcheinungen nicht von bleibenden und weſentlichen Verhältniſſen zu unterſcheiden wußte; daß er das ächtconſtitutionelle Syſtem verwarf, weil er es nur unter der Form auffaßte, welche es gerade in Frankreich angenommen hatte, ſtatt deſſen tiefere und organiſchere Durchbildung, wie ſie ihm England bot, gründlich in Betracht zu ziehen, und daß er dagegen durch den täuſchenden Schein eines künſtlich berechneten, aber doch an allen Mängeln eines eben blos künſtlichen Zuſtandes leidenden Syſtems ſich blenden ließ; daß er den nothwendigen Zuſammenhang gänzlich verkannte, der zwiſchen der objectiven Freiheit, als dem Zwecke, und der formellen, als dem Mittel oder der Bürgſchaft der Erreichung dieſes Zweckes, beſteht, daß er, mit einem Wort, kein feſtes Prinzip, keine klare leitende Idee ſeinen ſtaatsphiloſophiſchen Unterſuchungen zu Grunde legte, ſondern ſich allzu-

ſehr von oberflächlichen äußern Eindrücken und von herrſchenden Richtungen leiten ließ.

Man hat es Hegel als ein beſondres Verdienſt angerechnet, daß er zu einer Zeit, wo in Preußen die Ideen des Fortſchritts von oben her noch ungleich ängſtlicher, als jetzt, überwacht wurden und ſelbſt im Volke noch wenig Eingang gefunden hatten, daß er damals gewagt habe, ein von dem Beſtehenden in manchen Punkten abweichendes politiſches Syſtem aufzuſtellen, die Oeffentlichkeit der Gerichte und der Ständeverſammlungen in Schutz zu nehmen, den Monarchen nicht als ein reinhiſtoriſch berechtigtes Individuum, ſondern nur als die Spitze des Staatsorganismus hinzuſtellen, ja ſogar das gefährliche Wort: conſtitutionelle Monarchie auszuſprechen.

Wir wollen Hegel dieſes Verdienſt des politiſchen Muthes nicht ſchlechthin abſprechen; allein bemerken müſſen wir doch, daß dieſe einzelnen Zugeſtändniſſe an das Prinzip des freieren Fortſchritts weder der guten Sache ſonderlich nützen, noch den Regierenden Beſorgniſſe einflößen oder das Syſtem des Philoſophen als ein ſtaatsgefährliches erſcheinen laſſen konnten, da ſie durch die daneben geſtellten Lehren im entgegengeſetzten Sinn reichlich aufgewogen und durch den Geiſt des Syſtems im Ganzen, der durchaus dem Beſtehenden hold war und eine prinzipmäßige Fortbildung oder Umgeſtaltung deſſelben gänzlich ausſchloß, um allen praktiſchen Einfluß gebracht wurden. Ja wir möchten ſogar behaupten, daß der Ausdruck: conſtitutionelle Monarchie, deſſen ſich Hegel für ſein Syſtem bediente, in dieſer Anwendung geeignet war, eine Täuſchung über das wahre Weſen und Ziel des conſtitutionellen Lebens zu verbreiten, welche der politiſchen Entwicklung der Nation hinderlich und den Freunden des Beſtehenden nur erwünſcht ſein konnte. Schwerlich hätte ſich auch

Digitized by Google

ſonſt die Hegelſche Philoſophie von Seiten der preußiſchen Regierung einer ſolchen Duldung, ja ſogar Begünſtigung zu erfreuen gehabt, als ihr thatſächlich eine ſo lange Zeit hindurch zu Theil ward.

Die geſchichtsphiloſophiſchen Anſichten Hegels unterſcheiden ſich von denen ſeiner beiden Vorgänger, Fichtes und Schellings, in mehreren weſentlichen Punkten. Zwar iſt die Idee, daß die Geſchichte ein großer Entwicklungsproceß der Menſchheit ſei, auch dieſen beiden Philoſophen eigen; allein in der Ausführung derſelben bleiben ſie, ſowohl was die Durcharbeitung des Einzelnen, als auch was die Conſequenz des Prinzips betrifft, weit hinter Hegel zurück.

Bei Fichte wie bei Schelling läuft der angebliche Fortſchritt der Geſchichte zuletzt in einer Kreisbewegung auf ſeinen Anfang zurück; die Menſchheit verläßt ihren urſprünglichen Zuſtand der Unſchuld und Einfachheit nur, um auf einem andern Wege wieder in denſelben zurückzukehren, und das ganze große Werk der Kulturentwicklung hat keinen andern Zweck, als, den Menſchen durch Abſtreifung aller der endlichen und materiellen Elemente, welche ſich im Fortgange dieſer Entwicklung ſelbſt gleichſam um den reinen Kern ſeines Weſens angeſetzt hatten, wieder zu dieſer uranfänglichen Reinheit, zur unmittelbaren Einheit mit Gott zurückzuführen.

Bei Hegel dagegen iſt wahrhafter Fortſchritt; das Prinzip, nach welchem er die Geſchichte betrachtet, iſt nicht die Idee eines beſtimmten, abſolut vollkommnen Zuſtandes, welchen die Menſchheit am Ende ihrer Laufbahn erreichen müſſe, ſondern einzig und allein die Idee der allmäligen und ſtetigen Herausbildung der Menſchheit aus dem Zuſtande der Bewußtloſigkeit und Unfreiheit zur Selbſtſtändigkeit und zum Selbſtbewußtſein.

Mit einem Wort, Fichte und Schelling betrachten die

Digitized by Google

Geſchichte zu ausſchließlich von einem religiöſen und idealen Geſichtspunkte aus, während ſich Hegel auf den politiſchen und ſocialen Standpunkt ſtellt.

Bei dieſen großen Vorzügen, leidet dennoch die Geſchichtsphiloſophie Hegels auch an weſentlichen Mängeln, — eine Folge ſeiner einſeitigen politiſchen Anſichten. So z. B. ſteht die Idee, welche Hegel an die Spitze ſeiner Geſchichtsanſicht ſtellt, daß in jeder Epoche der Geſchichte gewiſſe Völker und in dieſen wieder gewiſſe Individuen an der Spitze der geſammten Kulturentwicklung ſtehen und gleichſam die Träger des Weltgeiſtes ſind, denen ſich alle übrige Völker oder Individuen unterordnen müſſen, dieſe Idee, ſagen wir, ſteht im engſten Zuſammenhange mit der überwiegenden Geltung, welche Hegel in ſeiner politiſchen Theorie der Perſönlichkeit beilegt, ſowie mit der daſelbſt in Bezug auf den einzelnen Staat aufgeſtellten Idee, daß die politiſchen und ſocialen Zuſtände ſich gleichſam von ſelbſt, aus einer innern Nothwendigkeit entwickeln. Wie nun, nach unſrer Anſicht, dieſe Idee ſchon auf politiſchem Gebiete nur mit großer Vorſicht angewendet werden darf, indem oft als Nothwendigkeit und natürliche Entwickelung erſcheint, was nur künſtliche Berechnung iſt, ſo möchten wir dieſelbe für die Geſchichtsbetrachtung ebenfalls nicht als maßgebend gelten laſſen. Die ſcheinbare Nothwendigkeit und Berechtigung, mit welcher gewiſſe Völker in der Geſchichte auftreten und ihr Prinzip, ihren Geiſt, ihr Intereſſe zum herrſchenden Geſetz ihrer Zeit machen, iſt ebenſo häufig, ja noch häufiger, die Folge einer einſeitigen Richtung, in welcher ſich dieſe Völker befeſtigt und welche ſie auf die Spitze getrieben haben, als der Uebereinſtimmung ihres Prinzips mit dem wahren Prinzipe allgemeinen Kulturfortſchritts. Wodurch anders waren die Griechen ein welthiſtoriſches Volk, als durch ihre Abſchließung gegen

Digitized by Google

den weitern Kulturfortſchritt, gegen die allgemeine Verbreitung der Civiliſation und den freien internationalen Verkehr? Wodurch anders trat die franzöſiſche Revolution epochemachend und weltbezwingend in der Geſchichte auf, als dadurch, daß ſie das Prinzip der Freiheit nicht in einer ruhigen und ſtetigen Entwicklung ſich aus dem Leben der Nation herausbilden ließ, ſondern es in einſeitiger, abſtracter Richtung auf die Spitze trieb und ſeine ganze Kraft auf einmal in gewaltigen und vernichtenden Schlägen entfaltete?

Ebenſo iſt es mit den ſogenannten welthiſtoriſchen Individuen. Auch ihre Macht und ihr Einfluß auf ihre Zeit beruhen nicht ſowohl darauf, daß ſie den natürlichen Entwicklungsgang der Menſchheit fördern, ſondern vielmehr auf gewiſſen einſeitigen, künſtlichen und egoiſtiſchen Zwecken, nach denen ſie dieſen Entwicklungsgang in beſtimmte Richtungen zwängen und die ſie allerdings mit um ſo größerer Energie und mit um ſo unwiderſtehlicherer Gewalt verfolgen, weil ſie eben alle die einzelnen Kräfte, welche beim natürlichen Entwicklungsgange in verſchiedenen, ſich gegenſeitig ergänzenden Richtungen thätig ſind, in einem Punkte concentriren.

So gewaltig daher die Wirkungen ſolcher großen weltgeſchichtlichen Perſönlichkeiten ſind und ſo ſehr ſie ſcheinbar, und in manchen Beziehungen auch wirklich, dem Fortſchritt der Menſchheit dienen, indem ſie dieſelbe auf einen neuen, freieren Standpunkt heben, ſo wird doch die wahre, naturgemäße und nachhaltige Fortbildung des Menſchengeſchlechts durch ſolche außerordentliche Genies weit häufiger geſtört, als gefördert. Die geniale Kraft eines Ludwigs XIV. und eines Napoleon hat zwar über Frankreich einen Glanz verbreitet, der lange Zeit die Augen der franzöſiſchen und ſelbſt der andern Nationen blendete; ſie hat die Franzoſen lange Zeit hindurch zum herrſchenden und tonangebenden Volke in der Politik

wie in der Wiſſenſchaft und Kunſt gemacht; allein ſie hat auch dem franzöſiſchen Geiſte eine einſeitige Richtung gegeben, welche er noch jetzt nicht völlig überwunden hat und welche ihn an einer ruhigen und gedeihlichen Ausbildung ſeiner politiſchen Inſtitutionen und ſeines materiellen Lebens hindert. Dagegen iſt England groß und mächtig geworden bei Weitem weniger durch das Genie ſeiner Beherrſcher, als durch das vereinte, freie Zuſammenwirken ſeiner Bürger; dafür iſt ſeine Macht, wenn auch weniger glänzend, als die Frankreichs in den bezeichneten Epochen war, doch um Vieles nachhaltiger und intenſiver.

Allerdings iſt dies der Gang der Geſchichte, daß die einzelnen Stufen, in denen ſich das Bewußtſein der Menſchheit entwickelt, ſelbſt wieder als abgeſchloſſene und einem weiteren Fortgange ſich widerſetzende Bildungen auftreten; daß gewiſſe Völker und gewiſſe Individuen ihre Richtung zu allgemeingültigen und bleibenden zu machen ſuchen; allein dies gerade iſt nur das individuelle, zufällige und untergeordnete Moment in der Geſchichte, keineswegs, wie Hegel behauptet, das nothwendige und weſentliche. Dieſes letztere beſteht vielmehr darin, daß durch die treibende Macht des Fortſchrittsprinzips, des in dem Menſchengeiſte liegenden und auf keine Weiſe auszutilgenden Strebens nach freier und unendlicher Entwicklung jede ſolche abgeſchloſſene, einſeitige Bildung wieder aufgelöſt und dadurch der Kulturbewegung neue und weitere Bahnen geöffnet werden. Je allgemeiner daher und je ausgebildeter dieſes Kulturſtreben und dieſes Selbſtbewußtſein der Menſchen im Verfolge der Geſchichte wird, deſto weniger iſt für ſolche Wunderthaten weltgeſchichtlicher Perſönlichkeiten Raum, deſto weniger ſchreitet die Geſchichte ſprungweiſe über ſolche einzelne hervorragende Gipfelpunkte vorwärts, deſto mehr entwickelt ſie ſich ruhig und ſtetig

Digitized by Google

durch das gleichmäßige Zusammenwirken aller Einzelnen und aller Nationen zu dem, jede Ausschließlichkeit, jedes Monopol verbannenden und zerstörenden Werke der Civilisation.

Von wesentlicher Bedeutung hierfür ist die veränderte Richtung, welche in der neueren Zeit die Interessen und Beschäftigungsweisen der Menschen, gegen die frühere, genommen haben, die Verdrängung des kriegerischen, eroberungssüchtigen Geistes durch den Geist des friedlichen Erwerbs, durch die großartige Entfaltung der Industrie. Dadurch ist dem Kulturfortschritt ein neues Feld geöffnet worden, auf welchem eben jene stetige und über alle Theile der Gesellschaft gleichmäßig verbreitete Entwicklung durch die Natur der Dinge selbst herbeigeführt wird. Hegel hat den Werth und die Wirkungen dieses neuen Kulturelements für die Geschichte der Menschheit viel zu wenig beachtet, wenn schon einzelne seiner Aeußerungen bezeugen, daß er ihn nicht gänzlich verkannte.

Wir hätten noch Vieles in Bezug auf die einzelnen Ausführungen in der Geschichtsphilosophie Hegels zu bemerken, so z. B. über die Ausschließung zweier ganzer Welttheile, Amerikas und Australiens, von der Geschichtsbetrachtung; über die Behauptung, daß durch die Auflösung des aristokratischen Elements im absolutmonarchischen, welche Hegel als den Uebergang vom Mittelalter zur modernen Staatsbildung bezeichnet, die Entwicklung der individuellen Freiheit und die Begründung eines organischen Staatslebens gefördert worden sei, u. A. m.; wir müssen uns indeß, um unsrer Kritik nicht allzu weite Grenzen zu stecken, auf die oben stehenden allgemeinen Betrachtungen über das Prinzip und den leitenden Gedanken der Hegelschen Geschichtsansicht beschränken.

Die Philosophie der Geschichte bildet in dem Systeme Hegels den Uebergang von dem objectiven zu dem absoluten

Geiſte. Dieſen Uebergang müſſen wir etwas genauer ins Auge faſſen.

Die Grundidee der Philoſophie des objectiven Geiſtes iſt die Idee eines ſtetigen Fortſchritts der Menſchheit, einer immer geſteigerten Entwicklung des Selbſtbewußtſeins und der Freiheit. In dieſem großen Entwicklungsproceſſe iſt Nichts abſolut, Nichts Selbſtzweck, ſondern jedes Einzelne, jede Individualität, jede Nation, jede Epoche repräſentirt nur eine relative und unvollkommene Stufe des allgemeinen Fortſchritts.

Dagegen beruht die Philoſophie des abſoluten Geiſtes auf der Idee einer unmittelbaren, abſoluten Offenbarung des göttlichen Geiſtes an den Geiſt oder in dem Geiſt des menſchlichen Individuums. Der Geiſt, ſagt Hegel, nicht zufrieden, ſich in den äußerlichen, objectiven Formen des Staats und der Geſchichte darzuſtellen, ſucht eine ſeinem Weſen angemeſſenere, daſſelbe gleichſam ganz abſorbirende, abſolute Form; er geht in ſich ſelbſt zurück; er erhebt ſich über alle die relativen Formen, in denen er ſich bisher bewegt hat; er ſchließt ſich in und mit ſich ſelbſt ab.

So ſtellt ſich uns alſo der abſolute Geiſt als das Gegentheil des objectiven Geiſtes dar; die Philoſophie des abſoluten Geiſtes, wie ſie in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft gegliedert iſt, wenn ſie auch innerhalb jeder dieſer einzelnen Sphären wieder eine gewiſſe Entwicklung zuläßt, hat doch zu ihrem Grundprinzip nicht mehr das Prinzip der Entwicklung, des Fortganges von Stufe zu Stufe — wie es der Lehre vom objectiven Geiſte eigen war —, ſondern vielmehr das Prinzip der Abſchließung, des Stillſtehens bei einem beſtimmten, nicht weiter zu überſchreitenden Standpunkte oder Reſultate.

Somit finden wir hier, in der Stellung dieſer beiden Theile des Hegelſchen Syſtems zu einander, denſelben Gegen-

Digitized by Google

ſatz wieder, den wir als durchgehend durch alle Syſteme unſerer neuern Philoſophie bezeichnet haben, den Gegenſatz zwiſchen einem Prinzip der Bewegung und einem Prinzip des Stillſtandes, oder, mit andern Worten, zwiſchen dem dogmatiſchen und dem kritiſchen Standpunkte. Dieſer innere Widerſpruch iſt aber bei Hegel auffallender, als bei irgend einem ſeiner Vorgänger, weil bei Hegel bisher das Prinzip des Fortſchritts in einer ungleich größeren Conſequenz auftrat, als in den früheren Syſtemen, und weil ſelbſt in den Theilen ſeiner Philoſophie, wo daſſelbe dem entgegengeſetzten Prinzipe weichen muß, es doch allerorten wieder durchbricht. Denn, während Fichte und Schelling ſchlechthin mit einer myſtiſchen Aufhebung alles Endlichen, alſo auch alles Fortſchritts, im Unendlichen enden, kommt Hegel immer wieder von ſeiner religiöſen Abſtraction durch die Selbſtentwicklung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes auf das Endliche und den Fortſchritt zurück und läßt uns ungewiß darüber, auf welchem Gebiete, ob auf dem der politiſchen und ſocialen Thätigkeit, oder auf dem der religiöſen Erhebung und Selbſtbefriedigung, wir das eigentliche Ziel ſeiner Philoſophie zu ſuchen haben.

Es würde uns allzuweit führen, wollten wir alle die einzelnen Betrachtungen Hegels über die Kunſt, die Religion und die Philoſophie ausführlich beſprechen; wir beſchränken uns daher auf wenige kurze Bemerkungen.

Die Anſichten Hegels über die Kunſt unterſcheiden ſich von denen Schellings hauptſächlich in zwei Punkten. Einmal, hat Hegel die Bedeutung des Prinzips der Individualiſation und der Realität in der Kunſt beſſer gewürdigt, als Schelling, welcher hauptſächlich nur deren ideale Seite, das Unberechenbare in den Werken des Genies, in Betracht zieht. Zweitens aber, weiſt Hegel der Kunſt nur eine untergeordnete Stellung an, indem er die Wiſſenſchaft über ſie ſtellt, wäh-

Digitized by Google

rend Schelling in der Kunſt die höchſte und vollendetſte Offenbarung des Abſoluten erblickt. In der Kunſtanſchauung Schellings iſt das myſtiſche Gefühl einer Verſenkung ins Abſolute, in die Fülle des unendlichen, über alles Irdiſche ausgegoſſenen Weſens vorwaltend, bei Hegel der plaſtiſche Geſchmack an beſtimmten, klar ausgeprägten Formen. Daher bewundert Schelling vorzugsweiſe die Naturſchönheit und ihre Nachbildung durch die Kunſt; Hegel dagegen betrachtet als den vornehmſten Gegenſtand künſtleriſcher Darſtellung den Menſchen, und zwar den Menſchen nicht nach ſeinem blos innerlichen Leben und in ſeinen Beziehungen zur Natur, ſondern ihn als ſociales Weſen, als Repräſentant der Menſchheit, ihrer weltgeſchichtlichen Entwicklungen und Verwicklungen.

In der Religionsphiloſophie Hegels müſſen wir auf Zweierlei aufmerkſam machen; einmal, auf die Stellung der geoffenbarten Religion zur Philoſophie, und, zweitens, auf den Zuſammenhang, welchen Hegel zwiſchen den Fortſchritten der politiſchen und ſocialen Ideen und denen der religiöſen Vorſtellungen annimmt. Hegel betrachtet die Glaubensſätze und Vorſchriften des Chriſtenthums als etwas der Entwicklung durch die Fortſchritte der Wiſſenſchaft und der allgemeinen Bildung Fähiges und theilt der Philoſophie die Aufgabe zu, dieſe Entwicklung ins Werk zu ſetzen, zu verhindern, daß nicht die Religion ſich von dem allgemeinen Gange des Kulturlebens abſondere oder ſich ihm gar als beſchränkte, unfreie, verſtockte Glaubensanſicht entgegenſetze.

Hier ſcheint es alſo, als ob Hegel wiederum dem Prinzipe des Fortſchritts, den politiſchen und ſocialen Ideen den erſten Rang einräume, als ob er die Religion in der Wiſſenſchaft und im Staate aufgehen laſſe, wogegen er freilich in

andern Punkten ſeiner ſpeculativen Religionsanſicht ſich mehr an die poſitiven Dogmen anſchließt.

Ueberhaupt liegt der Weltanſchauung Hegels ein allgemeiner Widerſpruch zu Grunde. Auf der einen Seite ſtellt er im ganzen Verlauf ſeiner Philoſophie das Göttliche als ein ſich ſtufenweiſe Entwickelndes, in einer Aufeinanderfolge immer vollkommnerer, alſo relativer Daſeinsformen ſich Bethätigendes und Offenbarendes, mit einem Worte, als das innere Prinzip der Entwicklung, des Werdens, der Bewegung in der Welt dar. Aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet Hegel z. B. die verſchiedenen Entwicklungsformen des Begriffs als ebenſo viele Definitionen Gottes; er ſagt daher, Gott ſei das Nichts; Gott ſei das Weſen, das Leben, die Idee u. ſ. w. Ferner iſt ihm die Geſchichte der Menſchheit das Werk des göttlichen Geiſtes, welcher ſich darin verwirklicht und gleichſam zur Exiſtenz kommt. Kurz, wenn wir das Ganze des Hegelſchen Syſtems ins Auge faſſen, ſo ſcheint es, als könne das Göttliche darin nicht als ein beſonderes Weſen, als etwas über der Bewegung, dem Proceſſe des allgemeinen Werdens Stehendes oder dieſe Bewegung Abſchließendes vorkommen, als müſſe vielmehr mit der Betrachtung dieſer Bewegung ſelbſt, mit dem ſogenannten dialektiſchen Proceſſe der ganze Inhalt des Denkens erſchöpft ſein.

Auf der andern Seite ſehen wir jedoch bei Hegel das Abſolute oder Göttliche unter einer ſelbſtſtändigen Form auftreten in der Philoſophie der Religion. Hier erhebt ſich daſſelbe gleichſam über alle die einzelnen Beziehungen und Erſcheinungsformen, unter denen es in den übrigen Theilen des Syſtems ſich darſtellte; hier iſt Gott für ſich, und, wenn er auch nichtsdeſtoweniger zugleich für den Menſchen iſt, der ſich, im Wiſſen wie im Kultus, zur Einheit mit Gott

erheben kann, ſo liegt doch eben darin, daß es eines ſolchen beſonderen Actes der Erhebung bedarf, die Hindeutung darauf, daß Gott hier nicht mehr, wie z. B. in der Philoſophie des Rechts und der Geſchichte, der im Menſchen ſelbſt erſcheinende und wirkende Geiſt, oder, wie es in der philoſophiſchen Sprache heißt, das immanente Prinzip des menſchlichen Denkens und Handelns, ſondern vielmehr ein, wenigſtens in gewiſſer Hinſicht Transcendentes ſei.

Wir wollen dieſen Widerſpruch und die wichtigen Conſequenzen, welche ſich daran knüpfen, hier nicht weiter verfolgen, da wir ohnehin bei der Darſtellung der aus der Hegelſchen Schule hervorgegangenen philoſophiſchen und theologiſchen Richtungen mehrfach darauf zurückkommen werden. Wir wenden uns daher zu dem letzten Abſchnitt des Hegelſchen Syſtems, zu der Geſchichte der Philoſophie ſelbſt.

Hegel betrachtet die Geſchichte der Philoſophie als eine ſtreng gegliederte, auf einer innern, logiſchen Nothwendigkeit beruhende Aufeinanderfolge relativer Stufen der Erkenntniß oder der Wahrheit. Wir haben über dieſe Anſicht Daſſelbe zu ſagen, was wir ſchon bei mehreren der früheren Theile des Syſtems bemerken mußten, daß nämlich Hegel zu wenig den geſchichtlichen, empiriſchen Fortſchritt von der logiſchen Conſequenz unterſcheidet. Unſtreitig liegt der ganzen Aufeinanderfolge philoſophiſcher Syſteme, wie ſie uns die Geſchichte zeigt, ein leitendes und treibendes Prinzip zu Grunde, vermöge deſſen immer ein Syſtem aus dem anderen, durch Hinausgehen über deſſen beſchränkten Standpunkt, durch weitere Entwicklung der Ideen, welche in dem früheren unentwickelt geblieben waren, hervorgegangen iſt. Allein unmöglich können wir die Stufen, in denen dieſe Entwicklung des philoſophiſchen Geiſtes vor ſich ging, mit einer ſolchen logiſchen Nothwendigkeit beſtimmen, wie es Hegel thut;

denn gerade hier wirken tauſenderlei Zufälligkeiten — die äußerlichen Lebensumſtände, Erziehung, Umgang, Lectüre, Temperament und Neigung der einzelnen Philoſophen — dahin, daß der eine dieſe, der andere jene Richtung im Speculiren einſchlägt. Ueberhaupt giebt es der Mittel und Wege der Forſchung ſo viele, daß ſich unmöglich a priori beſtimmen läßt, welche davon benutzt und zur Grundlage philoſophiſcher Syſteme gemacht, welche dagegen beiſeite liegen gelaſſen werden dürften.

Dazu kommt, daß Hegel bei der Beurtheilung des Fortſchritts in der Geſchichte der Philoſophie von einem Prinzipe ausgeht, welchem wir nicht beizuſtimmen vermögen. Hegel erblickt nämlich in der Geſchichte der Philoſophie eine allmälige Annäherung des philoſophiſchen Geiſtes an das abſolute Wiſſen. Darin liegt nun zwar mittelbar auch die Idee einer immer größern Durchdringung der Philoſophie mit dem Leben, da die Philoſophie, um abſolute Wiſſenſchaft, d. h. allumfaſſende Lebensanſchauung zu ſein, nothwendig von dem Reichthum empiriſcher Erkenntniſſe und Einſichten, welchen das Leben, in ſeiner nie ruhenden Entwicklung, aus ſich erzeugt, ſo Viel, als nur immer möglich, in den Bereich ihrer Betrachtungen aufnehmen und verarbeiten muß. Allein das eigentlich weſentliche Moment bleibt, bei einer ſolchen Anſicht von dem Endziel alles Philoſophirens, doch immer die Art und Weiſe, wie dieſer erfahrungsmäßig gegebene Stoff zu einem Syſteme abſoluter Erkenntniß umgeſtaltet, wie die Anſchauung des Lebens zum Abſchluß in und mit ſich gebracht und ſomit jede weitere Entwicklung derſelben abgeſchnitten wird. Wir haben dies bereits an mehreren Stellen unſeres Werkes als das dogmatiſche Prinzip der Philoſophie bezeichnet. Macht man nun dies Prinzip, wie Hegel thut, zum oberſten und maßgebenden für den Fortſchritt der Philoſophie,

ſo muß man allerdings dieſen Fortſchritt zuletzt in einem abſoluten Schlußpunkte enden laſſen, und dieſer Schlußpunkt iſt natürlicherweiſe kein anderer, als das Syſtem des Philoſophen ſelbſt, welcher eben eine ſolche Betrachtung der Philoſophie vornimmt. Es entſteht dann aber freilich auch hier der Widerſpruch, den wir in ähnlicher Weiſe bereits an andern Punkten des Hegelſchen Syſtems angetroffen haben, daß nämlich auf der einen Seite behauptet wird, die Geſchichte der Philoſophie ſei eine ſtetige Entwicklung zu immer vollſtändigerer und vollkommnerer Erkenntniß, auf der andern Seite aber gleichwohl dieſer Begriff der Entwicklung, d. h. des Fortganges über jede gegebene Stufe hinaus zu einer neuen Stufe, völlig wieder aufgehoben wird durch den Begriff einer abſolut letzten und höchſten Stufe der Erkenntniß; daß alſo die Geſchichte der Philoſophie in dem Syſteme des abſoluten Wiſſens, in dem Syſteme Hegels ein- für allemal abgeſchloſſen iſt und keine Zukunft mehr vor ſich hat.

Welche Anſicht von der Geſchichte der Philoſophie wir dieſer Anſicht entgegenſetzen, brauchen wir hier nicht weitläuftiger darzulegen, da unſre ganze bisherige Kritik der neuern Syſteme eine praktiſche Ausführung derſelben enthält. Wir betrachten die Philoſophie nur als einen Reflex des allgemeinen Kulturlebens der Menſchheit. Jedes philoſophiſche Syſtem ſucht die Stufe dieſes Kulturlebens, die es vorfindet, die Summe von Erfahrungen und Ideen, welche ſeine Zeit ihm entgegenbringt, in einem Syſteme zu fixiren. Dadurch erhebt es ſich allerdings über die früheren Syſteme, weil dieſen keine ſo reiche und durchgebildete Lebensanſchauung zu Gebote ſtand; allein es muß auch nothwendig einem neuen Syſteme Platz machen — nicht, weil die Idee des abſoluten Wiſſens einen ſolchen Fortſchritt mit ſich bringt, denn dieſe Idee bedingt vielmehr ein Stillſtehen, einen Abſchluß, da

Digitized by Google

jedes Syſtem ſich als abſolutes darſtellt — ſondern, weil die fortſchreitende Bewegung des Lebens auch die Wiſſenſchaft aus ihrer Abgeſchloſſenheit wieder herausreißt und zu immer neuen Verſuchen nöthigt, um den Reichthum der Erfahrung und die Breite des Lebens in eine gewiſſe Anzahl von Begriffen und Kategorien feſtzubannen, Verſuchen, die freilich insgeſammt fruchtlos bleiben müſſen, weil eben jene Fülle der Geſtalten, welche die Philoſophen gern in das Netz ihrer Syſteme einfangen möchten, unter ihren Händen quillt und wächſt und fort und fort die künſtlichen Bande ſprengt.

Daher wird auch, nach unſerer Anſicht, das Ende der Philoſophie nicht ein abſolutes Syſtem, ſondern vielmehr die Auflöſung aller Syſtematik des Wiſſens in eine dem Leben und ſeiner Bewegung ſich aufs Engſte anſchließende, vollkommen praktiſche Betrachtung der Dinge ſein. Doch auch dies Reſultat kann ſeine Ausführung und Beſtätigung erſt durch das Ganze unſerer Unterſuchungen erhalten.

Gegner und Anhänger Hegels.

Der Erfolg der Hegelschen Philosophie war kein so schneller und glänzender, als der des Identitätssystems. Sie bedurfte längerer Zeit, um die Aufmerksamkeit des wissenschaftlichen Publikums auf sich zu ziehen. Dagegen erlangte sie, einmal durchgedrungen, einen allgemeineren und dauernderen Einfluß, als alle frühere Systeme, mit einziger Ausnahme vielleicht des Kriticismus.

Die Philosophie Hegels bestach weder, wie die Schellingsche, das Gefühl und die Einbildungskraft, noch stützte sie sich, wie die Ichlehre Fichtes, auf einen idealen sittlichen Enthusiasmus; dagegen bewältigte sie die Geister durch einen Reichthum tiefer und erhabener Ideen, durch die Schärfe und Consequenz ihrer Dialektik, durch die bedeutenden und gewichtigen Resultate, welche die Anwendung ihrer Prinzipien auf die verschiedenen Wissenschaften, vorzüglich aber auf das praktische Leben in Aussicht zu stellen schien.

Zwar hatte schon Kant mit der Leuchte seiner Kritik alle Räume des Wissens erhellt, und, auf dem von ihm vorgezeichneten Pfade weiterschreitend, hatte Fichte die praktischen, Schelling die speculativen Theile der Philosophie zu vollenden gestrebt; allein jetzt sah man zum ersten Male alle Zweige menschlicher Erkenntniß in ein einziges organisches Ganzes gebracht, mit Hülfe einer ebenso geistreichen als, dem Anscheine nach, strengwissenschaftlichen Methode. Kein Theil

Digitized by Google

des Wiſſens, keine Frage des Lebens war hier unberückſichtigt geblieben; die höchſten Probleme der Moral, der Religion und der Politik ſchienen, ebenſo wie die kleinſten Schattirungen des logiſchen Denkens, ihre Beachtung und Erklärung zu finden.

Man hat es als ein auszeichnendes Merkmal der Goetheſchen Poeſie gerühmt, daß alle Theile ihrer Schöpfungen mit der gleichen Sorgfalt ausgearbeitet ſind; dieſes Talent, welches ſtets von einem großen Geiſte zeugt, war auch Hegel in hohem Grade eigen. Wenn bei Schelling einzelne geiſtreiche Ideen, wie Geiſtesblitze, aus der Fülle einer reichen und vielbeweglichen Einbildungskraft hervorſtrömen, ſo treten die Gedanken Hegels aus der Werkſtatt ſeines Geiſtes durch das Glühfeuer des Gedankens entſchlackt und gehärtet hervor und ſchließen ſich, wie eherne Ringe, zu einer Kette zuſammen.

Hegels Styl iſt minder glänzend, als der Schellings, minder anregend, als der Fichtes; allein er iſt gedrungen, prägnant, und ſelbſt in den oft ungefügen Wendungen ſeiner Sprache liegt doch gewöhnlich ein bedeutender und treffender Sinn.

Lange Zeit betrachtete man die Hegelſche Philoſophie als eine bloße neue Auflage der Schellingſchen, und die Gegner der letztern, z. B. Weiller, Salat, Krug u. A., richteten ihre Angriffe auf beide zugleich. In der That beſtand anfangs eine große Aehnlichkeit zwiſchen den Anſichten des Meiſters und des Schülers, die ſich auch in ihren gemeinſchaftlichen Arbeiten, namentlich in dem von ihnen herausgegebenen „Kritiſchen Journal der Philoſophie", vielfach kundgab.

Allein, je mehr ſich der philoſophiſche Grundgedanke bei Hegel entwickelte, deſto unverkennbarer ward der Gegenſatz zwiſchen ſeinem Prinzip und dem der Naturphiloſophie. Die Entfrem-

Digitized by Google

dung, welche dadurch allmälig unter den beiden Philoſophen eintrat und welche durch äußere Verhältniſſe noch vermehrt ward, artete erſt in geheimen Neid, zuletzt in offene Feindſchaft aus. Hegel war nach Berlin berufen worden; Schelling lehrte zu München; der Einfluß beider Oertlichkeiten trug dazu bei, den Gegenſatz ihrer Richtungen noch ſchärfer herauszubilden; die alte Eiferſucht zwiſchen dem Norden und dem Süden Deutſchlands lebte wieder auf und gab dem Kampfe, der zwiſchen den beiden vornehmſten philoſophiſchen Schulen der Neuzeit entbrannte, eine umfaſſendere Bedeutung, indem jede derſelben ſich als die ausſchließliche Vertreterin des wahren Nationalgeiſtes anſah.

Auf dieſen Kampf der Schellingſchen und der Hegelſchen Philoſophie, der noch in der Gegenwart fortdauert, werden wir in einem ſpätern Kapitel zurückkommen, wo von dem Wiederauftreten Schellings ſelbſt die Rede ſein wird.

Im Uebrigen erfuhr die Hegelſche Philoſophie auch dann noch, als ihre Verſchiedenheit von dem Identitätsſyſtem ſchon mehr zu Tage gekommen war, doch ziemlich dieſelben Angriffe, welche ſchon das Letztere getroffen hatten, und welche, theils vom rein empiriſchen, theils vom Kantſchen Standpunkte ausgehend, gegen die dogmatiſche oder conſtructive Methode im Allgemeinen gerichtet waren. Unter den Gegnern dieſer Methode, welche vorzugsweiſe durch das Hegelſche Syſtem zu deren Bekämpfung angeregt wurden, ſind zu nennen: Carganico, Schubarth, Schmid, Schmidt, Gruppe, Beneke u. A. Sie alle warfen Hegel die Vermiſchung der Logik mit der Metaphyſik, des reflexiven Denkens mit der conſtruirenden Einbildungskraft vor.

Der gewandteſte und ſtärkſte unter dieſen Gegnern iſt Gruppe, welcher in einer Schrift unter dem Titel: „Antäus, ein Briefwechſel über ſpeculative Philoſophie in ihrem

Conflict mit Wiſſenſchaft und Sprache,“ das Grundprinzip der dialektiſchen Methode, die abſolute Realität der Begriffe, in ſehr ſcharfſinniger und gründlicher Weiſe bekämpft. Gruppe weiſt nach, wie dieſe Begriffe nach und nach aus den empiriſchen Vorſtellungen entſtanden ſind; daß ſie Nichts ſind, als Hülfsvorſtellungen oder Zeichen, deren ſich die Reflexion und die Sprache bedient, und daß ſie daher einer fortwährenden Umbildung und Berichtigung durch die Erfahrung und Beobachtung bedürfen. Gruppe ſieht in der Geſchichte der Philoſophie Nichts als eine Reihe von Irrthümern, verſchuldet durch die ſpeculative Methode, welche die Philoſophen an der Erfaſſung der einfachen Wahrheit verhindert und zu allerhand Verirrungen und Künſteleien verführt habe. Als die einzig richtige Methode des Forſchens und Erkennens betrachtet Gruppe die empiriſche Methode, wie ſie ſchon von Baco aufgeſtellt und ſeitdem mit den glücklichſten Erfolgen in den Naturwiſſenſchaften gebraucht worden ſei. Dieſe Methode will Gruppe auf alle Theile der Wiſſenſchaft angewandt und überall an die Stelle metaphyſiſcher Träumereien geſetzt wiſſen. Doch hat er dieſen Gedanken nicht weiter ausgeführt, ſondern ſich auf einzelne Andeutungen über die Behandlung phyſikaliſcher und pſychologiſcher Probleme nach dieſer Methode beſchränkt.

Ausführlicher hat dieſe empiriſche Methode Beneke entwickelt und ihre Anwendung, namentlich auf die Pſychologie und die praktiſchen Wiſſenſchaften, Rechtsphiloſophie, Erziehungslehre u. ſ. w. verſucht. Neuerdings hat er auch ein Syſtem der Metaphyſik und der Religionsphiloſophie vom empiriſchen Standpunkte aus geſchrieben.

Der erſte Gegenſtand unſerer Betrachtung, ſagt Beneke, iſt nothwendig unſere eigne Seele oder unſer Bewußtſein mit **ſeinen Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken und Willensrichtungen, mit dem ganzen wunderbaren Spiele von**

Digitized by Google

Action und Reaction, von Verbindung und Trennung, durch welches die unendliche Masse einfacher Eindrücke oder Ideen — der Grundstoff aller unserer Bewußtseinshandlungen — sich zu bestimmten Gedanken oder Entschließungen formt und entwickelt. Die Allgemeinbegriffe, welche uns als Prinzipien beim Erkennen wie beim Handeln dienen, erklärt Beneke aus den Spuren, welche die einfachen Ideen oder Empfindungen in unserer Seele zurücklassen, durch das Zusammentreffen, die Verbindung oder den Kampf mehrerer solcher Eindrücke u. s. w. Diese von Beneke angestellte Analyse des Bewußtseins ist äußerst gründlich und scharfsinnig; nur fehlt es ihm an einer leitenden Idee, um in die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinshandlungen eine Einheit zu bringen, um ihre Stellung zu einander und zu dem eigentlichen Wesen des Bewußtseins nachzuweisen; überhaupt läßt er dies Wesen des Bewußtseins, dessen Selbstthätigkeit und Entwicklungsfähigkeit zu sehr unter der Macht der äußern Eindrücke verschwinden.

Eine andere Reihe von Philosophen suchte selbstständige Systeme zu begründen, bald gleichfalls auf empirischem, bald auf eklektischem Wege, doch ohne zu einer besondern geschichtlichen Bedeutung zu gelangen. Dahin gehören Tieftrunk, Suabedissen, Ritter, Dorguth, Petöcz, Weinholtz u. A.

Die Vorwürfe, welche der Hegelschen Philosophie in Bezug auf ihre Methode gemacht wurden, waren indessen nur von untergeordneter Bedeutung im Vergleich zu den heftigen Angriffen, welche man gegen ihre Resultate richtete. Die Theologen warfen Hegel vor, daß er die Unsterblichkeit der Seele und die Persönlichkeit Gottes geleugnet habe; die Moralisten glaubten in seiner Lehre und namentlich in dem vielbesprochenen Grundsatze derselben: „Was wirklich ist, ist vernünftig," eine Aufhebung des Unterschieds zwischen Gutem und Bösem zu entdecken; seine politischen Ansichten end-

Digitized by Google

lich wurden von zwei Seiten her verdächtigt, von der liberalen Partei als ſervil, von der abſolutiſtiſchen als revolutionär.

Die Religionslehre Hegels hatte ſchon lange Zeit die Bedenklichkeiten der Orthodoxen erregt; allein die Doppelſinnigkeit, mit welcher ſich Hegel über die Hauptpunkte der Religion ausſprach, machte den förmlichen Beweis der Heterodoxie ſchwierig, und die vornehme Ueberlegenheit, mit welcher er Allen entgegentrat, die ſich an ihn wagten, ſchreckte die Gegner ab. Auch hüteten ſich ſeine Anhänger ſorgfältig vor jedem offenen Bruche mit den poſitiven Sätzen der Religion, und ſo entſtand die Anſicht, es gebe in der Hegelſchen Schule eine zweifache Art von Lehren, exoteriſche, für das große Publicum, und eſoteriſche, für die Eingeweihten; in dieſen letztern ſei der vollkommenſte Skepticismus, die Leugnung aller poſitiven Religionswahrheiten enthalten.

Endlich jedoch, etwa zwei Jahre nach dem Tode des Stifters der Schule (welcher 1831 erfolgte), kam die Sache zum Ausbruch. Fr. Richter, ein junger, ſelbſt aus der Schule Hegels hervorgegangener Philoſoph, erklärte, daß dieſe Schule, wenn ſie ehrlich ſein und nicht ihre eigenen und die Grundſätze ihres Meiſters verleugnen wolle, nothwendig die Unſterblichkeit der Seele und die Perſönlichkeit Gottes leugnen müſſe. Zu gleicher Zeit griff Eſchenmayer die Religionsphiloſophie Hegels vom orthodoxen Standpunkte aus an; es erhob ſich ein lebhafter Streit über die angeregten Fragen, namentlich über die Unſterblichkeit der Seele, an welchem auch der greiſe Baader Theil nahm, und die Theologen benutzten dieſe Gelegenheit, um ihre gewohnten Angriffe gegen die Philoſophie im Allgemeinen zu wiederholen.

Zu der bald darauf gegen die Hegelſche Schule erhobenen Beſchuldigung unſittlicher Tendenzen gab die unter dem

Digitized by Google

Namen des jungen Deutſchlands bekannte litterariſche Richtung den erſten Anlaß, deren revolutionäre Moral- und Socialtheorien man zum großen Theil auf Rechnung Hegelſcher Lehren ſchrieb. Zwar ſtanden die hauptſächlichſten Grundſätze, welche dieſe junge Litteratur in ihren Schriften proclamirte, — die Abſchaffung der Ehe und der Kultus der freien Liebe, die Emancipation der Frauen und die Rehabilitation des Fleiſches — mit den klarſten und unzweideutigſten Ausſprüchen Hegels in directem Widerſpruch; auch ließ ſich nur ein ſehr ſchwacher und unſicherer perſönlicher Zuſammenhang zwiſchen der Hegelſchen Schule und einigen unter den Schriftſtellern, die man zu dem jungen Deutſchland zählte, nachweiſen, während die meiſten und bedeutendſten derſelben, namentlich Laube, Gutzkow, Wienbarg und vor Allen Heine ſelbſt, den man als das Haupt dieſer Richtung betrachtete, anerkanntermaßen durch ganz andere Einflüſſe, durch Goethe, Heinſius, zum Theil auch durch Philoſophen aus der Schellingſchen Schule, z. B. Schleiermacher, zu jenen Neuerungen angeleitet worden waren; indeſſen ließ ſich allerdings nicht leugnen, daß die allgemeine Grundidee, aus welcher alle jene Lehren des jungen Deutſchlands hervorgingen, die Idee nämlich, daß das Natürliche das allein Richtige und Vernünftige ſei, mit dem Prinzip der Hegelſchen Philoſophie, welches alles Wirkliche für vernünftig erklärte, bei einer oberflächlichen Auffaſſung dieſes letzteren Satzes wohl in Verbindung gebracht werden konnte. Ebenſo nahe lag eine Misdeutung der Hegelſchen Anſicht von der Einheit des göttlichen und des menſchlichen Weſens, in dem Sinne, als ob dadurch jede Aeußerung des menſchlichen Geiſtes, alſo auch jeder blos ſinnliche Trieb, als etwas Göttliches, folglich Berechtigtes anerkannt und gewiſſermaßen geheiligt ſei. Endlich aber trat auch noch die Hegelſche Philoſophie mit dem

Digitized by Google

jungen Deutſchland in der Oppoſition gegen den ſtarren Autoritätsglauben und gegen jede Art von Unfreiheit im Religiöſen wie im Sittlichen und Politiſchen zuſammen, und ſchon dies reichte hin, um dieſe Philoſophie in den Augen Derer, welche gewohnt ſind, eine Lehre mehr nach einzelnen, oft unverſtandnen Sätzen, als nach ihrem Geiſte zu beurtheilen, auf eine Linie mit der jungen Litteratur zu ſtellen, ſo verſchieden auch Beide in ihrer eigentlichen Tendenz waren.

Genug, die Hegelſche Philoſophie ward für die Irrlehre der jungen Litteratur verantwortlich gemacht, und namentlich war es W. Menzel, welcher ſie, auf dieſen Anlaß hin, der Immoralität, des Atheismus, der Vergötterung des Individuums und ſeiner ſinnlichen Triebe beſchuldigte. Später ward dieſe Beſchuldigung erneuert bei Gelegenheit des Streites, welcher ſich über die Angelegenheit des Erzbiſchofs von Köln zwiſchen dem Hiſtoriker Leo und der jüngern Partei der Hegelianer entſpann.

Die Politik Hegels war längere Zeit von der liberalen Partei als unfreiſinnig und allzuſehr dem Beſtehenden huldigend verſchrien worden; dafür hatte ſie ſich des Schutzes und der beſondern Begünſtigung von Seiten der preußiſchen Regierung zu erfreuen und galt für durchaus conſervativ, wenn ſchon mit etwas liberalem Anſtrich. Jetzt ward ſie plötzlich von einem ihrer Gegner, Schubarth, als revolutionär und mit dem Geiſte des preußiſchen Staates unverträglich denuncirt, unter namentlicher Bezugnahme auf die Stelle der Rechtsphiloſophie, worin Hegel die Anſicht ausſpricht, daß auf die Perſönlichkeit des Monarchen in einem wohl eingerichteten Staate Nichts ankomme, daß es dazu nur eines Menſchen bedürfe, welcher Ja! ſagen und den Punkt übers i machen könne.

Dieſe Verdächtigung, welche von der reactionären Partei

in Preußen mit Freude aufgenommen und nach Kräften unterstützt wurde, blieb nicht ohne Folgen für die äußere Stellung der Hegelschen Schule in diesem Staate. Die frühere Gunst ward ihr entzogen; wenn vormals ihre Anhänger überall bei der Besetzung von Lehrstühlen und selbst von Staatsämtern bevorzugt worden waren, so sah sie sich jetzt mit einer gänzlichen Ausschließung bedroht, und nur der Eifer ihres bedeutendsten Gönners, des Ministers v. Altenstein, vermochte noch eine Zeit lang die über sie hereinbrechende Gefahr abzuhalten.

Wir müssen jetzt sehen, wie sich diese Schule in sich selbst, bei ihrer weiteren Entwicklung und Ausbreitung, gestaltete, welchen Einfluß sie auf die verschiedenen Wissenschaften und auf die allgemeine Bildung ihrer Zeit gewann.

Bis zu dem Tode des Meisters bildeten dessen Anhänger eine ziemlich compacte und in sich einige Partei. Zwar tauchten schon bei Lebzeiten Hegels einzelne Meinungsverschiedenheiten über Methode und Endresultat seiner Philosophie unter seinen Schülern auf, und einer der bedeutenderen darunter, C. H. Weiße, wagte bereits von der Nothwendigkeit einer Fortbildung der Logik zu sprechen; allein die persönliche Autorität des Lehrers ließ doch größere Spaltungen nicht entstehen. Nach dessen Tode brachen diese aber um so unaufhaltsamer hervor. Es erhob sich ein lebhafter Streit über die Frage, ob das von Hegel aufgestellte System einer weitern Entwicklung und Vervollkommnung fähig sei, oder ob es gerade in der Gestalt, in welcher er es seinen Schülern überliefert habe, von diesen festgehalten werden müsse. Auch jetzt war es wieder hauptsächlich Weiße, welcher die Nothwendigkeit eines Fortschritts über die von Hegel dem philosophirenden Geiste gesteckten Grenzen behauptete, zugleich jedoch erklärte, daß jeder derartige Versuch einer Weiterführung

der Philoſophie nur auf der von Hegel gelegten Baſis ſtattfinden könne.

In dieſer Anſicht, daß nämlich die dialektiſche Methode Hegels noch nicht die volle Wahrheit zu gewähren vermöge, daß das Weſen Gottes und die Schöpfung der Welt ſich nicht aus einer bloßen Selbſtentwicklung des Begriffs erklären laſſe, ſondern daß es vielmehr dazu einer poſitiven Anſchauung, der Annahme eines perſönlichen Elementes in Gott bedürfe, in dieſer Anſicht traf Weiße mit mehreren andern Philoſophen zuſammen, und ſo bildete ſich eine Art von Partei oder Schule, welche man bald, wegen ihrer theilweiſen Anknüpfung an Hegel, die neuhegelſche, bald, nach ihrer Verwandtſchaft mit den Ideen Schellings aus deſſen ſpäterer Periode, die neuſchellingſche genannt hat. Dieſer Richtung gehören an, außer Weiße, der jüngere Fichte, Sohn des J. G. Fichte, Braniß und Fiſcher.

J. H. Fichte hatte ſich ohngefähr in derſelben Zeit, wie Weiße, und faſt in demſelben Sinne über die Unzulänglichkeit der Hegelſchen Methode ausgeſprochen in ſeiner „Charakteriſtik der neuern Philoſophie.“ Er kommt mit Weiße inſofern überein, als Beide die Kategorien Hegels für etwas blos Formales, zur vollen Erkenntniß des Abſoluten Unzureichendes halten. Indeſſen legt Weiße den Kategorien doch noch einen höhern Werth bei, als Fichte. Weiſe ſieht nämlich in den Kategorien zwar nicht die wahre Erkenntniß des Abſoluten oder Gottes ſelbſt, aber doch die nothwendigen Vorbereitungsſtufen zu dieſer Erkenntniß; Fichte dagegen betrachtet dieſelben als blos zufällige und unvollkommene Formen unſerer Reflexion, von denen ſich unſer Denken befreien müſſe, bevor es ſich zu der Anſchauung des wahrhaft Realen erheben könne. Die Kategorienlehre Weißes hat daher noch große Aehnlichkeit mit der Logik Hegels, nur mit dem Unterſchied,

daß dieſelbe bei Weiße kein integrirender Theil des Syſtems, ſondern eine bloße Vorbereitungswiſſenſchaft, eine Art von Fundamentalphiloſophie iſt, während ſich Fichte in der Behandlung der Kategorien mehr der von Hegel in der Phänomenologie angewendeten Methode, theilweiſe auch der, auf Herſtellung eines rein idealen Denkens ausgehenden Bewußtſeinsanalyſe der Wiſſenſchaftslehre nähert.

Dieſe Verſchiedenheit in der Methode beider Philoſophen erklärt ſich daraus, daß Weiße aus der Schule Hegels hervorgegangen iſt, während Fichte ſeine philoſophiſche Bildung mehr auf dem Wege einer geſchichtlichen Vergleichung der verſchiedenen Syſteme, namentlich der Ideen ſeines Vaters mit denen Schellings und Hegels, empfangen hat.

Was die metaphyſiſchen Anſichten dieſer beiden Philoſophen betrifft, ſo ſtimmen dieſe, wie ſchon geſagt, im Weſentlichen mit den von Schelling namentlich in ſeiner Schrift über die Freiheit entwickelten überein. Auch ſie ſetzen an die Stelle des erſt im Verlaufe eines langen Entwicklungsproceſſes zum wirklichen Daſein und Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangenden Abſoluten, wie es die Hegelſche Philoſophie aufſtellt, ein an ſich ſelbſt, nicht blos in der Welt oder den einzelnen menſchlichen Geiſtern mit Perſönlichkeit und Freiheit exiſtirendes Weſen, ein Subject. Die Welt iſt ſomit nicht eine nothwendige Erſcheinung, gleichſam eine Verwirklichung Gottes, ſondern ein Product ſeines freiſchöpferiſchen, wenn ſchon natürlich nach feſten, organiſchen Geſetzen wirkenden Willens; der Menſch ſteht zwiſchen Gott und der Natur mitten inne, inſofern er ſich entweder zu dem reinen Weſen Gottes erheben und mit ihm gleichſam verſchmelzen oder aber ſich an die Natur, die Materie hingeben kann. Auf jener Vereinigung, auf der Durchdringung des menſchlichen mit dem

Digitized by Google

göttlichen Geiſte beruht die Perſönlichkeit und die moraliſche Würde des Menſchen; vermöge ihrer iſt er unſterblich.

Dieſer Grundgedanke von der perſönlichen Exiſtenz Gottes, als eines der Welt zwar immanenten, aber doch auch transſcendenten Weſens, iſt beiden Philoſophen gemeinſchaftlich und wird von ihnen ſowohl dem Pantheismus Hegels, welcher nur eine Immanenz Gottes in der Welt kenne, d. h. Gottes Perſönlichkeit nicht von der Bethätigung derſelben in der Welt zu trennen wiſſe, als auch dem abſtracten Deismus, der an der Exiſtenz Gottes über der Welt einſeitig feſthalte, als der wahre Theismus entgegengeſtellt. Doch hat Fichte dieſe Idee des perſönlichen Gottes in mehr idealiſtiſcher Weiſe aufgefaßt, indem er das Weſen der göttlichen Perſönlichkeit als ein rein geiſtiges, als Denken, Erkennen, daher die Dinge als Gedanken Gottes betrachtet und ſomit die ganze Welt, faſt in Leibnitziſcher Weiſe, für einen Organismus von Seelen oder Monaden erklärt, d. h. von Kräften, deren jede eine beſtimmte Zweckthätigkeit entwickelt, während Weiße ſich enger an die von Schelling aufgeſtellte Anſicht hinſichtlich der Natur in Gott anſchließt. Weiße hat ſeine Ideen hauptſächlich in ſeiner „Metaphyſik", Fichte in ſeiner „Ontologie" und in der ſchon angeführten „Charakteriſtik" niedergelegt. Ueber die Stellung ihrer beiderſeitigen Anſichten zu einander und zu Schelling hat ſich ganz neuerdings Weiße ausführlicher verbreitet in einer Schrift, welche den Titel führt: „Das philoſophiſche Problem der Gegenwart".

Aehnliche Anſichten, wie die der beiden ſo eben Genannten, ſtellten auf: Fiſcher, in ſeinem „Abriß der Metaphyſik", und Braniß, in ſeinem „Syſtem der Metaphyſik".

Fiſcher betrachtet ebenfalls das Abſolute als ein perſönliches Weſen, welches durch einen freien Willensact die

Digitized by Google

Welt geſchaffen habe; allein zu gleicher Zeit nimmt er einen gewiſſen organiſchen Zuſammenhang und Fortgang unter den verſchiedenen Theilen der Welt an, nähert ſich alſo von dieſer Seite der Anſicht Hegels.

Braniß legt, ähnlich wie Fichte, der Philoſophie eine Art von Logik oder Dialektik zu Grunde; als das Weſen des Abſoluten betrachtet er nicht das reine Sein, ſondern die reine Thätigkeit, welche erſt das Sein oder die Exiſtenz hervorbringe. Er nimmt drei Momente im Abſoluten an; zuerſt, ſagt er, iſt das Abſolute reine Thätigkeit; ſodann giebt es ſich Exiſtenz; das Dritte endlich iſt das Selbſtbewußtſein oder die Perſönlichkeit; das Abſolute oder Gott iſt alſo dreieinig. Die Welt iſt eine freie Schöpfung Gottes.

In gewiſſer Weiſe gehört dieſer Richtung auch Hubert Beckers an, welcher ſich gleichfalls zu den neueren Schellingſchen Anſichten bekennt und dieſelben namentlich in dem oben erwähnten Streite über die Unſterblichkeit vertreten hat.

Nach dieſem Abfall der neuhegelſchen Fraction, und bei den Angriffen, die von allen Seiten auf das Syſtem Hegels gemacht wurden, hielt es die dieſem Syſteme treu gebliebene Partei für nothwendig, ſich gleichſam von Neuem zu conſtituiren und zu dieſem Zwecke ein förmliches Programm zu erlaſſen. Gabler, der Nachfolger Hegels auf deſſen Lehrſtuhl zu Berlin, erklärte in ſeiner Antrittsrede, im Namen der ganzen Schule, daß ſie die Grundſätze ihres Meiſters fortwährend als Ausgangspunkt und oberſte Autorität in allen Fragen der Philoſophie betrachte und einen Fortgang über dieſelben hinaus für ebenſo unnöthig, als unmöglich halte. Zugleich vertheidigte er dieſe Grundſätze gegen die wider dieſelben erhobenen Beſchuldigungen

Digitized by Google

und Verdächtigungen, und ſuchte nachzuweiſen, daß die Hegelſche Philoſophie, weit entfernt, auf Neuerungen im Staate und in der Kirche auszugehen, nichts Anderes im Auge habe, als die Erhaltung und Befeſtigung des Beſtehenden durch Darlegung ſeiner Uebereinſtimmung mit den wahren Prinzipien der Vernunft.

Allein die Einheit und Untheilbarkeit der Hegelſchen Schule, welche man auf dieſe Weiſe wieder hergeſtellt glaubte, war nur von kurzer Dauer. Stärkere Spaltungen, als die vorhergegangenen, riſſen von Neuem ein und erweiterten ſich mehr und mehr, bis endlich eine gänzliche Trennung der Schule in zwei völlig geſchiedene und feindliche Heerlager erfolgte.

Der Keim zu dieſen Spaltungen lag allerdings in dem Hegelſchen Syſteme ſelbſt. Daſſelbe enthielt, wie wir geſehen haben, zwei durchaus entgegengeſetzte Prinzipien in ſich, ein Prinzip der Bewegung und ein Prinzip der Stabilität. Dem Genie und der perſönlichen Autorität Hegels mochte es gelingen, dieſen Widerſpruch entgegengeſetzter Richtungen in ſeinen Anſichten auszugleichen oder doch zu verſtecken und ſich gleichſam ſchwebend über beiden zu erhalten. Jetzt aber, wo dieſes perſönliche Moment der Vermittlung fehlte, wo es darauf ankam, ein feſtes Prinzip für den Ausbau des Syſtems und für die Erklärung der Schriften Hegels ſelbſt aufzuſtellen, jetzt mußten nothwendig jene inneren Gegenſätze zum Vorſchein kommen und ihr Recht behaupten.

Am Erſten machte ſich dieſer Gegenſatz der Grundanſichten in der Schule Hegels auf dem Gebiet religiöſer Fragen bemerkbar. Schon in dem Streite über die Unſterblichkeit der Seele und die Perſönlichkeit Gottes hatte einer der Schüler Hegels, Göſchel, die Ausſprüche des Meiſters in einer Weiſe gedeutet, welche ſich der orthodoxen Anſicht allzuſehr

zu nähern ſchien, um für völlig übereinſtimmend mit dem Geiſte der Hegelſchen Lehre gelten zu können. Entſchiedener jedoch und unheilbarer ward die Trennung der Schule in zwei feindliche Parteien, eine Partei des Fortſchritts und eine conſervative oder orthodoxe Partei, durch das berühmte Werk von Strauß, von welchem wir weiter unten ausführlicher zu ſprechen haben werden.

Man hat die Richtungen und Schattirungen, welche innerhalb der Hegelſchen Schule hervorgetreten ſind, auf verſchiedene Weiſe klaſſificirt. Strauß unterſcheidet zwiſchen einer Rechten, einer Linken und einem Centrum, nach Analogie der bekannten politiſchen Parteinamen. Zu der Rechten zählt er alle Die, welche nicht von der reinen Speculation, ſondern von irgend welchem poſitiven oder hiſtoriſchen Factum, mit einem Worte, vom Glauben ausgehen. Die äußerſte Rechte bildet Göſchel, der mehr Myſtiker, als Philoſoph iſt; gemäßigter iſt Bauer; Gabler ſteht auf dem Uebergange von der Rechten zum Centrum. Als Haupt des Centrums wird Roſenkranz aufgeführt, welcher das hiſtoriſche Factum mit der Idee, den poſitiven Glauben mit der Speculation zu verſöhnen trachte. Zur Linken endlich rechnet Strauß ſich ſelbſt und alle Die, welche gleich ihm, dem Prinzip der Bewegung und des Fortſchritts huldigen.

Eine andere Eintheilung hat Bayrhoffer in ſeinem Buch: „Idee und Geſchichte der Philoſophie" vorgeſchlagen. Er unterſcheidet zwiſchen der negativen und der poſitiven Richtung und den wahren Vertretern der Speculation, welche die rechte Mitte zwiſchen den beiden Extremen halten. Die negative oder kritiſche Richtung vertritt den Fortſchritt, die Bewegung, das rationelle Prinzip, allein ſie führt auch zum Skepticismus und zur Immoralität. Als Anhänger dieſer Richtung nennt Bayrhoffer: Strauß, Vatke und Richter;

Digitized by Google

dieſelben negativen und deſtructiven Tendenzen findet er im jungen Deutſchland. Die andere Seite, welche ihren Stützpunkt mehr im Glauben und im Gefühl, als in der Speculation ſucht, zählt unter ihren Gliedern: Göſchel, Bauer, Erdmann, Leo und Billroth; dieſe Philoſophen nähern ſich insgeſammt mehr oder weniger dem Myſticismus und der Philoſophie Schellings in ihrem neuern Stadium. Diejenigen endlich, welche die Ideen der Religion, der Moral und der Politik von einem wahrhaft ſpeculativen und über dem beiden vorgenannten Extremen erhabenen Standpunkte aus entwickeln, ſind: Gabler, Daub, Marheineke, Gans, Hinrichs, Henning, Hotho, Kapp, Michelet, Feuerbach, Roſenkranz, Schaller, Echtermeyer, Ruge, Bieſe, Matthias, Schmidt, Fränkel, Förſter, Schulze u. ſ. w. Bayrhoffer ſelbſt ſchlägt ſich zu dieſer Partei.

Dieſe letztere Eintheilung der Hegelſchen Schule ſcheint uns nicht ganz genau, namentlich in Bezug auf die Abtheilung, welche Bayrhoffer die rechte Mitte nennt, denn von den Männern, welche Bayrhoffer dieſer Partei zuzählt, gehört ein großer Theil einer der beiden andern Seiten an. So z. B. waren Ruge, Echtermeyer, Feuerbach jederzeit mehr Anhänger der Bewegung, als der Vermittlung, während andererſeits Gabler unbedingt der ſtabilen Anſicht huldigt.

Eine dritte Unterſcheidung endlich, und vielleicht die wichtigſte in Bezug auf die Stellung der Hegelſchen Schule zur Gegenwart, läßt ſich machen zwiſchen den älteren oder, wie man ſie auch wohl nennen kann, orthodoxen Anhängern Hegels, und einer jüngern Partei, welche zwar ebenfalls ſich zur Schule Hegels bekennt und ihre philoſophiſche Bildung mehr oder weniger aus deſſen Ideen geſchöpft hat, auch zum großen Theil ſich noch der Terminologie Hegels be-

Digitized by Google

dient, welche aber doch keine Scheu trägt, ſich überall da von den Anſichten Hegels zu trennen, wo dieſe mit den neueren Ideen, welche unterdeß im Politiſchen wie im Religiöſen Geltung erlangt haben, oder überhaupt mit dem Prinzip des Fortſchritts in Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. Man hat dieſer Partei den Namen der junghegelſchen gegeben; ihre Gegner haben ſich wohl auch der verächtlichen Bezeichnungen: Hegelingen, Hegeliten u. ſ. w. bedient.

Die orthodoxe Partei beſteht faſt ausſchließlich aus unmittelbaren Schülern Hegels und hat ihren Hauptſitz in Berlin. Sie beſchäftigt ſich vorzugsweiſe mit der Erklärung und Ausbildung der Hegelſchen Lehre im Einzelnen, ſowie mit deren Vertheidigung ſowohl gegen die jüngere Partei, als auch gegen die ſtrengen Anhänger des poſitiven Glaubens. Es ſind dies gleichſam die Prieſter oder Eingeweihten, welche die Myſterien ihres Gottes hüten. Von ihnen geht die Sammlung und Herausgabe der Werke Hegels aus — ein ſchönes Denkmal, welches die Dankbarkeit der Schüler dem Andenken des Meiſters errichtet! — und die Sorgfalt, womit ſie die ſchwierige Aufgabe gelöſt haben, bezeugt ihre treue Anhänglichkeit an den Verſtorbenen. Die vornehmſten Mitglieder dieſer Partei ſind: Gabler, Marheineke, Hotho, Förſter, Henning, Michelet, J. Schulze, Werder, welche ſämmtlich in Berlin leben; ferner Hinrichs und Schaller in Halle und Roſenkranz in Königsberg. Auch der Juriſt Gans und der Theologe Daub, Beide nicht mehr unter den Lebenden, gehörten zu den treuſten Schülern Hegels. Das Organ der orthodoxen Partei oder der ſogenannten Althegelianer ſind die „Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik,“ welche im Jahr 1827 von Hegel und Gans geſtiftet wurden.

Die andere Partei fand ihren Vereinigungspunkt vor-

Digitized by Google

nehmlich in den, 1838 von Ruge und Echtermeyer begründeten „Halliſchen Jahrbüchern für deutſche Wiſſenſchaft und Kunſt," welche i. J. 1841, genöthigt aus Preußen nach Sachſen zu fliehen, den Namen: „Deutſche Jahrbücher" annahmen, jedoch auch unter dieſem Namen nur kurze Zeit fortlebten, indem ſie zu Anfang des Jahres 1843 von der ſächſiſchen Regierung unterdrückt wurden. Anfangs beſchränkte ſich die Aufgabe, welche dieſe Jahrbücher ſich ſtellten, darauf, die Wiſſenſchaft mit dem Leben zu vermitteln, die abſtracten Prinzipien der Philoſophie durch ihre Anwendung auf Stoffe der Zeit zu beleben und gleichſam flüſſig zu machen, umgekehrt aber das Leben, die empiriſchen Wiſſenſchaften, die Litteratur und die Gelehrſamkeit durch dieſe Berührung mit den philoſophiſchen Ideen zu vergeiſtigen, ſie unter einem freieren und höheren Geſichtspunkte zu behandeln. Daher ſchloſſen ſich ihnen alle Die an, welche eine ſolche Durchdringung der Speculation mit den empiriſchen Wiſſenſchaften und mit der Bewegung der Litteratur für ein Zeitbedürfniß erkannten, darunter ſelbſt Viele von Denen, welche im Uebrigen ſtrengeren philoſophiſchen Anſichten huldigten, als die Herausgeber der Jahrbücher und die Mehrzahl ihrer Partei. Neben Strauß, Vatke, Viſcher ſah man Roſenkranz, Schaller, Bayrhoffer. Allein, wie ſich das Prinzip der Jahrbücher mehr und mehr entwickelte, trat auch das kritiſche, negative Element immer ſtärker hervor. Die Männer der gemäßigten Anſicht zogen ſich allmälig davon zurück, und ſelbſt die am Weiteſten Vorgeſchrittenen wurden durch neue, noch weiter gehende Richtungen verdrängt; Strauß mußte Feuerbach, Feuerbach B. Bauer den Platz räumen. Zugleich richtete ſich die kritiſche Tendenz der Jahrbücher immer ausſchließlicher auf Gegenſtände der Religion und der Politik und langte hier,

Digitized by Google

von Consequenz zu Consequenz fortschreitend, zuletzt bei ihrem Endresultate an, welches kein andres war, als die Auflösung der christlichen und überhaupt aller Religion in Philosophie, des Staats in absolute Demokratie. Auf diese neueste Phase der jüngeren Hegelschen Partei werden wir zurückkommen bei der Betrachtung der Resultate, welche aus der Anwendung der Hegelschen Philosophie auf die Religion und die Politik hervorgegangen sind.

Für jetzt müssen wir, nachdem wir im Allgemeinen die Hauptrichtungen der Hegelschen Schule charakterisirt haben, noch einen Blick auf einige der hervorstechendsten Persönlichkeiten in derselben und deren Bestrebungen für die Ausbildung der verschiedenen Theile des Systems werfen.

Unter Denen, welche vorzugsweise das logische Prinzip und die Methode der Hegelschen Philosophie zu begründen oder zu entwickeln versuchten, sind vor Allen zu nennen: Gabler, welcher noch ganz neuerdings ein Buch unter dem Titel „Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung" geschrieben hat, worin er die Hegelsche Logik gegen die ihr gemachten Vorwürfe vertheidigt, dabei aber von der ursprünglichen Auffassung derselben, wie sie Hegel selbst gegeben, insofern abweicht, als er das logische Denken nicht sowohl als ein seinen Inhalt völlig frei, durch einen Act der Selbstentwicklung, aus sich erzeugendes, sondern vielmehr als eine Formthätigkeit betrachtet, welche einen schon seienden und gegebenen, nur nicht bloß äußerlich, in der Natur oder in einem geschichtlichen Factum, sondern innerlich, für die innere Erfahrung, im Wesen des endlichen Geistes selbst und seiner Vernunft gegebenen Inhalt annehme und erkenne. Ferner gehört hierher: Hinrichs, dessen Buch: „Die Genesis des Wissens" ein Versuch ist, die von Hegel in der Phänomenologie und der

Digitized by Google

Logik aufgestellten Grundsätze weiter zu entwickeln; Göschel, welcher eine Apologie des Hegelschen Systems unter dem Titel: „Der Monismus des Gedankens" geschrieben hat, dabei jedoch noch stärker, als Gabler, nach der rechten Seite hin ausweicht; sodann Schaller, welcher gleichfalls das Prinzip der Hegelschen Lehre in seiner Schrift: „Die Philosophie unserer Zeit," namentlich gegen die neuhegelsche Schule und Schelling vertheidigt hat. Auch Bayrhoffer, Werder und, in mehr populärer Weise, Mager haben über die Hegelsche Methode geschrieben.

Die Naturphilosophie Hegels war lange Zeit in Vergessenheit gerathen. Hegel selbst war durch die praktischen Theile seines Systems, die er mit offenbarer Vorliebe behandelte, zu sehr in Anspruch genommen, um seine naturphilosophischen Ideen ins Einzelne auszuarbeiten. Erst neuerdings ist auch dieser Theil des Systems ausführlicher, in einem besondern Werke, von Bayrhoffer behandelt worden.

Die Psychologie und Anthropologie haben ihre Bearbeiter gefunden in Rosenkranz, Michelet und Daub, von denen namentlich der Letztgenannte in seinen, nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen die Anthropologie auf eine sehr geistvolle Weise, doch mit strenger Anknüpfung an die Sätze der Hegelschen Encyclopädie, behandelt hat.

Michelet hat auch über die Moral geschrieben.

Die Ideen Hegels über das Recht, den Staat, die Geschichte, die Kunst und die Religion sind Gegenstand einer großen Menge gründlicher und geistreicher Werke von Seiten seiner Schüler geworden. Wir müssen hier zuerst von Gans sprechen, dessen frühzeitiger Tod eine fühlbare Lücke nicht allein in den Reihen der Schule, sondern

Digitized by Google

auch auf dem Gebiete der Litteratur und in den geſelligen Cirkeln Berlins hervorgebracht hat, wo er ebenſo, wie in der Wiſſenſchaft, durch die Gewandtheit und das Feuer ſeines Geiſtes glänzte. Gans war einer von den begabten Menſchen, welche durch die Beweglichkeit ihres Geiſtes und ihrer Einbildungskraft Alles ſich zu eigen zu machen verſtehen. Gründlich vertraut mit den Speculationen der Philoſophie und namentlich des Hegelſchen Syſtems, zugleich aber auch mit allen Bewegungen der Litteratur und der allgemeinen Bildung der Gegenwart, wußte Gans Beides auf das Glücklichſte in ſeinen Schriften wie in ſeinen Vorträgen zu vereinigen. Sein Hauptwerk iſt: „Das Erbrecht in weltgeſchichtlicher Entwicklung," ein Verſuch, die Grundſätze des Rechts, insbeſondere des Erbrechts, in ihrer geſchichtlichen Entwicklung und in ihrer Wechſelwirkung mit den politiſchen Einrichtungen, den Sitten und dem ganzen ſocialen Zuſtande der verſchiedenſten Völker zu verfolgen. Dieſes Werk, reich an Gelehrſamkeit und tiefen geſchichtsphiloſophiſchen Blicken, läßt uns ſehr beklagen, daß es Gans nicht vergönnt geweſen iſt, eine allgemeine Geſchichte des Rechts von ähnlichem Standpunkte aus zu bearbeiten. Zwar hieß es, unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren habe ſich der Entwurf eines ſolchen Werks gefunden, allein bis jetzt iſt wenigſtens eine öffentliche Mittheilung deſſelben nicht erfolgt. Auch die politiſche Geſchichte hat Gans nicht allein in ſeinen Vorträgen, ſondern auch in Schriften behandelt, z. B. in einer Abhandlung über die Urſachen und den Verlauf der franzöſiſchen Revolution, ſowie in einer andern über die Geſchichte der letzten funfzig Jahre. Seine politiſchen Ideen, welche er an mehrern Stellen ſeiner Schriften, z. B. in ſeinen „Briefen über Paris," ſeinen „Rückblicken auf Perſonen und Zuſtände," in der Vorrede zu Hegels Rechtsphiloſophie u. ſ. w. niedergelegt hat, ſtim-

men zwar im Wesentlichen mit denen seines Lehrers überein; indeß war Gans, seinem ganzen Charakter nach, für die Bewegung der neueren Ideen und namentlich der von Frankreich ausgehenden empfänglicher, als der ängstliche und Alles sorgfältig abwägende Hegel. Mit Begeisterung begrüßte Gans die Revolution von 1830, und diese Sympathien, sowie die scharfe Kritik, die er nicht selten gegen die preußischen Zustände übte, zogen ihm von Seiten der Regierung eine strenge Ueberwachung und sogar ein zeitweiliges Verbot seiner Vorlesungen zu.

Die Geschichtsphilosophie Hegels ward weiter ausgeführt von Kapp, Rebenstein, Cieszkowsky u. A. Rosenkranz hat einen interessanten Abriß von der Entwicklung der Geschichtsphilosophie in Deutschland gegeben.

Mit besonderm Eifer hat sich die Hegelsche Schule der Geschichte der Philosophie angenommen, und wir verdanken derselben mehrere schätzbare Werke in diesem Fache. Wir nennen hier vor Allem das Werk von Michelet über die neuere Philosophie, die Schriften von Bayrhoffer, Feuerbach, Erdmann u. s. w., welche sich ebenfalls vorzugsweise mit der Entwicklung dieses Abschnitts der Philosophie beschäftigen; ferner das von Marbach über die alte Philosophie u. s. w. Henning hat ebenfalls einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie geliefert unter dem Titel: „Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung."

Die Aesthetik hat nicht minder tüchtige Bearbeiter unter den Schülern Hegels gefunden, so z. B. Rosenkranz, dessen ästhetische und litterarhistorische Schriften sich eines verdienten Ansehens erfreuen; Vischer, welcher über das Erhabene und das Lächerliche geschrieben hat; Ruge, als Verfasser einer „Vorschule der Aesthetik;" Rötscher, Göschel, Weiße, Hinrichs u. A. Auch Gans hat in mehreren

Digitized by Google

geiſtvollen Abhandlungen ſeine Anſichten über die Dichtwerke Shakſpeares, Tiecks u. A. entwickelt. Beſonders erwähnen müſſen wir hier die von mehreren den Genannten gemachten Verſuche einer Erklärung der Meiſterwerke unſerer Dichter und namentlich Goethes mit Hülfe der Begriffe und Anſchauungen der Hegelſchen Philoſophie. Namentlich war es der Fauſt, dieſes größte Meiſterwerk unſerer Litteratur, dieſe Welt voll Geſtalten und Gedanken, dieſes treue Bild des Lebens und insbeſondere des innerlichen Lebens des deutſchen Geiſtes, welcher den Philoſophen aus der Hegelſchen Schule reichen Stoff zu den mannigfachſten Deutungen und Erklärungen darbot. Freilich waren dieſe Deutungen, wie ſie ein Göſchel, ein Weiße, ein Roſenkranz gaben, größtentheils ſo myſtiſch, ſo tiefſinnig dunkel und ſo geſucht, daß Goethe wohl Recht hatte, wenn er ſich verwundert darüber bezeigte, daß er ſo viele wunderbare Dinge im Fauſt geſagt haben ſolle, von denen er bei deſſen Abfaſſung Nichts geahnt habe. Nicht glücklicher ſcheint uns der Verſuch, den Hinrichs gemacht hat, die einzelnen Dichtwerke Schillers in einen organiſchen Zuſammenhang zu bringen, ſo nämlich, daß die verſchiedenen Ideen und Conceptionen des Dichters ſich ungefähr mit derſelben logiſchen Nothwendigkeit und Stetigkeit entwickelt haben ſollen, wie die Glieder eines philoſophiſchen Syſtems. Ungleich reelleren Werth haben die gründlichen Arbeiten von Rötſcher über die Wahlverwandtſchaften Goethes, den Lear Shakſpeares und Aehnliches.

Die gewaltigſte Bewegung brach jedoch durch die Hegelſche Philoſophie auf dem Gebiete der Theologie hervor. Wir müſſen hier zwei Richtungen unterſcheiden, welche von dieſer Philoſophie ausgingen, eine ſpeculativtheologiſche und eine rein kritiſche, welche anfangs unter der Form der ſogenannten mythiſchen Theologie auftrat, ſpäter

aber bis zur Auflösung alles Inhalts der Theologie fortging und in einem vollkommenen philoſophiſchen Radicalismus und Skepticismus endigte.

Die ſpeculative Theologie, welche aus der Hegelſchen Philoſophie hervorging, bediente ſich der Grundſätze dieſer Lehre, um die Glaubenswahrheiten des Chriſtenthums philoſophiſch zu begründen und zu erklären. Man ging dabei von der Anſicht aus, daß der Inhalt des Chriſtenthums mit den Ideen des wahrhaft ſpeculativen Denkens in vollkommner Uebereinſtimmung ſtehe und daher nur gewinnen könne, wenn man ihm, an der Stelle der, längſt als unzureichend erkannten Beglaubigung durch ein äußeres, geſchichtliches Factum, die innere philoſophiſche Ueberzeugung zur Grundlage gebe. Auch die Dogmengeſchichte und namentlich die Erkenntniß des Zuſammenhanges der chriſtlichen mit den vorchriſtlichen Religionen zog mannigfachen Gewinn aus den Hegelſchen Ideen. So entſtand eine Reihe bedeutender theologiſcher Schriften: die „Dogmatik" von Marheineke; die kirchengeſchichtlichen Werke von Baur, worunter ſein berühmteſtes das über die Theologie der Gnoſtiker; ferner die, zwar etwas ſchwer verſtändlichen, doch gediegenen und geiſtvollen Arbeiten von Daub; die von Billroth, Roſenkranz u. A.

Neben dieſer ſpeculativen Theologie jedoch, welche den poſitiven Glauben, wenn auch nicht der Form, ſo doch dem Inhalt nach in ſeiner vollen Weſenheit zu erhalten, ja ſogar zu befeſtigen ſtrebte, entwickelte ſich aus der Hegelſchen Philoſophie noch eine andere Richtung auf die Religion hin, welche einen entſchieden kritiſchen und negativen Charakter entfaltete.

Dieſe Bewegung auf theologiſchem Gebiete ging zuerſt aus von David Strauß, dem Urheber der ſogenannten mythiſchen Theologie.

Digitized by Google

Schon frühere Philoſophen, namentlich Kant, Schelling und Schleiermacher, hatten die Anſicht aufgeſtellt, daß man die Berichte von der Perſönlichkeit, den Thaten und Schickſalen Chriſti nicht geſchichtlich, ſondern ſpeculativ, als die Darſtellung oder Verkörperung gewiſſer Ideen erklären müſſe, und die Exegeſe der chriſtlichen Religionsſchriften hatte, bei der Unmöglichkeit, dieſelben buchſtäblich zu verſtehen, theilweiſe zu einem ähnlichen Reſultate geführt. Indem nun Strauß dieſen Weg einer durch philoſophiſche Ideen vermittelten Auffaſſung der chriſtlichen Religionswahrheiten conſequent verfolgte, gelangte er zu der ſogenannten mythiſchen Anſicht vom Chriſtenthume. Dieſer Anſicht zufolge, gründen ſich alle die Berichte, die wir über das Leben und die Lehre Jeſu beſitzen, nicht auf wirkliche, geſchichtliche Thatſachen, ſondern auf bloße Mythen; d. h. ſie ſtellen nur gewiſſe Ideen oder Vorſtellungen dar, welche ſich in dem Volke, unter welchem ſie entſtanden, mit einer geſchichtlichen Nothwendigkeit, als das Reſultat ſeiner religiöſen Bildung, entwickelt hatten. Strauß leugnet hiermit nicht geradezu die geſchichtliche Exiſtenz Jeſu ſelbſt, ſondern nur Dasjenige, was man dieſer geſchichtlichen Perſon beigelegt habe, um ſie zu einer wunderbaren, göttlichen Perſönlichkeit zu machen. Es iſt unrichtig, ſagt Strauß, wenn man annimmt, daß das Göttliche oder die Idee ſich zu irgend einer Zeit in einem beſtimmten Individuum ganz und rückhaltlos ausgeprägt, daß irgend ein Individuum die abſolute Erſcheinung des göttlichen Geiſtes in ſich dargeſtellt habe. Auch Chriſtus iſt daher nicht ein ſolches abſolut göttliches Individuum, ſondern er iſt nur der Repräſentant einer der weltgeſchichtlichen Epochen, in denen ſich das Abſolute in der Menſchheit verwirklicht. So wie die alten Völker die Ideen, unter deren Einfluß ſie ſich entwickelten,

in menſchliche, individuelle Geſtalten kleideten, wie ſie die Idee der Tapferkeit und Stärke in dem Mythus vom Herkules, die Idee der Kultur im Bakchus perſonificirten und zur ſinnlichen Anſchauung brachten, ſo iſt auch die Perſon, die Wirkſamkeit, das Leiden und der Tod Jeſu nur eine ſolche ſinnliche Verkörperung einer im Volke lebenden Idee, der Idee eines unmittelbaren Abgeſandten Gottes, eines Mittlers zwiſchen den Menſchen und Gott. Dieſe Idee knüpfte man an die geſchichtliche Erſcheinung eines Individuums, welches durch ſeine Perſönlichkeit und durch ſeine Schickſale die Aufmerkſamkeit ſeiner Zeitgenoſſen vorzugsweiſe auf ſich zog und dadurch Anlaß gab, daß man es zum Träger eines ſolchen Mythus machte und von ihm alles Das als geſchichtliche Thatſache ausſagte, was jene Idee in ihrer conſequenten Entwicklung mit ſich brachte.

Verwandelt ſich nun auf dieſe Weiſe Chriſtus, d. h. der Chriſtus, wie die Schriften unſerer Religion ihn darſtellen, aus einer geſchichtlichen Perſon in einen bloßen Repräſentanten einer Idee oder einer gewiſſen Entwicklungsſtufe des Weltgeiſtes, ſo ergiebt ſich daraus auch die Nothwendigkeit, ſein Leben und ſeine Lehre nicht als ein geſchichtlich Gegebenes äußerlich aufzunehmen, ſondern es ſpeculativ aufzufaſſen und fortzubilden. Wenn daher die Kirchenlehre Jeſus als ein göttliches Individuum, als den Gottmenſchen darſtellt, ſo haben wir vielmehr dies ſo zu verſtehen, daß die Vereinigung des Göttlichen und des Menſchlichen nicht in einem Individuum, ſondern nur in der Idee der Gattung ſtattfindet. „Die Menſchheit," ſagt Strauß, „iſt der menſchgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der ſeiner Unendlichkeit ſich erinnernde endliche Geiſt; ſie iſt das Kind der ſichtbaren Mutter und des unſichtbaren Vaters, des Geiſtes und der

Digitized by Google

Natur; ſie iſt der Wunderthäter, ſofern im Verlauf der Menſchengeſchichte der Geiſt ſich immer vollſtändiger der Natur, im Menſchen wie außer demſelben, bemächtigt, dieſe, ihm gegenüber, zum machtloſen Material ſeiner Thätigkeit heruntergeſetzt wird; ſie iſt der Unſündliche, ſofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloſer iſt, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und in der Geſchichte aufgehoben iſt; ſie iſt der Strebende, Auferſtehende und gen Himmel Fahrende, ſofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geiſtiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit, als perſönlichen, nationalen und weltlichen Geiſtes, ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiſte des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an dieſen Chriſtus, namentlich an ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung, wird der Menſch vor Gott gerecht; d. h., durch die Belebung der Idee der Menſchheit in ſich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche ſelbſt ſchon Negation des Geiſtes iſt, alſo die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geiſtigen Leben für den Menſchen ſei, wird auch der Einzelne des gottmenſchlichen Lebens der Gattung theilhaftig."

Hiernach würde alſo die Perſönlichkeit Chriſti diejenige Bedeutung gänzlich verlieren, welche die chriſtliche Kirchenlehre ihr zuſchreibt und worauf ſie ihr ganzes dogmatiſches Syſtem ſtützt, die Bedeutung nämlich einer abſoluten Erſcheinung oder Offenbarung des göttlichen Geiſtes, welche, als ſolche, für alle andere Individuen im Denken und Handeln maßgebend wäre.

In dieſem Punkte jedoch verfiel Strauß in eine ähnliche Inconſequenz, wie ſchon vor ihm in ähnlichem Falle Hegel. Eine gewiſſe Scheu hielt ihn ab, die letzte Conſequenz ſeiner Lehre auszuſprechen, und ſo kam es zu einer vermittelnden

Anſicht, welche er zuerſt in ſeinen Streitſchriften und in einem beſondern Aufſatze „über das Vergängliche und das Bleibende im Chriſtenthume" ausführte, welche er aber ſodann auch in die dritte Auflage ſeines Werkes ſelbſt aufnahm. Hier erklärte nämlich Strauß: wie an der Spitze aller welthiſtoriſchen Handlungen Individuen, als die das Subſtantielle verwirklichenden Subjectivitäten, ſtänden, wie alle die verſchiedenen Richtungen, in welche der Reichthum des göttlichen Lebens in der Menſchheit ſich auseinanderſetze, — Kunſt, Wiſſenſchaft u. ſ. w. — durch große Individuen vertreten würden; wie insbeſondere auf dem Felde der Religion, wenigſtens innerhalb des monotheiſtiſchen Gebietes, alle eigenthümliche Geſtaltungen an hervorragende Perſönlichkeiten geknüpft wären, ſo könne auch das Chriſtenthum nicht eine Ausnahme von dieſem Typus machen; die gewaltigſte geiſtige Schöpfung könne nicht ohne nachweisbaren Urheber, nicht das bloße Ergebniß des Zuſammenſtoßes zerſtreuter Kräfte und Urſachen ſein. Durch dieſe Erwägung trete Jeſus in die Kategorie der hochbegabten Individuen, welche auf den verſchiedenen Lebensgebieten die Entwicklung des Geiſtes in der Menſchheit zu höheren Stufen zu erheben berufen ſind, Individuen, welche wir auf den außerreligiöſen Feldern, namentlich auf denen der Kunſt und Wiſſenſchaft, als Genies zu bezeichnen pflegen. Unſer Verhältniß zu Jeſu würde alſo zu betrachten ſein als ein Kultus des Genius. Würde aber ſcheinbar hierdurch Jeſus noch nicht *über* alle andere Individuen, ſondern nur in eine Linie mit den hervorragendſten unter dieſen, mit einem Homer, einem Moſes, einem Cäſar, einem Raphael geſtellt, ſo zeige doch eine tiefere Betrachtung, daß er wirklich über allen Dieſen ſtehe, da nicht nur unter den verſchiedenen Gebieten, in welchen die göttliche Schöpferkraft des Genies ſich entfalten könne, das der

Digitized by Google

Religion das vornehmſte, der Mittelpunkt aller übrigen ſei (inſofern in der Religion allein der göttliche Geiſt dem menſchlichen im unmittelbaren Selbſtbewußtſein nahe trete), ſondern auch innerhalb des religiöſen Gebietes Chriſtus, als Urheber der höchſten Religion, die übrigen Religionsſtifter weit überrage. Endlich aber, noch einen Schritt weiter gehend, erklärte Strauß, daß auch nicht anzunehmen ſei, es könne in der Zukunft ein Anderer kommen, der ſich zu Chriſto als Gleicher oder gar als Höherer verhielte, indem offenbar die Einheit Gottes und des Menſchen in Chriſto mit einer ſolchen Energie aufgetreten ſei, wie es zum zweiten Male nicht vorkommen könne.

Das Schlußreſultat, zu welchem Strauß durch alle dieſe Betrachtungen gelangte, ſprach er in folgenden Worten aus:

„Mit Beiſeiteſtellung der Begriffe von Unſündlichkeit und ſchlechthinniger Vollkommenheit, als unvollziehbarer, faſſen wir Chriſtum als Denjenigen, in deſſen Selbſtbewußtſein die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen zuerſt und mit einer Energie aufgetreten iſt, welche in dem ganzen Umfange ſeines Gemüthes und Lebens alle Hemmungen dieſer Einheit bis zum verſchwindenden Minimum zurückdrängte; der inſofern einzig und unerreicht in der Weltgeſchichte ſteht, ohne daß jedoch das von ihm zuerſt errungene und ausgeſprochene religiöſe Bewußtſein ſich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortſchreitende Entwicklung des menſchlichen Geiſtes entziehen dürfte.“

Später jedoch nahm Strauß die Zugeſtändniſſe, welche er hier der beſtehenden religiöſen Anſicht gemacht hatte, eines nach dem andern wieder zurück, und in ſeinem zweiten größern Werke, der „chriſtlichen Glaubenslehre“, worin er ſeine ſpeculative Anſchauungsweiſe auf alle Theile der chriſtlichen Religionslehre anwandte, gelangte er zu einem völlig negativen

Digitized by Google

Reſultate, einer Auflöſung der poſitiven Dogmen in philoſophiſche Ideen, und zwar noch in einem ganz andern Sinne, als wie es die ſogenannte ſpeculative Theologie zu thun vorgab. Geſtützt nämlich auf die Idee einer vollkommnen Durchdringung des göttlichen Weſens mit der Welt, wonach daſſelbe alſo nicht ein Beſonderes außer- oder überhalb der Welt, ſondern nur der in der Welt ſelbſt waltende und wirkende Geiſt iſt, auch nicht in einzelnen Erſcheinungen ſich in ſeiner ganzen Fülle offenbart, ſondern nur in der ganzen Reihe derſelben, in dem unendlichen Proceſſe des Werdens, der durch alle Erſcheinungen hindurch, und über alle fortgeht — geſtützt auf dieſe Anſicht, welche von Hegel namentlich in der Philoſophie des objectiven Geiſtes entwickelt worden war, findet natürlich Strauß in allen Sätzen der chriſtlichen Glaubenslehre eine Menge von Widerſprüchen, und ſein Beſtreben geht dahin, nachzuweiſen, wie, in Folge dieſer innern Widerſprüche, die chriſtlichen Dogmen, durch eine Menge von Erklärungs- und Vermittlungsverſuchen hindurch — Verſuchen, die ſämmtlich erfolglos blieben und bleiben mußten — endlich von ſelbſt ihrer Auflöſung in die Ideen der modernen Philoſophie entgegengegangen ſeien. So löſt ſich das Dogma von der Perſönlichkeit und dem Daſein Gottes außerhalb der Welt in die Idee auf, daß das Abſolute oder das allgemeine Weſen der Welt ſich in einem unendlichen Proceſſe des Werdens mehr und mehr perſonificire, zur Perſönlichkeit erhebe; ſo treten an die Stelle der göttlichen Eigenſchaften, von welchen die Kirchenlehre die Erſchaffung, Erhaltung und Regierung der Welt abhängig macht, die in der Welt ſelbſt liegenden Weltgeſetze; von einer Schöpfung der Welt, als einem beſondern Act eines höheren Willens, kann überhaupt nicht mehr die Rede ſein. Auch die Widerſprüche, in welche die Lehre von der ſittlichen Natur des

Menſchen verfiel und welche zu den heftigſten Streitigkeiten unter den Theologen ſelbſt Anlaß gaben, löſen ſich auf dem Standpunkte der modernen Philoſophie von ſelbſt auf, denn ihr iſt der menſchliche Geiſt nicht ein unmittelbar von Gott geſchaffenes Weſen, ſondern nur eine aus der Natur oder der Materie ſich herausbildende und einer fortſchreitenden Vervollkommnung fähige Entwicklungsſtufe des allgemeinen göttlichen Lebens. Das Böſe im Menſchen iſt daher nicht das Product eines einzelnen, willkührlichen Actes, des Sündenfalles, ſondern nur die natürliche Folge des Einfluſſes, welchen die Materie, als Baſis des menſchlichen Geiſtes, auf dieſen fortwährend ausübt. Daher muß ferner die Idee einer Verſöhnung durch ein, das Göttliche in einer abſoluten Erſcheinung darſtellendes Individuum, einen Gottmenſchen, der Idee eines in der ganzen Menſchheit ſich ausprägenden und verwirklichenden göttlichen Geiſtes weichen. Endlich kann auch das Dogma von der Unſterblichkeit vor der Kritik und der pantheiſtiſchen Auffaſſung nicht beſtehen, da, nach dieſer, die Seele nicht ein beſonderes Weſen, ſondern nur ein Theil der unendlichen Subſtanz iſt, folglich auch nur innerhalb der Entwicklungsreihe, in welcher ſich dieſe Subſtanz darſtellt, nicht aber außerhalb derſelben Daſein und Leben zu haben vermag.

Muß nun ſolchergeſtalt die religiöſe Vorſtellung von einem Uebernatürlichen, Außerweltlichen in allen Punkten der natürlichen, philoſophiſchen Anſicht weichen, ſo kann auch das ſittliche Verhalten des Menſchen nicht mehr von ſolchen religiöſen Begriffen abhängig gemacht werden. An die Stelle der aſcetiſchen Moral oder der Glaubensheiligkeit, welche die Kirche lehrte, tritt das natürliche Verhalten des Menſchen zu der ſittlichen Ordnung, deren Glied er iſt; an die Stelle des Kultus, der unmittelbaren Erhebung zu einem überſinnlichen

Digitized by Google

Weſen durch Gebet und Andacht, die Verſenkung in die Tiefen der Speculation, welche uns das innerſte Weſen der Natur und der Menſchenwelt, alſo das wahrhaft Göttliche, erſchließt; an die Stelle der Kirche endlich, als einer nur vorläufigen und unvollkommnen Form menſchlicher Gemeinſchaft, der Staat, als das höchſte Product der ſittlichen Freiheit der Menſchen.

Dies iſt alſo, nach Strauß, das nothwendige Endreſultat der geſchichtlichen Bewegung, welche die religiöſen Vorſtellungen durchlaufen haben. Dieſe Vorſtellungen, in ihrer urſprünglichen, einfachen Geſtalt, ſprachen das Bewußtſein, das geiſtige und gemüthliche Bedürfniß der Zeit aus, in welcher ſie entſtanden; bei der fortſchreitenden Bildung der Menſchheit mußten auch ſie ſich fortbilden, entwikkeln, abklären, und ſo iſt die Auflöſung der chriſtlichen Glaubenslehre in ſpeculative Begriffe im Grunde keine eigentliche Aufhebung, ſondern nur eine Zurückführung derſelben auf ihren wahren, inneren Gehalt, den die religiöſe Vorſtellungsweiſe entſtellt hatte.

Allein unterdeſſen war ſchon ein kühnerer Denker aufgetreten und hatte das Reſultat, welches Strauß auf dem Wege geſchichtlicher Entwicklung herbeizuführen ſuchte, auf dem directen Wege einer Kritik des menſchlichen Bewußtſeins und der darin wurzelnden religiöſen Vorſtellungen angeſtrebt. Es war dies Feuerbach, der Verfaſſer der Schrift: „Das Weſen des Chriſtenthums.“

Der Gang, den Feuerbach in dieſer Schrift nimmt, iſt folgender:

Die alte, orthodoxe Theologie, ſagt Feuerbach, betrachtete die chriſtlichen Religionsvorſtellungen als geoffenbarte Wahrheiten; die moderne, ſpeculative Theologie hebt den Unterſchied zwiſchen der Quelle der religiöſen Vorſtel-

lungen und dem Organe, durch welches dieſelben aufgefaßt werden, d. h. zwiſchen dem göttlichen und dem menſchlichen Geiſte, auf; ſie erklärt jene Vorſtellungen für nothwendige Denkacte des menſchlichen Bewußtſeins; ſie hält alſo deren Inhalt feſt und ändert nur die Form. Allein eine tiefere Auffaſſung dieſer Vorſtellungen läßt uns in denſelben nicht nothwendige Denkacte, ſondern nur zufällige, ſubjective Richtungen unſers Bewußtſeins, zum großen Theil ſogar krankhafte Vorbildungen deſſelben erkennen. Die religiöſen Vorſtellungen ſind daher rein pſychologiſch oder anthropologiſch zu erklären; d. h. der Menſch hat das Weſen ſeines Bewußtſeins, die Gefühle, Vorſtellungen, Wünſche und Bedürfniſſe ſeines Herzens objectivirt, ihnen ein ſelbſtſtändiges Daſein außer ſich und ein Verhältniß zu ſich gegeben. Wenn wir z. B. Gott als ein gütiges Weſen betrachten, ſo iſt dies nur eine Objectivirung des im Weſen unſeres Bewußtſeins begründeten Gefühls der Güte oder Liebe; wenn wir an die Exiſtenz Gottes, als eines Subjects, glauben, ſo geſchieht dies nur, weil wir ſelbſt exiſtiren, ſelbſt Subjecte ſind; u. ſ. w. Die Schranke unſeres Weſens, ſagt Feuerbach, iſt zugleich die Schranke unſeres Bewußtſeins; die Religion, welche auf unſrem Bewußtſein beruht, kann folglich zu ihrem Gegenſtande nichts Anderes haben, als unſer eigenes Weſen oder Dasjenige, was ſich uns als ſolches in unſrem Bewußtſein ankündigt. Wenn daher die Religion ſich als Bewußtſein des Unendlichen darſtellt, ſo heißt dies nichts Anderes, als: ſie iſt das Bewußtſein des Menſchen von ſeinem unendlichen Weſen.

Dies nun auf die einzelnen Dogmen des Chriſtenthums angewandt, ergiebt folgende Reſultate:

Das erſte dieſer Dogmen iſt das von dem Sein und Weſen Gottes überhaupt. In der religiöſen Vorſtellung wird

dieſes Weſen Gottes dem menſchlichen entgegengeſetzt; allein, genauer betrachtet, findet dieſer Gegenſatz nur zwiſchen zwei verſchiedenen Richtungen innerhalb des menſchlichen Bewußtſeins ſelbſt ſtatt, nämlich, zwiſchen dem Verſtand mit ſeinem abſtracten Geſetze moraliſcher Vollkommenheit und Mangelloſigkeit, als der allgemeinen, unperſönlichen, gleichſam übermenſchlichen Kraft im Menſchen, dem eigentlichen Gattungsvermögen, und dem Herzen, dem Vermögen des Individuellen, mit ſeinen beſondern Intereſſen, Neigungen und Angelegenheiten. Dieſen Gegenſatz nun zwiſchen dem abſtracten Verſtande und dem individuellen Gefühle hat man aus dem Bewußtſein herausverlegt, dergeſtalt, daß man als das eine Glied deſſelben den Menſchen, als das andere aber ein ſelbſtſtändiges, über dem Menſchen ſtehendes Weſen annahm, Gott. Gott iſt alſo nichts Weitres, als das Geſetz oder Weſen des Verſtandes; d. h. der Begriff Gottes iſt entſtanden durch die Perſonification einer beſtimmten Richtung unſres Bewußtſeins, der abſtrahirenden Verſtandesthätigkeit.

Weil nun, ferner, der im menſchlichen Bewußtſein beſtehende Gegenſatz zwiſchen Verſtand und Gefühl ausgeglichen wird durch die Liebe, ſo hat die Religion auch dieſes pſychologiſche Factum, die innerliche Verſöhnung des Menſchen mit ſich ſelbſt, in eine gegenſtändliche Vorſtellung überſetzt, in das Dogma von der Incarnation oder Menſchwerdung Gottes. So wie alſo die Vorſtellung Gottes, als eines beſonderen, außer- und übermenſchlichen Weſens, eine bloße Perſonification unſerer abſtracten Verſtandsrichtung iſt, ſo hat das Bild einer Menſchwerdung Gottes keine andere Bedeutung, als dieſe, daß der Menſch, welcher durch ſeinen Verſtand, ſein abſtractes Denken ſich über die eigentlichen, beſtimmten menſchlichen Verhältniſſe erhebt, ſich denſelben gleichſam entfremdet, durch ſeine Herzensregungen, durch ſeine Liebe wie-

Digitized by Google

der zur Theilnahme an dieſen Verhältniſſen, zum Mitgefühl für andere Menſchen, deren Intereſſen und Leiden, zur Verſöhnung mit ſich ſelbſt, d. h. mit ſeinen individuellen Gefühlen und Bedürfniſſen, zurückkehrt.

Ebenſo iſt das Dogma von dem leidenden Gotte nur eine Ausgeburt des empfindſamen, einwärts gekehrten, weltſcheuen Gemüths. „Die Anſchauung eines leidenden Gottes," ſagt Feuerbach, „war die höchſte Selbſtbejahung, die höchſte Wolluſt des leidenden Herzens."

Das Geheimniß der Trinität iſt nichts Weiteres, als das Bewußtſeinsfactum, daß der Menſch erſt durch die Mittheilung an Andere den vollen Gehalt des Lebens, erſt durch das Bewußtſein von Andern, dem Weſen nach ihm Gleichen, das wahre Bewußtſein von ſich ſelbſt hat.

Auch die Vorſtellung, daß der Uebergang von Gott zur Welt durch den Logos vermittelt werde, ſucht Feuerbach aus einem ähnlichen Bewußtſeinsfactum zu erklären. Der Menſch, ſagt er, hat den Trieb nach Unbeſchränktheit, zugleich aber auch, in dem Bewußtſein der Welt außer ihm, das Gefühl des Beſchränktſeins durch dieſe Welt. Dieſer Widerſpruch zwiſchen dem Selbſt des Menſchen und ſeinem Gegentheil wird nun gemäßigt durch das Bewußtſein eines Weſens, welches zwar auch ein anderes iſt, als das eigene Ich des Menſchen, und inſofern ihm die Anſchauung ſeiner Beſchränktheit giebt, aber doch ſo, daß es zugleich ſein Weſen bejaht und ihm vergegenſtändlicht. Dies Andere, welches zwiſchen dem Ich und die Natur tritt, wodurch das Ich ſich ſelbſt auf die Natur bezieht, iſt ein andres Ich. „Der erſte Gegenſtand des Menſchen iſt der Menſch," ſagt Feuerbach; „der Sinn für die Natur, der uns erſt das Bewußtſein der Welt als Welt erſchließt, iſt ein ſpäteres Erzeugniß, denn er entſteht erſt durch den Act der Abſonderung des Menſchen von ſich."

Dieſer Act des Sichſelbſtunterſcheidens und Sichſelbſterkennens des Menſchen in einem andern Ich ſoll nun Das ſein, was dem Dogma von dem Logos in Gott zu Grunde liege.

Die Schöpfungsidee erklärt ſich aus dem Triebe des Menſchen nach unendlich freier Subjectivität. Durch das Bewußtſein von der Welt wird dieſer Trieb beſchränkt; er kann ſich daher nicht anders geltend machen, als indem er die ſelbſtſtändige Exiſtenz der Welt in Gedanken aufhebt, ſie ſelbſt zum Producte eines Willens macht, der im Grunde doch nur ſeinen eignen Willen repräſentirt. Die Schöpfungsidee iſt alſo nicht eigentlich als eine Erklärung der Schöpfung zu betrachten, ſondern nur als der Wunſch oder das Verlangen, daß keine Welt, keine Materie ſein ſolle.

Aus einem ähnlichen Bedürfniſſe legt der Menſch Gott — d. h. der perſonificirten Idee ſeines eignen Weſens — Allmacht bei, wendet ſich im Gebete hülfeſuchend an dieſe Allmacht, erwartet von ihr Wunder u. ſ. w. Das Gemüth wünſcht, was in dem natürlichen Laufe der Dinge entweder gar nicht oder doch nicht auf dieſe Weiſe eintreten würde (z. B. Wiedererweckung eines Todten, plötzliche Heilung eines Kranken); die Einbildungskraft realiſirt dieſen Wunſch, d. h. ſie ſtellt ſich deſſen Realiſirung als vollendete, geſchichtliche Thatſache vor. Durch eine ſolche Selbſttäuſchung, gleichſam eine Viſion glaubt Feuerbach alle Wunder des Chriſtenthums erklären zu können, ſelbſt ſolche, welche im Angeſicht einer Verſammlung von Individuen ſtattfanden. „Denn," ſagt er, „wem ſollte es unbekannt ſein, daß es auch gemeinſchaftliche Träume, gemeinſchaftliche oder gleichartige Viſionen giebt, zumal bei gemüthlichen, in und auf ſich beſchränkten, eng zuſammenhaltenden Individuen?"

Mit dieſer Erklärung beſeitigt Feuerbach auch dasjenige Wunder, welches von jeher als die Hauptſtütze des chriſt-

Digitized by Google

lichen Glaubens betrachtet worden iſt, die Auferſtehung Chriſti. „Die Auferſtehung Chriſti," ſagt er, „iſt der realiſirte Wunſch des Menſchen nach unmittelbarer Gewißheit von ſeiner perſönlichen Fortdauer nach dem Tode, die perſönliche Unſterblichkeit, als eine ſinnliche, unbezweifelbare Thatſache."

Ueberhaupt iſt Chriſtus ſelbſt, der erſcheinende Gott, der Erlöſer, nichts Andres, als: „der realiſirte Wunſch des Gemüths, frei zu ſein von den Geſetzen der Moral, d. h. von den Bedingungen, an welche die Tugend auf dem natürlichen Wege gebunden iſt, der realiſirte Wunſch, von den moraliſchen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, mit einem Zauberſchlage, d. h. auf abſolut ſubjective, gemüthliche Weiſe erlöſt zu werden. Der höchſte Selbſtgenuß der Subjectivität, die höchſte Selbſtgewißheit des Menſchen überhaupt iſt, daß Gott für ihn handelt, für ihn leidet, für ihn ſich opfert."

Endlich aber ſtellt ſich der Menſch auch noch Das, was er ſchon in der Idee Gottes als ein beſondres Weſen ſich gegenübergeſetzt hat, ſeine unendliche Subjectivität, als einen Zuſtand ſeines eignen Weſens vor, aber als einen zukünftigen, in dem Glauben an ein himmliſches Leben. Von dieſem Glauben ſagt Feuerbach, er ſei „der Glaube an die Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur."

Dies alſo iſt, nach Feuerbachs Anſicht, Urſprung und Weſen aller unſrer religiöſen Vorſtellungen. So betrachtet, d. h. als der Ausdruck der pathologiſchen Regungen, Bedürfniſſe, Wünſche des Menſchen, ſind dieſe Vorſtellungen etwas mit dem Weſen des Menſchen Uebereinſtimmendes. Wenn jedoch dieſen Vorſtellungen, wie dies in der Religion geſchieht, eine ſelbſtſtändige Geltung zugeſchrieben, wenn unſer praktiſches Verhalten von dem Glauben an ſolche Vorſtellungen abhängig gemacht wird, ſtatt daß die Letztern ſich, als

Producte unſerer praktiſchen Bedürfniſſe, auch nach dieſen richten und daher den natürlichen Entwicklungsgeſetzen unſres Bewußtſeins unterliegen ſollten, — dann tritt eine ſolche Auffaſſungsweiſe nothwendig mit der eigentlichen Richtung unſres Weſens, mit unſrer Beſtimmung als Menſchen und mit den Intereſſen der Geſellſchaft in Widerſpruch. Die Religion und deren Repräſentantin, die Theologie, fordert von dem Menſchen, daß er den beſtimmten Inhalt des Glaubens, den ſie aufſtellt, ohne Kritik annehme und zum Maßſtabe ſeines Erkennens wie ſeines Handelns mache; ſie macht ſelbſt die Gültigkeit der Moralgeſetze abhängig von der Uebereinſtimmung derſelben mit ihren Dogmen, vernichtet alſo gänzlich die freie Sittlichkeit; ſie ſtellt einen beſtimmten Glauben auf, der nothwendig ein Sonderglaube iſt, und ſchließt alle Die von der Seligkeit aus, die nicht unbedingt dieſen Sonderglauben bekennen; dadurch aber tritt ſie in Widerſpruch mit dem Geſetz der Liebe, welches ſich über alle Menſchen ausbreitet.

So gelangt endlich Feuerbach zu dem Reſultate, daß die Menſchheit ſich über das Chriſtenthum, über das eigenthümliche Weſen der Religion überhaupt erheben müſſe.

„Wir haben bewieſen," ſagt er, „daß der Inhalt und Gegenſtand der Religion ein durchaus menſchlicher iſt, und zwar menſchlich in dem doppelten Sinne dieſes Worts, in welchem es ebenſowohl etwas Poſitives, als etwas Negatives bedeutet; daß die Religion nicht nur die Mächte des menſchlichen Weſens, ſondern ſelbſt auch die Schwachheiten, die ſubjectivſten Wünſche des menſchlichen Herzens, wie z. B. in den Wundern, unbedingt bejaht; bewieſen, daß auch die göttliche Weisheit menſchliche Weisheit, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, des abſoluten Geiſtes der ſogenannte endliche, ſubjective Geiſt iſt. Aber die Religion

Digitized by Google

hat nicht das Bewußtſein von der Menſchlichkeit ihres Inhalts; ſie ſetzt ſich vielmehr dem Menſchlichen entgegen, oder wenigſtens, ſie geſteht nicht ein, daß ihr Inhalt ein menſchlicher iſt. Der nothwendige Wendepunkt der Geſchichte iſt daher dieſes offene Bekenntniß und Eingeſtändniß, daß das Bewußtſein Gottes nichts Anderes iſt, als das Bewußtſein der Gattung; daß der Menſch ſich nur über die Schranken ſeiner Individualität erheben kann und ſoll, aber nicht über die Geſetze, die poſitiven Weſensbeſtimmungen ſeiner Gattung; daß der Menſch kein anderes Weſen als abſolutes Weſen denken, ahnen, vorſtellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann, als das Weſen der menſchlichen Natur.

Was der Religion das Erſte iſt, Gott, Das iſt an ſich, der Wahrheit nach, das Zweite, denn es iſt nur das ſich gegenſtändliche Weſen des Menſchen, und, was ihr das Zweite iſt, der Menſch, Das muß daher als das Erſte geſetzt und ausgeſprochen werden. Die Liebe zum Menſchen darf keine abgeleitete ſein; ſie muß zur urſprünglichen werden; dann allein wird die Liebe eine wahre, heilige, zuverläſſige Macht; hinter der religiöſen kann ſich auch der Haß ſicher verbergen. Iſt das Weſen des Menſchen das höchſte Weſen des Menſchen, ſo muß auch praktiſch das höchſte und erſte Geſetz die Liebe des Menſchen zum Menſchen ſein. Homo homini Deus est — dies iſt der oberſte praktiſche Grundſatz, dies iſt der Wendepunkt der Weltgeſchichte. Die Verhältniſſe des Kindes zu den Aeltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menſchen zum Menſchen, kurz die moraliſchen Verhältniſſe ſind per se wahrhaft religiöſe Verhältniſſe. Das Leben iſt überhaupt in ſeinen weſentlichen, ſubſtanziellen Verhältniſſen durchaus göttlicher Natur. Seine religiöſe Weihe empfängt es nicht erſt durch die Hand des Prieſters. Die

Digitized by Google

Religion will durch ihre, an ſich äußerliche Zuthat einen Gegenſtand heiligen; ſie ſpricht dadurch ſich allein als die heilige Macht aus; ſie kennt außer ſich nur irdiſche, ungöttliche Verhältniſſe; darum tritt ſie eben hinzu, um ſie erſt zu heiligen, zu weihen. Aber die Ehe — natürlich als freier Bund der Liebe — iſt durch ſich ſelbſt, durch die Natur der Verbindung, die hier geſchloſſen wird, heilig. Nur die Ehe iſt eine religiöſe, die eine wahre iſt, die dem Weſen der Ehe, der Liebe entſpricht. Und ſo iſt es mit allen ſittlichen Verhältniſſen. Sie ſind nur da moraliſch, ſie werden nur da mit ſittlichem Sinne gepflogen, wo ſie durch ſich ſelbſt als religiöſe gelten. Wahrhafte Freundſchaft iſt nur da, wo die Grenzen der Freundſchaft mit religiöſer Gewiſſenhaftigkeit bewahrt werden, mit derſelben Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher der Gläubige die Dignität ſeines Gottes wahrt. Heilig iſt und ſei Dir die Freundſchaft, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menſchen, aber heilig an und für ſich ſelbſt!

Im Chriſtenthum werden die moraliſchen Geſetze als Gebote Gottes gefaßt; es wird die Moralität ſelbſt zum Kriterium der Religioſität gemacht; aber die Ethik hat dennoch untergeordnete Bedeutung, hat nicht für ſich ſelbſt die Bedeutung der Religion. Dieſe fällt nur in den Glauben. Ueber der Moralität ſchwebt Gott, als ein von den Menſchen verſchiedenes Weſen, dem das Beſte angehört, während dem Menſchen nur der Abfall zukommt. Alle Geſinnungen, die dem Leben, dem Menſchen zugewendet werden ſollten, alle ſeine beſten Kräfte vergeudet er an das bedürfnißloſe Weſen. Die wirkliche Urſache wird zum ſelbſtloſen Mittel, eine nur vorgeſtellte, imaginaire Urſache zur wahren, wirklichen Urſache. Der Menſch dankt Gott für die Wohlthaten, die ihm der Andere, ſelbſt mit Opfern, dargebracht. Der Dank, den er ſeinem Wohlthäter ausſpricht, iſt nur ein ſcheinbarer; er

Digitized by Google

gilt nicht ihm, sondern Gott. Er ist dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menschen. So geht die sittliche Gesinnung der Religion unter!

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgesetze respectirt finden, so hat dies nicht in der Religion seinen Grund, sondern in dem ursprünglichen, natürlichen, sittlichen und rechtlichen Bewußtsein, dem die rechtlichen Verhältnisse als solche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch sich selbst heilig ist, Dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum ist nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Institut vorgestellt wurde, sondern, weil es durch sich selbst, für sich selbst für heilig galt, wurde es als ein göttliches Institut betrachtet. Die Liebe ist nicht dadurch heilig, daß sie ein Prädicat Gottes, sondern sie ist ein Prädicat Gottes, weil sie durch und für sich selbst göttlich ist.“

Während auf diese Weise die philosophische Kritik auf einem noch directeren Wege, als dem der Exegese und Geschichtsforschung, den Inhalt der religiösen Vorstellungen bekämpfte und auflöste, ward auch jener erstere, schon von Strauß mit so großem Erfolg betretene Weg weiter verfolgt. Br. Bauer, in seinem Werke: „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker,“ bildete die mystische Ansicht von Strauß dahin aus, daß er die neutestamentliche Geschichte für eine freie schriftstellerische Production ihrer Urheber erklärte, eine Production, welche durch das in der christlichen Gemeinde lebende und sich mehr und mehr entwickelnde religiöse Bewußtsein angeregt, zugleich aber von jedem einzelnen dieser Schriftsteller mehr oder weniger selbstständig aufgefaßt und ausgebildet worden sei. Der Gegensatz dieser Ansicht zu der von Strauß beruht also vornehmlich auf der höhern Geltung, welche Bauer dem einzelnen Subjecte und seinem

Digitized by Google

Selbſtbewußtſein einräumt. Wie Strauß die Sache darſtellte, ſo ſchien der Entſtehung und Entwicklung des Vorſtellungskreiſes, deſſen Mittelpunkt und Träger Jeſus ſein ſollte, eine gewiſſe objective, geſchichtliche Nothwendigkeit und Berechtigung zu Grunde zu liegen; es ſchien, als habe die chriſtliche Lebensanſicht (deren höchſter Ausdruck die Meſſiasidee, der Mythus von einem Gottmenſchen war) ſich nothwendig gerade ſo und nicht anders bilden müſſen; als ſeien die Subjecte, welche für die Verbreitung und Fixirung dieſer Anſicht thätig waren, namentlich die Urheber der neuteſtamentlichen Schriften, nur die willenloſen Werkzeuge jener myſteriöſen Subſtanz, des mythenbildenden Weltgeiſtes geweſen. Dadurch erhielt die mythiſche Anſicht etwas Myſteriöſes, Wunderbares und näherte ſich faſt wieder der poſitiven Anſicht von einer übernatürlichen Quelle der chriſtlichen Lehre.

Um nun dieſen letzten Reſt des Wunderbaren, Uebernatürlichen, welcher noch der mythiſchen Anſicht anzuhaften ſchien, vollends auszutilgen, ſucht Bauer nachzuweiſen, daß die Geſchichte von Chriſtus nicht durch das myſteriöſe Walten eines mythenſchaffenden Allgemeinbewußtſeins, auch nicht durch eine von Anfang an abgeſchloſſene und von den Einzelnen lediglich weiter gegebene Tradition, ſondern auf eine viel einfachere und natürlichere Weiſe entſtanden ſei. Die chriſtliche Vorſtellungsweiſe, ſagt er, deren Hauptcharakter in der Abſtraction von allem Endlichen und aller Wirklichkeit des Lebens beſteht, bildete ſich aus, wie ſich eben auch andere ſolche religiöſe Vorſtellungsweiſen gebildet haben, unter dem Einfluſſe der allgemeinen Weltbegebenheiten und durch die bewußte Selbſtthätigkeit einer Reihe von Individuen, deren jedes zu der Entwicklung dieſer Vorſtellungen das Seinige beitrug. Der erſte Anſtoß zu dieſer ganzen Reihe von Vorſtellungen mag allerdings von einem beſtimmten Individuum

Digitized by Google

ausgegangen ſein, allein die conſequente Ausbildung, in welcher uns dieſelben in der chriſtlichen Geſchichte vorliegen, erhielten ſie jedenfalls erſt ſpäter. Indem man nun aber dieſe ausgebildete Religionsanſicht — eine Anſicht, welche in der vollkommenſten Abſtraction, in der Entfremdung des Menſchen von ſich ſelbſt und allen ſeinen natürlichen Verhältniſſen ihre Spitze fand — auf die Perſönlichkeit Deſſen zurückbezog, von welchem der erſte Anſtoß dazu ausgegangen war, mußte man dieſe Perſönlichkeit nothwendig zu einer ſolchen übernatürlichen, wunderbaren Geſtalt erheben, als welche Chriſtus in den neuteſtamentlichen Berichten dargeſtellt wird. „Der hiſtoriſche Chriſtus," ſo lauten die eignen Worte Bauers, „iſt der Menſch, den das religiöſe Bewußtſein in den Himmel erhoben hat, d. h. der Menſch, der auch dann, wenn er auf die Erde herabkommt, um Wunder zu thun, zu lehren und zu leiden, nicht mehr der wahre Menſch iſt. Der Menſchenſohn der Religion iſt auch als Verſöhner der ſich ſelbſt entfremdete Menſch. Er wird nicht geboren wie ein Menſch, lebt nicht wie ein Menſch, in menſchlichen Verhältniſſen, und ſtirbt nicht wie ein Menſch. Dieſer hiſtoriſche Chriſtus, das in den Himmel erhobene, das Gott gewordene Ich hat das Alterthum geſtürzt, die Welt beſiegt, indem es dieſelbe ausſaugte, und ſeine geſchichtliche Beſtimmung hat es erfüllt, wenn es durch die ungeheure Zerrüttung, in die es den wirklichen Geiſt ſtürzte, dieſen gezwungen hat, ſich ſelbſt zu erkennen und mit einer Gründlichkeit und Entſchiedenheit, die dem naiven Alterthum nicht möglich war, Selbſtbewußtſein zu werden."

In dieſen letzten Worten ſpricht ſich nun eine zweite charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit der Bauerſchen Kritik aus, wodurch ſich dieſelbe von der Straußſchen unterſcheidet und mehr der Feuerbachſchen nähert, welche ſie jedoch an Heftig-

Digitized by Google

keit der Oppoſition gegen die chriſtliche Lebensanſicht bei Weitem überbietet. Wenn es nämlich Strauß hauptſächlich nur darum zu thun iſt, die Selbſtſtändigkeit der ſpeculativen Weltanſchauung, der Betrachtung der Natur und der Geſchichte in ihrem, nach inneren Geſetzen geregelten, organiſchen Zuſammenhange vor den Einflüſſen der religiöſen Vorſtellungsweiſe ſicherzuſtellen, die überall das Natürliche auf ein Uebernatürliches bezieht und dadurch aus jenem Zuſammenhange herausreißt; wenn alſo Strauß, um uns der gewohnten Ausdrücke zu bedienen, an die Stelle der theiſtiſchen Anſicht überall die pantheiſtiſche ſetzt, ſo haben Feuerbach und Bauer bei ihrer Oppoſition gegen das religiöſe Prinzip vornehmlich die Freiheit des Einzelnen, alſo ein praktiſches Motiv, im Auge. Die chriſtliche Religion hat die natürlichen Beziehungen des Menſchen zur Natur und zur Geſellſchaft aufgehoben, indem ſie ihn auf Etwas hinwies, was gänzlich außerhalb aller dieſer Beziehungen lag, auf die Idee eines rein Ueberſinnlichen, Uebernatürlichen, Abſoluten; ſie hat den Menſchen gleichſam ſich ſelbſt entfremdet. Dieſe Selbſtentfremdung des menſchlichen Bewußtſeins ſuchen nun Feuerbach und Bauer wieder aufzuheben; ſie wollen den Menſchen wieder zum Menſchen machen, ihn wieder in ſeine natürlichen Beziehungen zur materiellen Außenwelt und zur Geſellſchaft zurückverſetzen, ihm die Freiheit ſeines Selbſtbewußtſeins zurück geben. Dieſe Anſicht vom Chriſtenthume und ſeinen Einflüſſen auf den Entwicklungsgang der Menſchheit ſpricht Bauer an mehreren Stellen ſeines Werkes aufs Entſchiedenſte und Rückhaltloſeſte aus. So ſagt er über die Entſtehung der chriſtlichen Vorſtellungsweiſe:

„Die Religionen des Alterthums hatten zu ihren Hauptmächten die Natur, den Familien- und den Volksgeiſt. Die Weltherrſchaft Roms und die Philoſophie waren die Regungen

einer allgemeinen Macht, die über die Schranken des bisherigen Natur- und Volkslebens ſich zu erheben und ihrer Herr zu werden ſuchte, der Menſchheit und des Selbſtbewußtſeins. Für das allgemeine Bewußtſein konnte dieſer Triumph der Freiheit und Menſchlichkeit — davon abgeſehen, daß die äußere Weltherrſchaft Roms ihn nicht bewirken konnte — noch nicht in der Form des freien Selbſtbewußtſeins und der reinen Theorie herbeigeführt werden, da die Religion noch die allgemeine Macht war und innerhalb derſelben erſt die allgemeine Revolution vor ſich gehen mußte. Innerhalb der Sphäre des ſich ſelbſt entfremdeten Geiſtes mußten — wenn Befreiung wirklich und für die Menſchheit geſchehen ſollte — die bisherigen Schranken des allgemeinen Lebens aufgehoben, d. h. die Entfremdung zu einer totalen werden, die alles Menſchliche umfaßte. In den Religionen des Alterthums verbergen und verhüllen die weſentlichen Intereſſen die Tiefe und das Schreckliche der Entfremdung; die Naturanſchauung bezaubert; das Familienband hat einen ſüßen Reiz; das Volksintereſſe giebt dem religiöſen Geiſt eine feurige Spannung zu den Mächten ſeiner Verehrung. Die Ketten, die der menſchliche Geiſt im Dienſte dieſer Religionen trug, waren mit Blumen umwunden; wie ein Opferthier, herrlich und feſtlich geſchmückt, brachte ſich der Menſch ſeinen religiöſen Mächten als Opfer dar; ſeine Ketten ſelbſt täuſchten ihn über die Härte ſeines Dienſtes.

Als die Blumen im Verlauf der Geſchichte verwelkt, die Ketten durch römiſche Kraft zerbrochen waren, vollendete der Vampyr der geiſtigen Abſtraction das Werk. Saft und Kraft, Blut und Leben, bis auf den letzten Blutstropfen, ſaugte er der Menſchheit aus. Natur und Kunſt, Familie, Volk und Staat wurden ausgeſaugt, und auf den Trümmern der untergegangenen Welt blieb das ausgemergelte Ich ſich ſelbſt

Digitized by Google

als die einzige Macht übrig. Nach dem ungeheuern Verluſt konnte ſich das Ich aus ſeiner Tiefe und Allgemeinheit Natur und Kunſt, Volk und Staat noch nicht ſogleich wieder ſchaffen, das Große und Ungeheure, was jetzt vorging, die einzige That, die es beſchäftigte, war vielmehr die Abſorption alles Deſſen, was bisher in der Welt gelebt hatte. Es war Alles jetzt, das Ich, und doch war es leer; es war jetzt die allgemeine Macht geworden, und doch mußte es auf den Trümmern der Welt vor ſich ſelbſt erſchrecken und wegen des Verluſtes verzweifeln. Dem leeren, Alles verſchlingenden Ich graute vor ſich ſelber; es wagte ſich nicht als Alles und als die allgemeine Macht zu faſſen; d. h. es blieb noch der religiöſe Geiſt und vollendete ſeine Entfremdung, indem es ſeine allgemeine Macht als eine fremde ſich ſelbſt gegenüber ſtellte und, dieſer Macht gegenüber, in Furcht und Zittern für ſeine Erhaltung und Seligkeit arbeitete. Die Bürgſchaft ſeiner Erhaltung ſah es im Meſſias, der ihm nur Dasjenige, was es im Grunde ſelbſt war, repräſentirte, nämlich, ſich ſelbſt, als die allgemeine Macht, aber als diejenige Macht, die es auch ſelbſt war, nämlich als die Macht, in welcher alle Naturanſchauung und die ſittlichen Beſtimmungen des Familien- und Volksgeiſtes und des Staatslebens, ſowie die Kunſtanſchauung, untergegangen waren."

Und an einer andern Stelle:

„Das Selbſtbewußtſein hatte es in den Evangelien mit ſich ſelbſt, wenn auch mit ſich ſelbſt in ſeiner Entfremdung, alſo mit einer fürchterlichen Parodie ſeiner ſelbſt, aber doch mit ſich ſelbſt zu thun; daher jener Zauber, der die Menſchheit anzog, feſſelte und ſie ſo lange, als ſie ſich noch nicht ſelbſt gefunden hatte, Alles aufzubieten zwang, um ihr Abbild zu erhalten, ja, es allem Andern vorzuziehen und alles Andere, wie der Apoſtel ſagt, im Vergleich mit ihm Dreck

Digitized by Google

zu nennen. In der Knechtſchaft unter ihrem Abbilde wurde die Menſchheit erzogen, damit ſie deſto gründlicher die Freiheit vorbereite und dieſe um ſo inniger und feuriger umfaſſe, wenn ſie endlich gewonnen iſt; die tiefſte und fürchterlichſte Entfremdung ſollte die Freiheit, die für alle Zeiten gewonnen wird, vermitteln, vorbereiten und theuer machen, vielleicht auch für den Kampf theuer machen, den die Knechtſchaft und Dummheit gegen ſie führen wird.“

Das Endziel ſeiner Kritik ſpricht Bauer am Deutlichſten in den folgenden Worten aus, welche ſich in einer Schrift finden, die er zur Rechtfertigung ſeines größern Werks geſchrieben hat und die den Titel führt: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit.“ Hier heißt es:

„Nicht die Philoſophie ſoll Alles in Allem ſein; nicht um eine Philoſophie, auch nicht um die Philoſophie handelt es ſich, wenn die Religion geſtürzt wird, ſondern um die Menſchheit handelt es ſich, und die Menſchheit ſoll Alles in Allem ſein.

Sämmtliche Güter der Menſchheit, Staat, Kunſt und Wiſſenſchaft, die ein Ganzes, ein Syſtem bilden und unter denen keines als ein abſolutes und ausſchließliches herrſchen darf, wenn es nicht wiederum ein Uebel werden ſoll, alle dieſe Güter ſollen endlich einmal, nachdem ſie bisher von der Religion auf Tod und Leben bekämpft waren, d. h. von dem Ausdruck ihrer Unvollkommenheit immer beherrſcht werden ſollten, frei werden und ſich frei entwickeln.

Die Menſchheit will nichts Ausſchließliches mehr; darum kann ſie die Religion, die ſie bisher hinderte, Alles zu ſein, was ihre Beſtimmung iſt, nicht mehr als eine allgemeine, herrſchende Angelegenheit wollen. Sie ſchließt die Religion deshalb nicht ſo aus, wie die Religion die Kunſt und Wiſſenſchaft ausſchließen muß, daß ſie dieſelbe

Digitized by Google

mit Strumpf und Stiel ausrotten wollte, ſondern ſie erkennt ſie an und läßt ſie als Das beſtehen, was ſie iſt, als Bedürfniß der Schwäche, als Strafe der Unbeſtimmtheit, als Folge der Muthloſigkeit, als eine Privatſache.

Kunſt, Staat und Wiſſenſchaft werden deshalb immer noch mit den Unvollkommenheiten ihrer Entwicklung zu kämpfen haben, aber ihre Unvollkommenheit ſoll nicht zu einem jenſeitigen Weſen erhoben werden und als die himmliſche, religiöſe Macht ihren Fortſchritt hemmen. Ihre Unvollkommenheiten ſollen als ihre eigene anerkannt und als ſolche im Fortgange der Geſchichte leicht genug überwunden werden.

In der Religion wird der Menſch um ſich ſelbſt gebracht und ſein Weſen, das ihm geraubt und in den Himmel verſetzt iſt, zum Unweſen, zum Unmenſchlichen, zur Inhumanität ſelbſt gemacht. Die Kritik iſt die Kriſis, welche das Delirium der Menſchheit bricht und den Menſchen wieder ſich ſelbſt erkennen läßt.“

Aus dem eben Angeführten ergiebt ſich noch vollſtändiger der Gegenſatz, in welchem Bauer zu Strauß, aber auch ein zweiter, in welchem er zu Feuerbach ſteht. Strauß vertritt, wie wir ſchon oben bemerkten, vorzugsweiſe das Intereſſe der Philoſophie, der rein ſpeculativen Wiſſenſchaft, gegen die Abſtractionen und den Autoritätsglauben der poſitiven Religion. Das gemeinſchaftliche Intereſſe Feuerbachs und Bauers dagegen iſt ein überwiegend praktiſches; allein bei Feuerbach beſchränkt ſich daſſelbe noch mehr auf den einzelnen Menſchen, während es ſich bei Bauer auf die allgemeinen Verhältniſſe der Geſellſchaft richtet; Feuerbach will das Individuum von den Feſſeln der, nach ſeiner Anſicht mit der natürlichen Ausbildung des Menſchen in Widerſpruch ſtehenden, religiöſen Vorſtellungsweiſe befreien; Bauer möchte gern den Einfluß brechen, den die Religion auf die politiſchen

und ſocialen Einrichtungen ausübt; er richtet ſeine Oppoſition gegen den „chriſtlichen Staat," d. h. gegen den Staat, welcher das Prinzip des Uebernatürlichen noch anerkennt und deſſen Anerkennung ſeinen Angehörigen aufdringt. Mit einem Worte, die Tendenzen Feuerbachs und Bauers, obgleich in ihren letzten Reſultaten die gleichen, unterſcheiden ſich doch in ihren nächſten und directeſten Zwecken dadurch, daß Feuerbach mehr eine äſthetiſch moraliſche, Bauer mehr eine politiſchſociale Reform im Auge hat.

Dies führt uns zur Betrachtung einer zweiten Seite der von der Hegelſchen Philoſophie in der neueſten Zeit ausgegangenen Bewegung, der politiſchen.

Wir haben oben gezeigt, in welchem engen Zuſammenhange die politiſchen Anſichten Hegels mit dem vom preußiſchen Staate verfolgten Syſteme ſtanden. Dieſen Zuſammenhang hielt auch ſeine Schule, ſelbſt in ihrem jüngern Zweige, eine Zeit lang aufrecht. Die Halliſchen Jahrbücher waren anfangs warme Lobredner des „intelligenten Beamtenſtaats," in welchem ſie den vollkommnen Sieg des modernen Geiſtes, der Vernunft, der Philoſophie über das Prinzip des hiſtoriſchen oder Feudalſtaats erblickten, und ſahen faſt verächtlich auf das conſtitutionelle Treiben in dem übrigen Deutſchland herab, weil ſie in dem Prinzipe des preußiſchen Staats, als des auf Intelligenz gegründeten, und in ſeiner, von Friedrich dem Großen ihm vorgezeichneten weltgeſchichtlichen Miſſion eine ausreichende Gewähr für die Freiheit und den Fortſchritt des Staatslebens zu beſitzen glaubten.

Wenn ſie daher Oppoſition machten, ſo war es nur gegen die Abweichungen von dieſem Prinzip der Intelligenz und Aufklärung, von dem „proteſtantiſchen" Prinzipe des preußiſchen Staates, gegen die Reaction des feudaliſtiſchen und

Digitized by Google

orthodoxen Prinzips, welches die politische Gleichheit und die religiöse Freiheit zu bedrohen schien. Wir setzen eine Stelle aus den Hallischen Jahrbüchern her, woraus die politische Ansicht, welche dieses Organ noch im Jahre 1840 vertrat, auf höchst bezeichnende Weise hervorleuchtet.

„Es wäre Nichts verhängnißvoller," heißt es dort in einem Aufsatz von Ruge selbst, „als wenn man dem trostlosen Prinzip des Besitzes, das in den Provinziallandtagen allein und in der Form rein passiver Intelligenz sich darstellt, ein Uebergewicht über den, nur auf Intelligenz gebauten und deswegen unter die Garantie der Prüfung und Erprobung gestellten Beamtenstaat einräumen wollte. Hier liegt nun das weitere politische Problem. Reicht die geistige Controle der Prüfung, der Conduiten- und Brauchbarkeitslisten, der Erprobung, und, in Verbindung mit ihr, die äußerliche Controle der Revisionsbehörden aus, um den Begriff und den Genuß der politischen Freiheit darzustellen? Und, wenn dies Alles nicht ausreicht, ja wenn es so Wenig vermag, daß es an den öffentlichen Geist und an den selbstbewußten freien Weltstaat noch gar nicht heranreicht, was ist dann das Wesen und die wahre Form des freien Staates? Wird darauf geantwortet: die constitutionelle Monarchie, so ist Das nicht genug gesagt; denn wer will es leugnen, daß Preußen eine solche ist? Ist von Constitution die Rede, so wäre es eine grobe Täuschung, die Ignorirung unserer auf Intelligenz gebauten Entwicklung und die Bevorzugung der reactionären, unlebendigen Entwicklung, namentlich eine Erweiterung Dessen, was wir jetzt bei uns ständische Verfassung nennen, für einen Fortschritt in der Freiheit zu halten. Vielmehr ist die Untersuchung darauf zu richten, wie in dem öffentlichen Wesen und seiner freien, selbstbe-

igitized by Google

wußten Bewegung die praktiſche Intelligenz der Beamten ſowohl, als das idealiſtiſche Moment des freien Gelehrten und Gebildeten neben dem phlegmatiſchen und ſchwerhörigen des Grundbeſitzes zu vertreten und wie die bürgerliche Ehre der Vaterlandsvertheidigung, das freie Syſtem unſerer Kriegsverfaſſung mit der Civilverfaſſung in höherer Ausbildung zu vereinigen ſei. Möge ein günſtiges Geſchick uns vor aller Praxis bewahren, die nicht das volle Gefühl unſerer gegenwärtigen, lebendigen Inſtitutionen, des Beamten- und Militärſtaates, der Städte- und Kirchenverfaſſung zur Baſis hat!"

Allmälig machte ſich jedoch in den Halliſchen Jahrbüchern die Anſicht geltend, daß der „intelligente Beamtenſtaat" die Anforderungen nicht erfülle, welche die „freie Wiſſenſchaft" an ihn ſtellte. Sie traten daher in Oppoſition zu ihm, indem ſie ihn nunmehr den „Polizeiſtaat" nannten und ihm den „freien Staat" als „das geordnete und in allgemeinen oder vernünftigen Formen ſich ſelbſt beſtimmende Volk" entgegenſetzten. Sie erklärten den Staat für das Reich des freien Geiſtes, der ſich mit einem Schlage ſeine einzig richtige Form ſchaffe und für welchen ſowohl der Liberalismus mit ſeinen formellen Garantien, als auch der Republikanismus mit ſeinen Abſtractionen bloße Durchgangsſtufen ſeien. Das Weſen der wahren Freiheit ſetzten ſie in die „Durchdringung des wiſſenſchaftlichen mit dem politiſchen Geiſte."

Ausführlicher, wenn auch nicht eben deutlicher, entwickelten die Jahrbücher dieſe politiſchen Anſichten in dem Vorwort für 1843, welches ihre Unterdrückung herbeiführte. Hier ward die Nothwendigkeit einer radicalen Reform des Bewußtſeins, welche alle Reformen der politiſchen Formen überflüſſig machen ſollte, einer Entzündung der Religion der Freiheit, einer Auflöſung des Liberalismus in Demokratismus, der theoretiſchen Liebe

zur Freiheit in die wirkliche, praktiſche Freiheit, als die letzte Stufe, welche der Geiſt erreichen müſſe, als die wahre Form deſſelben proclamirt. Unter der „Reform des Bewußtſeins" verſtehen die Jahrbücher eine völlige, radicale Umwandlung der geſammten Weltanſchauung der Menſchen, die Begründung einer neuen Religion, der Religion der Freiheit, an der Stelle der veralteten chriſtlichen; die Fortbildung des abſtracten Wiſſens, namentlich auch in der Philoſophie, zur lebendigen Praxis; die Neugeburt der Kunſt und Poeſie durch eine innige Durchdringung mit dem Leben, mit dem Volke.

„Nur die Verweltlichung der Religion," heißt es daſelbſt, „die Säculariſation der Wiſſenſchaft und die Herablaſſung der Kunſt und Dichtung in die reelle Welt, die wir uns alle Tage neu zu ſchaffen und zu erobern haben, bewegt den Schwerpunkt des geiſtigen Intereſſes in den Staat, und dies iſt die religiöſe Frage."

Für dieſes neue Bewußtſein und durch daſſelbe ſoll das ganze Volk erzogen werden. Wie man die Unterſchiede der Kaſten aufgehoben habe, ſo müſſe auch der Unterſchied zwiſchen Wiſſenden und Unwiſſenden aufhören. Die höchſte, reellſte Frage der Freiheit ſei die, alle Menſchen zur Würde des Menſchen zu erheben.

Der erwähnte Aufſatz ſchließt mit den folgenden Worten:

„Aus den Illuſionen des Bewußtſeins, worauf unſer jetziges religiöſes und politiſches Leben ruht; der jenſeitigen Geiſteswelt; der über dem Leben ſtehenden Polizeiordnung; der geheimen und ebenfalls über dem Volke ſchwebenden Juſtiz, und dem abgeſonderten, zum Zweck und theilweiſe zum Lebenszweck erhobenen Militärweſen, gehen einfach die praktiſchen Probleme hervor:

1) Die Kirche in die Schule zu verwandeln und eine

Digitized by Google

wirkliche, allen Pöbel absorbirende Volkserziehung daraus zu organisiren.

2) Das Militärwesen damit völlig zu verschmelzen.

3) Das gebildete und organisirte Volk sich selbst regieren und selbst Justiz handhaben zu lassen im öffentlichen Leben und im öffentlichen Gericht.

Welches der eigentliche Sinn dieser Forderungen und das politische Glaubensbekenntniß der Jahrbücher sei, sprach der Herausgeber derselben deutlicher aus in der „Rechtfertigung der Jahrbücher gegen die Motive ihrer Unterdrückung" (abgedruckt in der „Revue des Auslandes für Litteratur, Staaten- und Völkerkunde," 1843. April).

„Die Jahrbücher," heißt es in dieser Rechtfertigung, „wollen den freien Staat, die Republik, d. h. den Staat als gemeines Wesen (res publica), als gemeinsames Eigenthum und im lebendigen Organismus fortwachsendes Product Aller, die sich als Staatsglieder wissen und wollen; daß zu diesen wirklichen Bürgern auch die noch ungebildeten, geistig und materiell verwahrlosten Proletarier (der Pöbel) durch allgemeine Volkserziehung erhoben werden, ist das zu verfolgende Ideal dieses Staats. Die Gesammtheit dieser wahrhaft, d. h. geistig freien Bürger soll an den höchsten Interessen des Staats, an Gesetzgebung, Gericht und Administration mittelbar oder unmittelbar ebenso Antheil nehmen, wie sie alle ohne Ausnahme zu thätiger Vertheidigung des Staates gegen innere und äußere Feinde gleichmäßig, aber nach Alter, Vermögen und sonstigen Verhältnissen in verschiedener Weise verpflichtet sind. So zerfällt der Staat nicht in zwei ungleiche, einander schroff und feindlich gegenüberstehende Hälften von Regierenden und Regierten; von Hof, Beamten, Militär auf der einen, und Volk auf der andern Seite, sondern Alle sind zugleich Regierende und Re-

Digitized by Google

gierte, und nicht das Privatintereſſe einer herrſchenden Königsdynaſtie, nicht die Privilegien eines bevorzugten Standes, ſondern das ganze Volk ſelbſt und ſeine allſeitige Entfaltung im Staate iſt Zweck dieſes Staats.

Dies iſt die Republik, dies die Demokratie der Jahrbücher. Ob an der Spitze derſelben, als oberſter Vollzieher der Regierungsgewalt, als verkörperter Ausdruck der Volksſouveränetät, ein erblicher Regent oder ein Wahlkönig, ein auf Lebenszeit oder auf 1, 2, 3 und mehrere Jahre ernannter Präſident, ob endlich an der Spitze Einer ſteht, oder Mehrere. — Das kommt auf die hiſtoriſche Entwicklung des Volks, auf ſeinen nationalen Charakter und ſeine Vergangenheit an. Die Philoſophie deducirt den nothwendigen Begriff des Staats, als Republik; unter welchen Formen aber dieſe bei den einzelnen Völkern ins Leben treten müſſe, überläßt ſie ihnen ſelbſt und ihrer Hiſtorie.“

Die Stellung dieſer politiſchen Anſicht zu dem Conſtitutionalismus wird ebendort folgendermaßen angegeben:

„Iſt Conſtitutionalismus die hier und da aufgeſtellte Anſicht, daß Regierung und Stände einander perpetuirlich als zwei nothwendig feindliche Mächte gegenüberſtehen, welche ſich mit mistrauiſchen Augen beobachten und hinterliſtig lauern, wo der eine Theil eine Blöße giebt, um da die ſpitzen Zähne einzuhaken; daß beide Theile die Conſtitution nur als eine Scheidewand betrachten, um durch ihre etwaigen Lücken und Spalten ſich zu beſchießen; daß Beides Gegengewichte ſind, die einander die Wage und dadurch den gleichſam in der Mitte ſchwebenden Staat im Gleichgewicht halten ſollen, — iſt es dieſer flache Dualismus, der das Staatsleben zu einem immerwährenden Kampfe zweier conſtanter Parteien herabwürdigt, — nun ja, der kann vor den Augen keiner Philoſophie Gnade finden. Denn die Philoſophie trennt nicht die

Regierung, als etwas qualitativ Verſchiedenes, von den Regierten; ihr iſt das Volk ein Ganzes, Unzertrenntes, der Staat, deſſen Körper, ein lebendiger Organismus, nicht ein chemiſcher Niederſchlag, der durch den Zuſammenſtoß zweier feindlicher Stoffe gefällt wird. Beſteht dagegen der Conſtitutionalismus darin, daß die Regierung ſich nur als das zeitweilige Vollziehungsorgan des freien, d. h. vernünftigen Volkswillens, der auch der ihrige iſt, anſieht und, da ſie mit dem Volke nicht unmittelbar verkehren kann, die Stände, als geſetzmäßig und freie gewählte Vertreter des Volks beruft, um von ihnen zu erfahren, ob ſie auch wirklich nach dem vernünftigen Volkswillen angemeſſen verfahre, ob die von ihr abgefaßten Geſetze und Verordnungen, die von ihr angeordnete Verwaltung der Staatseinkünfte in dem Bewußtſein des Volks Halt habe, oder nicht — beſteht darin der Conſtitutionalismus, ſo iſt derſelbe von den Jahrbüchern zunächſt noch nirgends angegriffen worden. Hiermit ſoll aber keineswegs in Abrede geſtellt werden, daß unſer Conſtitutionalismus inſofern gewiſſermaßen noch eine Halbheit iſt, als nach dem Wahlgeſetze noch keineswegs alle intelligente Staatsbürger vertreten ſind."

Endlich wird auch über die von den Jahrbüchern beabſichtigte „Reform des Bewußtſeins" in dem erwähnten Aufſatze folgender nähere Aufſchluß gegeben:

„Die Jahrbücher wollen das Bewußtſein, zunächſt der Gebildeten — und zwar auf dem einzigen, dem wiſſenſchaftlichen Wege, — ebendadurch aber das Bewußtſein des Volks reformiren; ſie wollen es befreien von dem politiſchen Indifferentismus, von den religiöſen Illuſionen, von dem kraſſen Egoismus, der vom Staate Nichts verlangt, als Sicherheit des Eigenthums und der Exiſtenz, ein Beſtreben, welches der Menſch mit jedem Thiere gemein hat, denn auch dieſes

vertheidigt seine Höhle und sein Leben. — Ist einmal die religiöse und politische Freiheit lebendiger und totaler Inhalt des Volksbewußtseins geworden, so wird sie auch in den nothwendigen Reformen sich leicht zur Erscheinung bringen."

Dürften wir die Tendenz der Jahrbücher lediglich nach dem in den angeführten Stellen niedergelegten politischen Glaubensbekenntnisse bemessen, so würde dieselbe auf nichts Weitres gehen, als auf die Verwirklichung desjenigen Prinzips, welches auch dem Constitutionalismus zu Grunde liegt, des Prinzips einer entscheidenden Mitwirkung des Volks bei allen seinen öffentlichen Angelegenheiten, einer „Selbstregierung des Volks," wie es auch in der constitutionellen Sprache heißt, wobei noch keineswegs an die republikanische oder rein demokratische Form gedacht zu werden braucht. Die Jahrbücher würden dann nur die letzte Consequenz aussprechen, nach welcher der Constitutionalismus auf dem Wege eines allmäligen Fortschritts strebt, und höchstens dürfte man ihnen den Vorwurf machen, daß sie, die Zwischenstufen der geschichtlichen Entwicklung überspringend, mit einem Schlage gleich das Aeußerste erreichen wollten, was nicht wohl ohne eine gewaltsame Umwandlung der bestehenden Verhältnisse geschehen könnte.

Allein damit scheint uns die Tendenz der Jahrbücher nicht erschöpft zu sein. Dieselben verlangen nicht blos eine Zulassung des Volks zur Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, eine Entfernung oder doch Beschränkung der Bevormundung desselben durch die Staatsgewalt, sondern eine Erziehung des Volks für die religiöse und politische Freiheit; sie wollen nicht blos negativ auf die freie Entwicklung des Volksgeistes wirken, durch Entfernung aller künstlichen Schranken, welche die individuelle Freiheit und Thätigkeit beengen, sondern positiv, d. h. sie

wollen die Art und Weiſe, wie ſich dieſe Freiheit äußern, die Richtung, welche der Volksgeiſt nehmen ſolle, nach ihren Ideen beſtimmen; mit andern Worten, ſie wollen die individuelle Freiheit wieder aufheben, indem ſie dieſelbe ihrem Begriffe von Freiheit unterordnen; ſie wollen das Selbſtbewußtſein, die Selbſtbeſtimmung des Einzelnen vernichten, indem ſie ihm ihr Bewußtſein, ihre Anſicht von der Beſtimmung der Menſchheit aufdringen. Darin beſteht der Terrorismus der Freiheit, den die Jahrbücher, im Religiöſen wie im Politiſchen, predigen; der Terrorismus, der keine andre Freiheit und keine andre Lebensanſicht gelten läßt, als ſeine Freiheit und ſeine Anſicht; der im Namen der Freiheit, die er für die alleinſeligmachende hält, die Freiheit aller Derer, die einen andern Weg verfolgen, unterdrückt. Ein ſolcher Terrorismus der Freiheit war es, worin die franzöſiſche Revolution von 1789 ihre Spitze erreichte. Damals mußte jeder Einzelne ſo denken und ſo geſinnt ſein, wie es das ſouveräne Volk und deſſen Häupter waren; damals galt es als ein todeswürdiges Verbrechen gegen die Freiheit, an Etwas zu glauben, woran das ſouveräne Volk nicht glaubte, Etwas zu lieben, was das ſouveräne Volk haßte, für etwas Anderes Intereſſe zu haben, als für den Kultus und die Propaganda der Philoſophie der Freiheit und der Vernunft, welche die Führer des Volks predigten.

Es kommt uns nicht bei, die Jahrbücher und ihre Partei auch nur im Entfernteſten ähnlicher Tendenzen beſchuldigen zu wollen, wie die jenes politiſchen und religiöſen Fanatismus waren; allein ſo Viel iſt nicht zu leugnen, daß dem von ihnen ausgeſprochenen Prinzip dieſelbe Verkennung des wahren Weſens der Freiheit zu Grunde liegt, welche in Frankreich, unter andern geſchichtlichen und nationalen Verhältniſſen, zu den Verkehrtheiten und Greueln des Terrorismus

Digitized by Google

führte. Die Einseitigkeit dieses Prinzips liegt darin, daß man nach einem selbstgeschaffnen Ideale von Freiheit, Volksglück, Menschenbestimmung u. s. w. über alle Kräfte und alle Willen der Einzelnen unbeschränkt verfügen will; daß man alle Selbstständigkeit der individuellen Existenz, des Familienlebens, der Gemeinden und Provinzen in dem sogenannten „souveränen Staate oder Volke" aufgehen läßt, um auf diese Weise aus dem ganzen Staate eine einzige, widerstandslose Masse zu machen, die man leicht und sicher nach seinen Ideen lenken könne.

Diese Partei sieht nicht ein, daß sie in denselben Fehler verfällt, den sie dem Absolutismus vorwirft, in den Fehler einer unnatürlichen Bevormundung der Einzelnen. Die natürliche Freiheit aber sträubt sich gegen jede solche Bevormundung, mag sie nun von einem Machthaber, der nach historischem Rechte herrscht, oder von einem angeblichen Apostel der Freiheit ausgehen, der, wie Jener sein bon plaisir, so sein philosophisches System zum ausschließlichen, absoluten Gesetze des Staats erheben möchte.

Man hat das von den Jahrbüchern aufgestellte System der Verwandtschaft mit den Tendenzen des französischen Communismus angeklagt. Der zuletzt angeführte Aufsatz protestirt gegen eine solche Beschuldigung, und in der That lassen sich keine positive Beweise auffinden, daß die Jahrbücher die letzten Consequenzen des Communismus, Aufhebung des Privateigenthums, der Ehe und der Familie, zu den ihrigen gemacht hätten. Allerdings aber hat das System der Jahrbücher mit den socialistischen Systemen, wie sie in Frankreich und England unter mannigfachen Formen zu Tage gekommen sind, Das gemein, daß es an die Stelle des Staats, als einer blos rechtlichen oder politischen Gemeinschaft, die Idee einer innigeren Verbindung und Verbrüderung der Menschen

Digitized by Google

ſetzt, einer Verbindung, welche auf die Gleichheit und Gemeinſamkeit der Bildung, der Lebensanſicht und der Intereſſen gegründet ſein und zu welchem die niedern Volksklaſſen durch die Gebildeten herangebildet, erzogen werden ſollen.

Doch iſt dieſe Idee in den Deutſchen Jahrbüchern nur in ſehr unbeſtimmten Umriſſen angedeutet, und es läßt ſich daraus nicht wohl erſehen, in welcher Weiſe ſich Ruge die Verwirklichung derſelben dachte, ob er eine mehr ideale Erziehung des Volks, eine Aufklärung ſeiner politiſchen und religiöſen Anſichten, oder auch eine Verbeſſerung ſeiner materiellen Lage, eine Organiſation der Arbeit und eine gleichere Vertheilung des Arbeitsverdienſtes, alſo Das im Auge hatte, was bei den ſocialiſtiſchen Beſtrebungen als Hauptſache angeſehen wird. Da, wie geſagt, hierüber nur unklare Andeutungen vorliegen, ſo gehen wir auf dieſen Gegenſtand hier nicht tiefer ein. Das Verhältniß unſrer neuern Philoſophie zu den ſocialen Problemen der Gegenwart wird ohnehin ſpäter noch in einer allgemeinen Ueberſicht zur Sprache kommen.

Aehnliche radicale Anſichten, wie die Deutſchen Jahrbücher, nur etwas gemildert und abgeklärt durch ihre unmittelbare Anwendung auf beſtimmte praktiſche Verhältniſſe, bekannte auch die Rheiniſche Zeitung, welche man ebenfalls, wenigſtens zum großen Theile, als ein Organ der jüngern Hegelſchen Schule anſehen konnte. Ins Leben gerufen durch die politiſche Bewegung, welche dem Thronwechſel i. J. 1840 folgte, ſtrebte dieſe Zeitung zunächſt nach dem gemeinſamen Ziele aller Fractionen der Fortſchrittspartei in Preußen, nach der Herbeiführung conſtitutioneller Bürgſchaften gegen den Abſolutismus des Königthums und des Beamtenthums. Die Rheiniſche Zeitung wollte dieſe Einrichtungen in durchaus demokratiſchem Geiſte geſtaltet wiſſen und drang namentlich darauf, daß der freien Wiſſenſchaft und

ihren Vertretern ein möglichſt ſtarker Einfluß auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten geſichert werde. Ihr Endziel ſchien gleichfalls die reine Demokratie oder Republik zu ſein. Die Unterdrückung dieſer Zeitung erfolgte faſt gleichzeitig mit dem gegen die Deutſchen Jahrbücher erlaſſenen Verbote.

Wir ſind durch dieſe weiteſten Abzweigungen der Hegelſchen Schule ſchon mitten in die politiſche und religiöſe Bewegung der unmittelbaren Gegenwart hineingezogen worden, in den heißen Kampf der Parteien, der ſich, in täglich wechſelnden Stellungen, bald vorwärtswogend und bald zurückweichend, immer neu vor unſern Blicken entfaltet. Bevor wir jedoch dieſe Berührung der Speculation mit den Intereſſen und Fragen des Tags weiter verfolgen, müſſen wir unſre Betrachtung noch einer andern Richtung der neuern Philoſophie zuwenden, welche wir bisher, um nicht den organiſchen Gang unſrer Entwicklung zu unterbrechen, beiſeite liegen ließen, obgleich ihr Auftreten in eine weit frühere Zeit fällt, als das der ſämmtlichen in dieſem Kapitel beſprochenen Erſcheinungen, in die Zeit Fichtes und Schellings. Wir meinen das Syſtem Joh. Fr. Herbarts.

Sechstes Kapitel.

Herbart.

Grundidee der Philosophie Herbarts. Metaphysik. Aesthetik. Anhänger Herbarts.

Grundidee der Philosophie Herbarts.

Die ersten philosophischen Schriften Herbarts erschienen schon kurz nach dem Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts, also fast gleichzeitig mit denen Fichtes und Schellings; dennoch ist es nicht länger, als ein, höchstens zwei Jahrzehnte, daß seine Philosophie einige Beachtung und Verbreitung gefunden hat, und noch jetzt haben sich kaum wenige schwache Anfänge einer Herbartschen Schule gebildet.

Zu der Zeit, wo Herbart zuerst auftrat, war noch Alles berauscht von dem dichterischen Schwunge der Naturphilosophie und von den kühnen Reformideen Fichtes; später traten der Ausbreitung und Anerkennung seiner Ansichten die glänzenden Erfolge der Hegelschen Philosophie hemmend in den Weg. Dazu kam, daß Herbart fast in demselben Grade, wie Kant, der Gabe einer leichten und verständlichen Darstellung entbehrte, daß seine Art, die Fragen der Philosophie zu behandeln, etwas schwerfällig, trocken, nur auf das nüchterne,

Digitized by Google

abſtracte Denken berechnet war und jede Mitwirkung der Phantaſie gefliſſentlich und aufs Strengſte ausſchloß. Der Hauptgrund jedoch dafür, daß die Philoſophie Herbarts erſt ſo ſpät in der wiſſenſchaftlichen Welt Eingang gefunden hat und daß es auch jetzt noch des ganzen Eifers und der ganzen Unverdroſſenheit von Seiten der wenigen begeiſterten Anhänger derſelben bedarf, um ihr eine Art von Geltung inmitten der übrigen philoſophiſchen Syſteme zu verſchaffen, möchte wohl darin zu finden ſein, daß dieſe Philoſophie für die Löſung der großen politiſchen, ſocialen und religiöſen Probleme, welche unſere Zeit bewegen, allzu wenig Ausbeute bietet, um nicht von dieſer Zeitbewegung überfluthet und in den Hintergrund gedrängt zu werden.

Dennoch verdienen die Anſichten Herbarts unſtreitig ebenfalls eine gründliche Beachtung, ſowohl ihrer Originalität, als auch namentlich des Contraſtes wegen, den ſie zu den ſämmtlichen philoſophiſchen Syſtemen bilden, von welchen Deutſchland während dieſer letzten funfzig Jahre überſchwemmt worden iſt.

Aus dieſem Grunde glaubten wir dem Syſteme Herbarts einen ſelbſtſtändigen Abſchnitt unſrer Unterſuchungen widmen zu müſſen, wenn ſchon wir bei deſſen Darſtellung kürzer ſein werden, als bei den vorhergegangenen, gemäß unſrem Plane, der uns gebietet, diejenigen philoſophiſchen Richtungen vorzugsweiſe ins Auge zu faſſen, die von hervorſtechendem Einfluß auf die politiſche und ſociale Entwicklung der Gegenwart geweſen ſind.

Herbart war ein Schüler Fichtes während deſſen glänzender Wirkſamkeit in Jena; ſchon damals aber entdeckte ſein nüchterner, kritiſcher Geiſt in den Anſichten ſeines Lehrers Widerſprüche, die ihn zur Beſtreitung derſelben und zum eigenen Nachdenken anfeuerten. In ſeinen Schriften nennt er ſich

Digitized by Google

ſelbſt einen Kantianer, allein, wenn auch ſein Prinzip und ſeine Methode eine gewiſſe Verwandtſchaft mit dem Kantſchen Kriticismus verrathen, ſo unterſcheiden ſie ſich doch wiederum davon in vielen der weſentlichſten Punkte und laſſen ſein Syſtem als ein völlig ſelbſtſtändiges und eigenthümliches erſcheinen. Mit Schelling und Hegel hat Herbart darin einige Aehnlichkeit, daß er ebenfalls auf dem Wege philoſophiſch-geſchichtlicher Forſchungen zu ſeinen Reſultaten gelangt iſt; allein, ſtatt die Anſichten früherer Denker als organiſche Momente in die Entwicklung ſeines eigenen Syſtems aufzunehmen, verhält er ſich lediglich negirend, kritiſch, zu allen früheren Syſtemen, ſucht die in denſelben enthaltenen Widerſprüche und Irrthümer aufzuzeigen und darauf den Beweis von der Nothwendigkeit ſeiner eigenen Methode zu gründen. Die einzige von allen früheren philoſophiſchen Lehren, deren Grundidee Herbart gelten läßt und der er in gewiſſer Hinſicht ſich anſchließt, doch ohne ſie in allen Punkten anzunehmen, iſt die Monadenlehre von Leibnitz.

Folgendes ſind die Anſichten Herbarts über das Prinzip und die Methode der Philoſophie im Allgemeinen.

Die Philoſophie, ſagt Herbart, unterſcheidet ſich von den andern Wiſſenſchaften nicht durch ihren Gegenſtand, ſondern einzig und allein durch ihre Methode. Die empiriſchen Wiſſenſchaften gehen bei ihren Forſchungen gänzlich unkritiſch zu Werke, indem ſie ſich lediglich auf die Erfahrung und auf gewiſſe überlieferte Grundbegriffe verlaſſen, ohne auch nur die Richtigkeit dieſer Begriffe oder deren Uebereinſtimmung unter ſich und mit den Thatſachen der Erfahrung zu unterſuchen. Die Philoſophie dagegen ſucht vor allen Dingen ſich über die eigentliche Bedeutung, den Werth und die Wahrheit derjenigen Begriffe Rechenſchaft zu geben, deren ſie ſich zur Erkenntniß der Dinge bedienen will. Und erſt, nachdem ſie

auf dieſe Weiſe den Grund zu einem ſichern und klaren Wiſſen gelegt hat, wendet ſie die, durch ihr kritiſches Verfahren geläuterten Begriffe auf die verſchiedenen Theile der menſchlichen Erkenntniß an.

Philoſophie iſt alſo, nach Herbarts Erklärung, nichts Anderes, als: Bearbeitung der Begriffe.

Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe ergeben ſich die Haupttheile der Philoſophie.

Der erſte Zweck der Philoſophie beſteht darin, daß die Begriffe klar und deutlich gemacht werden; dies zu bewerkſtelligen, iſt die Aufgabe der Logik.

Allein die Auffaſſung der Welt und unſrer ſelbſt führt manche Begriffe herbei, welche, je deutlicher ſie gemacht werden, grade um ſo weniger Vereinigung unſerer Gedanken zulaſſen, vielmehr Zwieſpalt anrichten in allen den Betrachtungen, worauf ſie Einfluß haben können. Oftmals bemüht man ſich, dergleichen Begriffe in andern Wiſſenſchaften zu vermeiden; dieſe Bemühung iſt vergeblich, und daher bleibt der Philoſophie die wichtige Aufgabe, die Begriffe der erwähnten Art ſo zu verändern, wie es durch die beſondere Beſchaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird. Bei der Veränderung wird etwas Neues hinzukommen, durch deſſen Hülfe die vorige Schwierigkeit verſchwindet. Dieſes Neue kann man eine Ergänzung nennen. Demnach iſt die Ergänzung der Begriffe die zweite Art der Bearbeitung der Begriffe. Die Wiſſenſchaft hiervon iſt die Metaphyſik.

Endlich giebt es noch eine dritte Klaſſe von Begriffen, die mit den vorerwähnten darin übereinkommt, daß bei ihr das Denken ebenfalls nicht bei der bloßen logiſchen Verdeutlichung ſtehen bleiben kann, die ſich aber dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht, gleich jenen, eine Veränderung nothwendig macht, wohl aber einen Zuſatz in unſerm Vorſtellen her-

Digitized by Google

beiführt, der in einem Urtheile des Beifalls oder des Misfallens beſteht. Die Wiſſenſchaft von ſolchen Begriffen, iſt die Aeſthetik. Angewandt auf das Gegebene, geht die Aeſthetik über in eine Reihe von Kunſtlehren, welche man ſämmtlich praktiſche Wiſſenſchaften nennen kann, weil ſie angeben, wie Derjenige, der ſich mit einem gewiſſen Gegenſtande beſchäftigt, denſelben behandeln müſſe, um nicht Misfallendes, ſondern Gefallendes zu erzeugen. Unter dieſen praktiſchen Wiſſenſchaften giebt es eine, deren Vorſchriften den Charakter der nothwendigen Befolgung darum an ſich tragen, weil wir ſelbſt der Gegenſtand derſelben ſind; es iſt dies die vorzugsweiſe ſogenannte praktiſche Philoſophie oder die Tugend- und Pflichtenlehre, zu welcher, als beſonderer Theil, auch das Naturrecht gehört.

Somit umfaßt die Philoſophie drei Haupttheile; die Logik, die Metaphyſik und die Aeſthetik oder Ethik.

Da die Logik Herbarts nichts beſonders Eigenthümliches enthält, ſo übergehen wir dieſelbe und beſchäftigen uns ausſchließlich mit ſeiner Metaphyſik und ſeiner praktiſchen Philoſophie.

Digitized by Google

Metaphyſik.

Die Metaphyſik Herbarts zerfällt abermals in vier Theile: die Methodologie, welche die allgemeine Methode für die metaphyſiſchen Unterſuchungen aufzuſtellen hat; die Ontologie, welche ſich mit der Entwicklung und Begründung der Idee des Realen oder des Seins beſchäftigt; die Synechologie, welche die Begriffe: Raum, Zeit, Materie u. ſ. w. analyſirt; endlich die Eidolologie, die Betrachtung der geiſtigen Erſcheinungen nach metaphyſiſchen Prinzipien.

Die angewandten Theile der Metaphyſik ſind: die Naturphiloſophie, die Biologie oder Phyſiologie, und die Pſychologie.

Herbart verwirft die von Kant aufgeſtellte Anſicht, daß die Philoſophie, bevor ſie an die Erkenntniß der Gegenſtände ſelbſt gehen könne, ſich mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens zu beſchäftigen habe; denn, ſagt er, wir können das Erkenntnißvermögen doch immer nicht anders prüfen, als erkennend oder denkend, d. h. mit Hülfe deſſelben Vermögens, deſſen Erkenntnißfähigkeit wir eben erſt prüfen wollten. Wir müßten alſo auch erſt wieder dieſe Erkenntniß des Erkenntnißvermögens einer Prüfung unterziehen, und ſo ins Unendliche fort; wir kämen alſo vor lauter Prüfen niemals zum eigentlichen Erkennen. Zudem iſt es eine ganz falſche Anſicht, wenn man meint, das Weſen des Erkenntnißvermögens ſei

leichter zu begreifen, als das Weſen irgend eines äußern Gegenſtandes, da daſſelbe doch gerade eines der höchſten und ſchwierigſten Erkenntnißobjecte iſt. Es bleibt uns daher Nichts übrig, als, uns mit unſerm Erkennen direct an die Gegenſtände zu wenden, oder vielmehr an die Begriffe von den Gegenſtänden, denn nur dieſe letzteren ſind es, mit denen wir es bei dem Erkennen zu thun haben. Das ſoll nun aber nicht ſo Viel heißen, als ob wir uns aus ſolchen Begriffen ſchlechtweg ein Syſtem zuſammenbauen dürften; vielmehr müſſen wir dieſe Begriffe vor allen Dingen einer kritiſchen Analyſe unterwerfen. Alle unſere Erkenntniſſe, ſagt Herbart, enthalten zwei widerſtreitende Elemente in ſich, eine empiriſche Thatſache und ein logiſches Geſetz. Die Erfahrung bietet uns eine Menge von Begriffen dar, welche, wenn auch ſubjectiv, doch keineswegs willkührlich ſind, ſondern ſich unſerm Bewußtſein mit einer gewiſſen Nothwendigkeit aufdringen und von allen Menſchen auf gleiche Weiſe gedacht werden. Nichtsdeſtoweniger ſind dieſe Begriffe mehr oder weniger in Widerſpruch mit den Grundgeſetzen unſres Denkens, mit den Regeln der Logik. So z. B. iſt der Begriff der Cauſalität ein allgemeiner und für unſer Erkennen unentbehrlicher Begriff; gleichwohl enthält derſelbe einen Widerſpruch, denn, zufolge dieſes Begriffs, erzeugt die Urſache aus ſich die Wirkung; nun iſt aber die Wirkung nothwendig etwas Andres, als die Urſache; folglich erzeugt die Urſache aus ſich ſelbſt ihr Gegentheil; A erzeugt B oder NichtA; d. h. mit andern Worten, A iſt A und iſt auch NichtA, B, was offenbar ein Widerſpruch gegen das Grundgeſetz der Logik, den Satz der Identität, iſt.

Es ſind hauptſächlich drei Ideen, welche in allen unſern Vorſtellungen und Erkenntniſſen wiederkehren und welche gleichwohl in derjenigen Form, in welcher wir ſie gewöhnlich

auffaſſen, nicht ohne Widerſpruch gedacht werden können. Es ſind dies: die Idee des Dinges mit mehreren Merkmalen; die Idee der Veränderung, und die Idee des Ich.

Wenn wir fragen, was ein Ding ſei, ſo wird auf dieſe Frage gewöhnlich durch eine Aufzählung der Merkmale des Dinges geantwortet. Nun iſt aber gewiß, und wir ſelbſt ſind uns auch bei dieſer gewöhnlichen Betrachtungsweiſe Deſſen bewußt, daß weder ein einzelnes dieſer Merkmale, noch auch ſie alle zuſammengenommen das eigentliche Sein oder Weſen des Dinges ausdrücken. Ferner liegt ein Widerſpruch darin, daß wir das Ding als eines denken und es dennoch durch eine Vielheit von Merkmalen vorſtellen. Kurz, es liegt in der Idee eines Dinges mit vielen Merkmalen für unſer Denken die unabweisbare Forderung, dieſe Idee von ihren Widerſprüchen zu reinigen und, vermittelſt irgend einer Umgeſtaltung, Vermittlung oder Ergänzung, für unſern Verſtand denkbar und begreiflich zu machen.

Aehnlich iſt es mit dem Begriff der Veränderung. Wir können uns die Veränderung auf eine dreifache Weiſe erklären; entweder durch eine äußere Urſache, was wir den Mechanismus nennen; oder durch eine innere Urſache, durch die Selbſtbeſtimmung des Dinges, welches ſich verändert; oder, endlich, ohne alle beſtimmte Urſache, durch das abſolute Werden. Eine jede dieſer drei Vorſtellungsarten aber enthält Widerſprüche in ſich. Der Begriff einer äußern Urſache würde (auch wenn wir von der Reihefolge bedingter Urſachen und Wirkungen, wie wir ſie gewöhnlich in der Natur antreffen, abſehen und eine abſolut wirkende Urſache annehmen wollten) doch gerade dann vorausſetzen, daß es ein abſolut Thätiges, als Prinzip der Veränderung, und ein abſolut Leidendes, als Stoff der Veränderung, gebe. Nun liegt aber in dieſen beiden Begriffen ein Widerſpruch, denn das abſolut Thätige

Digitized by Google

kann doch immer blos thätig ſein, inwiefern es auf ein Anderes wirkt; die Thätigkeit iſt alſo nicht etwas dem Thätigen an und für ſich ſelbſt Eigenthümliches, ſondern ſie kommt ihm blos in Bezug auf etwas Anderes zu; das Thätige erſcheint als ein Solches, welches, um Das zu ſein, was es iſt (d. h. thätig), eines Andern bedarf, welches alſo ſich ſelbſt nicht genügt, welches eine fremde, d. h. ihm nicht eigene Bedingung als Eigenſchaft ſeiner Natur in ſich ſchließt. Ebenſo iſt das Leidende, grade inſofern es leidet, d. h. inſofern es durch ein Anderes verändert wird, zugleich Daſſelbe und auch nicht Daſſelbe. Die Eigenſchaft, durch welche wir es als Dasjenige vorſtellen, auf welches eine Wirkung geſchehen ſoll, wird gerade durch die Wirkung aufgehoben; indem alſo die Wirkung vorgeht, geht ſie nicht mehr an Dem vor, an welchem ſie vorgehen ſollte. Z. B. das Waſſer gefriert. Das Waſſer iſt hier der leidende Stoff, an welchem eine Veränderung vorgehen ſoll. Allein, indem die Veränderung vorgeht, d. h. indem das Waſſer gefriert, iſt es eben nicht mehr Waſſer.

Gehen wir zu der zweiten der angegebenen Erklärungsweiſen über, der Idee der Selbſtbeſtimmung, ſo ſtoßen wir auch hier auf Widerſprüche; einmal nämlich, ſind wir auch hier genöthigt, eine unendliche Reihefolge von Selbſtbeſtimmungen anzunehmen, deren eine immer erſt durch die andere bedingt wird; ſodann aber liegt ſchon darin ein Widerſpruch, daß ein und daſſelbe Weſen zugleich das Beſtimmende und das Beſtimmte, alſo zugleich thätig und leidend ſein ſoll.

Es bleibt uns noch übrig das abſolute Werden. Dieſer Idee zufolge denkt man ſich einen fortwährenden regelmäßigen Wechſel, wobei alſo niemals eigentlich Etwas iſt, ſondern immer nur Etwas wird, indem der eine Zuſtand den andern aufhebt. So dachte ſich z. B. Heraklit die ganze Welt unter der Form eines Fluſſes. Allein, wenn wir nun fragen, was

Digitized by Google

dieſes abſolut Werdende oder Wechſelnde eigentlich ſei, ſo finden wir darauf keine Antwort. Denn, wollen wir es als die Summe aller der Zuſtände betrachten, welche im Verlauf des abſoluten Werdens hervorgetreten ſind, ſo erhalten wir den Begriff eines Dinges mit mehreren Merkmalen, den wir ſchon als widerſprechend befunden haben. Oder, ſoll dem Wechſel gar nichts Beharrliches zu Grunde liegen, ſo verfallen wir abermals in das Dilemma, daß wir entweder den einen Zuſtand erſt nach dem Aufhören des andern eintreten laſſen, wodurch aber die Stetigkeit des Wechſels und der Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Zuſtänden aufgehoben wird, oder, daß wir beide Zuſtände, den alten und den neuen, als noch zugleich ſeiend auffaſſen, wo wir denn aber offenbar Entgegengeſetztes zuſammen denken. Kurz, wir mögen den Begriff des abſoluten Werdens faſſen, wie wir wollen, ſo können wir dem darin liegenden Widerſpruche doch nicht entgehen.

Ein dritter, unſerm Denken höchſt nothwendiger und dennoch widerſprechender Begriff iſt der des Ich. Nicht allein, daß das Ich, als die Einheit aller Vorſtellungen, zu dieſen in demſelben widerſprechenden Verhältniß ſteht, wie das Ding zu ſeinen Merkmalen, ſo tritt hier auch noch die Schwierigkeit hinzu, daß das Ich ſich ſelbſt vorſtellen ſoll. Um nun aber wirklich ſich ſelbſt, nicht blos einen einzelnen Zuſtand, worin es ſich befindet, vorzuſtellen, muß es ins Unendliche fort ſich immer mehr in ſich ſelbſt zurückziehen; um wirklich ſich vorzuſtellen, muß das Ich ſich vorſtellen als das ſich ſelbſt vorſtellende, und dann wieder als das ſich als ſich vorſtellend vorſtellende u. ſ. w. Mit einem Worte, der Begriff des Ich wird niemals eigentlich realiſirt.

Alle dieſe Begriffe nun, und nicht blos dieſe, ſondern überhaupt alle, welche, gleich dieſen, innere Widerſprüche

enthalten, bilden ebenſo viele Prinzipien des Denkens, inſofern ſie nämlich unſer Denken nöthigen, über dieſe gewöhnliche Vorſtellungsweiſe hinauszugehen. Hierin beſteht nun das Geſchäft der Metaphyſik, und Sache der Methodenlehre iſt es, den richtigen Weg zur Auflöſung jener Widerſprüche und zum klaren, mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden Denken des wahren Seins der Dinge nachzuweiſen. Die Methode, welche dies leiſtet, d. h. welche die nothwendigen Beziehungen eines gegebenen Begriffs zu andern Begriffen, die ihn ergänzen und von ſeinen innern Widerſprüchen befreien ſollen, nachweiſt, nennt Herbart ebendarum die Methode der Beziehungen.

Um das allgemeine Verfahren, wie es dieſe Methode vorſchreibt, anſchaulich zu machen, betrachten wir beiſpielsweiſe das erſte der oben aufgeſtellten metaphyſiſchen Probleme, den Begriff der Cauſalität, obgleich wir durch dieſe Betrachtung allerdings ſchon zum Theil einem ſpäteren Abſchnitt des Syſtems, der Ontologie, vorgreifen.

Die Urſache A, ſagt Herbart, ſoll eine Wirkung, B, hervorbringen; nun kann ein und daſſelbe Ding nicht zugleich A und B, d. h. Etwas und das Gegentheil davon ſein; wir müſſen uns alſo denken, daß hier nicht blos ein Ding, ſondern mehrere Dinge gegeben ſind; B iſt nicht die Wirkung eines A, ſondern mehrerer A. Allein hiermit iſt das Problem noch nicht gelöſt, denn, wenn wir uns auch eine Mehrheit von Urſachen denken, ſo iſt doch durch deren bloßes Zuſammentreffen das Entſtehen eines neuen Dinges, einer Wirkung, noch keineswegs erklärt. A + A u. ſ. w. giebt noch nicht B; wenn die verſchiedenen Urſachen alle vollkommen gleichartig ſind, ſo kann ihre Verbindung kein neues Product ergeben; ja es läßt ſich nicht einmal die Möglichkeit einer Beziehung zwiſchen ihnen denken. Um eine ſolche her-

zuſtellen, müſſen wir unſre Zuflucht zu einem Mittel nehmen, deſſen ſich auch die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften mit Erfolg bedienen. Sowie nämlich der Mathematiker für eine Größe X eine Verbindung anderer Größen, z. B. Y + Z ſetzen kann, welche an Werth jener gleich, aber, in dem gegebenen Falle, für die Auflöſung des mathematiſchen Problems bequemer ſind, oder wie der Phyſiker die eine und einfache Bewegung zerlegt, ſie als das Reſultat zweier verſchiedener Bewegungen (in dem Parallelogramm der Kräfte) anſieht, auf ganz ähnliche Weiſe iſt es auch dem Metaphyſiker geſtattet, ſtatt des einfachen Seins eines Dinges ſich eine Verbindung von mehreren Richtungen oder Qualitäten zu denken. Es iſt dies eine zufällige Anſicht von dem Dinge, eine Anſicht, durch welche nicht etwas Neues oder Fremdes in das Weſen des Dinges ſelbſt hineingetragen, ſondern nur ein anderer Ausdruck, gleichſam eine andere Formel für den einfachen Begriff deſſelben geſetzt wird.

Mit Hülfe ſolcher zufälliger Anſichten nun wird es dem Philoſophen möglich, zu erklären, wie aus dem Zuſammentreffen mehrerer einfacher Subſtanzen eine Wirkung, als deren gemeinſames Product, hervorgehen könne. Denken wir uns nämlich die Subſtanz A, vermöge einer zufälligen Anſicht, als = X + Y — Z, ein zweites A′ als = M + N + Z, ſo beſteht zwiſchen dieſen beiden Subſtanzen A und A′ ein gewiſſer Gegenſatz, eine Beziehung, indem die eine die poſitive Richtung oder Qualität + Z, die andere deren Gegentheil — Z enthält. Indem nun dieſe beiden Subſtanzen, A und A′, zuſammentreffen, ſucht jede in der andern Das zu vernichten, was ihrer eigenen zufälligen Richtung entgegengeſetzt iſt; allein jede erhält auch ſich ſelbſt gegen dieſe Störung ihres Weſens von außen vermöge ihrer innern Realität und Einfachheit. Das gemeinſame Pro-

Digitized by Google

duct dieſer Störungen und Selbſterhaltungen einer Mehrheit von Subſtanzen iſt nun eben Dasjenige, was wir gewohnt ſind als die Erſcheinung, die Eigenſchaften oder Veränderungen einer einzigen Subſtanz zu betrachten.

Somit zerfällt das Geſchäft der Philoſophie, in Bezug auf die metaphyſiſche Erklärung gegebener Erſcheinungen, in drei Momente. Zuerſt muß der Philoſoph die gegebene Thatſache analyſiren und, durch Auffindung des darin verborgenen Widerſpruchs, daraus ein metaphyſiſches Problem bilden. Sodann muß er dieſes Problem oder dieſen Widerſpruch auflöſen durch eine Umgeſtaltung der gewohnten Begriffe von den Zuſtänden und Verhältniſſen der Dinge; hierzu dient ihm die Methode der Beziehungen, vermöge deren er an die Stelle der einfachen Urſachen der Erſcheinungen das Zuſammentreffen einer Mehrheit ſolcher Urſachen ſetzt. Drittens endlich, muß er, um eben dieſe Beziehungen der zuſammentreffenden vielen Urſachen zu einander und ihr Zuſammenwirken zu erklären, ſich der zufälligen Anſichten bedienen, d. h. er muß den vielen Urſachen oder Subſtanzen in ihrem Zuſammentreffen Etwas beilegen, was ihnen ohne daſſelbe, als einzelnen, nicht zukommen würde.

Der zweite Theil der Metaphyſik, die Ontologie, hat es mit der Aufſuchung des Realen zu thun. Was iſt das Reale? Wo iſt es? Wie wird es erkannt? dies ſind die Hauptfragen der Ontologie. Im gewöhnlichen Denken, ſagt Herbart, nennen wir alles Das real, was Gegenſtand einer Empfindung iſt. Allein die Empfindung verändert ſich, verſchmilzt mit andern Empfindungen. So kommen wir wohl darauf, den Begriff des Realen überzutragen auf den Complex der Empfindungen, die ſogenannten Dinge, wie ſie uns als Einheiten erſcheinen. Allein auch dieſe erweiſen ſich bei

Digitized by Google

näherer Betrachtung als nicht geeignet, den Begriff des Realen auf ſie anzuwenden, denn ſie ſind zuſammengeſetzt aus einfachen Empfindungen; der Stein, den ich in der Hand habe und den ich als etwas Reales, Seiendes betrachte, löſt ſich ſogleich auf in die Empfindungen einer gewiſſen Schwere, einer gewiſſen Härte, gewiſſer Farben und Formen u. ſ. w.; von der ſcheinbaren Einheit des Steins bleibt am Ende Nichts übrig. Alſo, ſchließt Herbart, iſt der Gegenſtand unſerer Empfindung, die Erſcheinung, nichts Reales; wohl aber deutet ſie auf etwas Reales hin, was gleichſam hinter der Erſcheinung verborgen iſt, was nicht durch unſere Sinne, ſondern nur durch unſer Denken erfaßt werden kann. „Der Schein," ſagt Herbart, „läßt ſich nicht ableugnen (der Schein nämlich, der etwas wirklich Gegebnes iſt und ſich von dem blos ſubjectiven Scheine, der optiſchen Täuſchung, dem Traume u. ſ. w. wohl unterſcheidet); man muß dieſen Schein, das Gegebene, ſetzen als ein recht eigentliches Nicht — Nichts. Damit erklärt man nun freilich nicht Dasjenige, was da ſcheint, als ein Solches, wie es ſcheint, für real; aber man ſetzt Etwas, und zwar dieſes Etwas wegen dieſes Scheins, ein andres Etwas wegen eines andern Scheins. Wie viel Schein, ſo viel Hindeutung aufs Sein."

Alſo, noch einmal, allem Gegebnen liegt zu Grunde ein Sein, auf deſſen Annahme oder Setzung wir durch das Gegebne ſelbſt mit Nothwendigkeit hingewieſen werden.

Was iſt nun dieſes Sein oder dieſes Reale? Wir unterſcheiden daran Zweierlei, das Sein ſelbſt und die Qualität des Seienden. Die Letztere iſt uns vor der Hand noch gänzlich unbekannt; von dem Erſteren wiſſen wir ſo Viel, daß es ſich uns mit derſelben Nothwendigkeit ankündigt, womit ſich anfangs das in der Empfindung Gegebne anzukün-

digen ſchien, welches jedoch ſpäter als ein nicht Beharrliches, ſondern Veränderliches, Wechſelndes, in lauter Beziehungen ſich Verlierendes erkannt ward. So ergiebt ſich alſo für das Sein — abgeſehen von ſeiner Qualität — der Begriff eines Etwas, deſſen Setzung nicht aufgehoben wird. Was dies ſei, wiſſen wir nicht, wie ſchon geſagt; daß es aber ein Solches gebe, welches wir ſetzen müſſen und deſſen Setzung wir nicht zurücknehmen können, darauf weiſt uns das wirklich Gegebne hin.

Oder, mit andern Worten, weil wir erfahrungsmäßig Etwas als gegeben wahrnehmen, weil wir dies Gegebne nicht als ein ſchlechthin Nichtiges, als einen Schein ohne alle und jede Wirklichkeit oder Realität anſehen können, weil, ſo zu ſagen, unſre Empfindung und unſer Denken dieſes Gegebnen, der Wirklichkeit, ſich an einen Punkt anlehnen muß, der feſtſteht, der nicht erſt wieder auf einen andern zurückweiſt, — deshalb müſſen wir ein Reales ſetzen, ein Anſich.

Es kann auffallend erſcheinen, daß auf dieſe Weiſe der Begriff des Realen nur negativ oder mittelbar beſtimmt wird, als Begriff eines Etwas, das nicht weggedacht werden kann; allein dies liegt in der Natur unſrer Vorſtellungsweiſe, wonach wir zuerſt die Merkmale eines Dinges auffaſſen und dann erſt hinterher mit dem Begriffe des Dinges, als der Einheit dieſer Merkmale, den Begriff des Seins zu verbinden pflegen. Allein eigentlich iſt das Setzen des Seins das Erſte, Urſprünglichſte, und nur unſre Reflexion macht dieſen verkehrten Weg, daß ſie bei dem Schein anfängt und erſt von da zu dem Sein vordringt, wo dann dies Sein freilich als ein Zweites, erſt Hinzukommendes erſcheint.

Was nun die Qualität des Seienden betrifft, ſo iſt ſchon geſagt worden, daß durch die abſolute Setzung ſelbſt

Digitized by Google

oder durch den Begriff des Seins noch gar keine bestimmte Qualität des Gesetzten gegeben sei. Indessen läßt sich davon, wenigstens so Viel aussagen, daß das wahrhaft Seiende oder Reale seiner Qualität nach 1) gänzlich positiv oder affirmativ, ohne Einmischung von Negationen; 2) schlechthin einfach; 3) allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänzlich sein müsse; endlich 4) daß, wie Vieles sei, durch den Begriff des Sein ganz unbestimmt bleibe.

Das Seiende ist durchaus positiv; denn jede Negation in demselben würde der absoluten Position widersprechen. Es ist schlechthin einfach; denn, enthielte es ein Mehrfaches, so enthielte es auch eine Beziehung dieses Mehrfachen unter einander; keine der mehreren Qualitäten wäre an sich real, sondern jede durch die andere bedingt und für sich allein ungenügend. Es ist ohne innere Quantität — d. h. ohne Theile, eine Bestimmung, die aus der vorhergehenden von selbst folgt. Endlich aber bleibt auch unbestimmt, wie viele Reale es gebe; es läßt sich also nicht aus dem Begriffe des Seins folgern, daß es nur ein Sein oder Seiendes gebe. Zwar könnte man einwenden, sagt Herbart, daß mehrere Reale sich gegenseitig ausschlössen, da, wenn A real sei, B, welches nicht A sei, auch nicht real sein könne. Darauf erwidert Herbart, daß zwischen den vielen Realen, als solchen, keinerlei, weder positive, noch negative Gemeinschaft bestehe und daß daher Bestimmungen, wie die angegebne, nur in der zufälligen Zusammenstellung der verschiednen Seienden, die unser Denken vornehme, ihren Grund haben.

Wir wissen also jetzt so Viel, daß es eine unbestimmte Menge von Realen, d. h. von einfachen Wesen giebt. Die nächste Frage ist nunmehr die: wie kommen diese Realen

Digitized by Google

in eine Beziehung und Verbindung untereinander? Schließt nicht die absolute, einfache Position derselben jede solche Beziehung aus?

Hier tritt nun die Theorie von den zufälligen Ansichten, die in der Methodologie aufgestellt ward, vermittelnd ein. Ihrer einfachen Qualität nach können allerdings die Realen nicht in Verbindungen eingehen, wohl aber nach ihren zufälligen Ansichten. Herbart erläutert dies hier noch ausführlicher, als in der Methodologie, durch folgende Beispiele:

„Wenn eine gerade Linie auf dem Papier gezeichnet ist," sagt Herbart, „so sieht man es ihr nicht an, ob sie die Seite eines Dreiecks oder die Ordinate einer Curve sein soll. Wenn sich ein reiner, einzelner Ton hören läßt, so hört man nicht, ob er eine Octave oder eine Septime sein soll. Die Linie, der Ton können dies und noch manches Andre vorstellen; sie können nach dieser oder jener Formel oder Regel gewählt worden sein; aber von der ganzen Zusammensetzung der Begriffe in solchen Formeln und Regeln ist Nichts mehr zu spüren, sobald man blos die Linie, blos den Ton betrachtet. Einfach, wie ein einfacher Ton, soll nun jede Qualität jedes Realen sein; aber zugleich fähig, gleich dem Ton und der Linie, angesehen zu werden als entsprechend dieser oder jener Construction, die eine wie immer große Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich schließen mag."

Vermöge dieser zufälligen Ansichten nun findet eine Beziehung der an sich einfachen Realen auf einander statt. Die zufälligen Ansichten verschiedener Realen können nämlich in einem Gegensatz zu einander stehen. Ein Beispiel dafür sind wieder zwei verschiedene Töne, etwas cis und gis. Diese Töne weichen von einander ab; wenn man den

Digitized by Google

einen mit a bezeichnet, muß man den andern mit — a bezeichnen. Dieſe Negation trifft jedoch keineswegs den Ton an ſich, den Ton als Ton; denn, als Ton ſchlechthin betrachtet, iſt weder cis noch gis negativ; ſie ſind es blos relativ; d. h. cis iſt negativ, verglichen mit gis; es iſt deſſen Gegenſatz; gis iſt negativ, verglichen mit cis.

Wenden wir dies an auf die einfachen Weſen, ſo finden wir, daß jedes Weſen an ſich von einfacher Qualität iſt, daß es jedoch im Vergleich und in der Zuſammenſtellung mit andern, an ſich ebenſo einfachen Weſen einen Gegenſatz zu dieſen bilden kann. Wenn daher zwei reale Weſen zuſammen ſind, ſo treten ſie, vermöge ihrer zufälligen Anſichten, in Gegenſatz zu einander; A iſt dem B entgegengeſetzt, weil es im Vergleiche zu B etwas Negatives, ein — a hat, als zufällige, relative Qualität. In Bezug auf dies nun, dem Etwas in B entgegengeſetzt iſt, findet ein gegenſeitiger Widerſtand zwiſchen den beiden Realen, A und B, ſtatt; jedes ſucht das Entgegengeſetzte im Andern zu vernichten; dieſes widerſteht aber, weil es unauflöslich mit der Qualität des Andern verbunden iſt; kurz, A erhält ſich als A, B erhält ſich als B. Die Art und Weiſe, wie ſich A gegen B erhält, iſt aber verſchieden von der Art ſeiner Selbſterhaltung gegen C oder D; jede Selbſterhaltung eines Weſens gegen ein beſtimmtes andres Weſen hat einen eigenthümlichen Charakter. Dieſe Selbſterhaltungen nun, die in den einfachen Weſen vorgehen, ſofern ſie mit andern einfachen Weſen in Beziehungen und Gegenſätze treten, ſind das Einzige, was wirklich geſchieht und woraus alles Das erklärt werden muß, was die gewöhnliche Metaphyſik fälſchlicherweiſe bald für die Wirkung einer Urſache, bald für die Erſcheinung oder Aeußerung einer Subſtanz auszugeben pflegt.

Digitized by Google

Dieſen Begriff des wirklichen Geſchehens oder der Selbſterhaltung der einfachen Weſen wendet nun Herbart ſogleich an zur Erklärung der zwei Hauptprobleme der Metaphyſik, des Problems der Inhärenz und des Problems der Veränderung. Das Problem der Inhärenz, d. h. die Frage, wie einem Dinge ein oder mehrere Merkmale beiwohnen können, löſt ſich, mit Hülfe jenes Begriffs, dadurch, daß man das ſogenannte Ding, d. h. das Reale, als im Verhältniß zu andern Realen, folglich im Zuſtande der Selbſterhaltung gegen dieſe befindlich betrachtet. Jede einzelne von dieſen Selbſterhaltungen hat etwas Eigenthümliches; ſo viele Reale daher mit dem einen Realen (welches wir hier gleichſam als den Mittelpunkt dieſes ganzen Kreiſes von Beziehungen anſehen) in Gegenſatz treten, ſo vielerlei verſchiedene Selbſterhaltungen finden in dem einen Realen ſtatt, ſo viele Merkmale oder Eigenſchaften legen wir dem Dinge bei. Wir können daher ſagen: ſo oft wir an einem Dinge eine Eigenſchaft wahrnehmen, ſo oft ſind wir, um dieſe Wahrnehmung uns zu erklären, genöthigt, anzunehmen, daß das Ding, oder vielmehr das dem Dinge zu Grunde liegende Reale, mit andern Realen in Gemeinſchaft ſtehe; ſo viele Eigenſchaften wir alſo an einem Dinge finden, ſo vielmal müſſen wir eine ſolche Gemeinſchaft vorausſetzen. Das Merkmal oder die Eigenſchaft a (die wir in der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe als der Subſtanz A inhärirend betrachten) iſt, das Reſultat der Gemeinſchaft von A mit $A' + A' + A' + -$; das Merkmal b iſt Reſultat der Gemeinſchaft von $A + A'' + A'' + A'' + -$; das Merkmal c der Gemeinſchaft von $A + A''' + A''' + A''' + -$ u. ſ. w. Alle dieſe Reihen: $A' + A' + A' + -$, $A'' + A'' + A'' + -$, $A''' + A''' + A''' + -$ u. ſ. w. gehen aus von A, wie Radien von dem Mittelpunkte; A repräſentirt die Einheit des

Dinges, aber es bringt nicht aus ſich die Beſtimmungen oder Eigenſchaften hervor, die wir wahrnehmen; dieſelben ſind auch nicht demſelben angeheftet, wie einem ruhenden Punkte, ſondern es ſind die Selbſterhaltungen von A in ſeinem Zuſammentreffen mit den mehreren A′, A″, A‴ u. ſ. w.

Herbart macht dies durch ein ſinnliches Beiſpiel deutlicher. Die Körper, ſagt er, ſind gefärbt; aber Farbe iſt Nichts ohne Licht und Nichts ohne Augen. Sie tönen, aber nur im ſchwingenden Medium und für geſunde Ohren, u. dgl. M. Farbe und Ton bieten den Schein der Inhärenz dar; ſieht man näher zu, ſo findet ſich, daß ſie den Dingen nicht wahrhaft inwohnen, vielmehr eine Gemeinſchaft unter mehrern Dingen vorausſetzen.

Iſt ſomit der Begriff der Inhärenz oder der Subſtantialität durch die eben angeſtellten Betrachtungen zurückgeführt auf den Begriff der Cauſalität, und dieſer wiederum auf den Begriff der Selbſterhaltung des Realen in ſeinem Zuſammentreffen mit einem andern Realen, ſo läßt ſich leicht eine gleiche Löſung für das Problem der Veränderung finden. Der Satz: es geht an einem Dinge eine Veränderung vor, heißt nämlich, nach der nunmehr gewonnenen Anſicht, nichts Anderes, als: dies Reale A tritt ſucceſſiv mit mehrern andern Realen in Gemeinſchaft. So oft an einem Dinge ein Merkmal verſchwindet und ein andres an deſſen Stelle tritt, ſo iſt dies ein Zeichen, daß das Reale eine neue Verbindung mit andern Realen eingegangen hat.

Hieraus ergiebt ſich nun auch erſt der wahre Begriff der Subſtanz. Kein Reales iſt an ſich Subſtanz, ſondern, wenn es Erſcheinungen tragen ſoll, ſo muß es in Gemeinſchaft mit andern realen Weſen ſtehen, und wenn die Erſcheinung wechſelt, ſo wechſelt dieſe Gemeinſchaft.

Die Veränderung zeigt uns einen Wechſel in dem Zu-

Digitized by Google

ſammentreffen (oder, wie es Herbart ſchlechtweg nennt, dem Zuſammen) der einfachen Weſen; wir ſehen daraus, daß ſie ſowohl zuſammen, als auch nicht zuſammen ſein können, daß ihnen das Zuſammen zufällig iſt. Das Verhältniß nun, welches daraus hervorgeht, daß die einfachen Weſen ſowohl zuſammen als auch nicht zuſammen ſein können, ergiebt den Begriff der veränderlichen Lage derſelben und, in ſeiner weitern Entwicklung, den Begriff des Continuums nach ſeinen verſchiedenen Formen, Raum, Zeit, Bewegung, Materie. Die Lehre vom Continuum iſt die Synechologie.

Die Synechologie ſoll aus dem Begriffe der einfachen Weſen die wahre Beſchaffenheit Desjenigen entwickeln, was wir in der ſinnlichen Vorſtellung als ein Continuum anzuſchauen glauben; zunächſt des Raums. Dieſer Raum, den wir hier, ganz unabhängig von den ſinnlichen Raumvorſtellungen, aus der Betrachtung der einfachen Realen und ihrer Verhältniſſe zu einander entwickeln oder conſtruiren, kann der intelligible Raum heißen. Wir merken hier ſogleich an, daß der intelligible Raum nicht etwa ein beſondrer Raum außer oder neben dem ſinnlichen iſt, ſondern nur die metaphyſiſche Auffaſſung oder Conſtruction der Beſtimmungen, die uns die gewöhnliche Anſchauung des ſinnlichen Raums als gegebne darbietet.

Der intelligible Raum, ſammt allen ſeinen Beſtimmungen, — die philoſophiſche Grundlage der Geometrie — ſoll alſo conſtruirt werden aus dem Begriffe des zufälligen Zuſammen und Nichtzuſammen der einfachen Weſen. Dies geſchieht folgendermaßen:

Jedes einfache Weſen kann zuſammen ſein mit einem andern einfachen Weſen. Abſtrahiren wir dabei von allen Qualitäten der beiden Weſen, folglich auch von allen möglichen Gegen-

Digitized by Google

ſätzen unter ihnen, ſo ergiebt ſich als das einzige Verhältniß, welches zwiſchen ihnen beſteht, dies, daß das eine dem andern ſeinen Ort beſtimmt. Setzen wir A und bringen B zu ihm — im Gedanken, gleichſam im bloßen Bilde — hinzu, ſo beſtimmt A dem B ſeinen Ort. Rücken wir nun A und B (oder vielmehr das Bild von B) wieder auseinander, ſo entſteht dem B ein neuer Ort, indem es dem A gleichſam nachrückt, um wieder mit ihm zuſammen zu ſein, und auf dieſe Weiſe können wir, durch fortgeſetztes Auseinander- und Wiederzuſammenrücken von A und B, wobei alſo jedesmal B in den Ort verſetzt wird, den vorher A einnahm, eine Reihe von Orten oder Bildern von B bilden, (oder, um es ſinnlich darzuſtellen, eine Reihe von Punkten) die außereinander, aber doch ſo aneinander liegen, daß zwiſchen ſie Nichts eingeſchoben werden kann. Dies giebt den Begriff einer unendlichen, ſtarren, geraden Linie.

Der Begriff der Reihe, welcher der ſtarren Linie zu Grunde liegt, ergiebt die Grundbegriffe der Arithmetik, die Zahl und ihre mannigfachen Beſtimmungen und Verhältniſſe.

Indem ferner zu den zwei einfachen Realen, A und B, ein Drittes, C, kommt, ſo bildet deſſen Zuſammenfaſſung mit einem oder dem andern der beiden erſten eine neue Linie, die mit der erſten Linie nur einen Punkt gemein hat. Beide Linien laſſen ſich in einen Kreis zuſammenſchließen, und bilden ſo eine Fläche. Die Kreislinie iſt eine ſtetige Linie, denn ſie entſteht nicht durch Conſtruction, d. h. durch ein fortrückendes Zuſammenfaſſen von Punkten, ſondern durch Einſchieben zwiſchen feſtgeſtellte Punkte (die Enden der beiden ſtarren Linien) woraus eine irrationale Diſtanz hervorgeht.

Auf ähnliche Weiſe kann man ein viertes Reales, D, mit

Digitized by Google

irgend einem Punkte der Fläche in Verbindung bringen; dies giebt abermals eine neue Richtung; der Kreis wird zur Kugel, die Fläche zum Körper.

Aus diesen Sätzen entwickelt nun Herbart weiter die sämmtlichen Grundbegriffe der Mathematik.

Herbart construirt ferner die Materie aus den Begriffen des unvollkommnen und des vollkommnen Zusammen der realen Wesen. Unter unvollkommnem Zusammen versteht Herbart eine solche Lage der Wesen zu einander, wobei sie nicht blos an einander, aber doch auch nicht völlig in einander sind, vielmehr sich theilweise durchdringen. Nun können wir aber wirkliche Theile den einfachen Wesen nicht zuschreiben; vielmehr ist deren Qualität in allen diesen fingirten Theilen ganz dieselbe, folglich auch die Selbsterhaltung, welche in Folge ihres Zusammenseins mit andern Wesen eintritt. Dieser überall gleichen Selbsterhaltung der Wesen muß nun auch ihr Zusammen entsprechen; denn es ist ein Grundsatz, der aus der Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen der einfachen Wesen folgt, daß die inneren und äußern Zustände dieser Wesen einander stets entsprechen müssen; folglich müssen die einfachen Wesen aus dem unvollkommnen Zusammen übergehen in das vollkommne Zusammen; sie müssen vollends in einander eindringen. Dies ist der Grund und das Wesen der sogenannten Attraction.

Wir erinnern uns, daß schon Kant an die Stelle der gewöhnlichen Ansicht, der zufolge man die Materie als gegeben annimmt und dieser gegebnen Materie gewisse Kräfte beilegt, den Versuch setzte, das Entstehen der Materie aus dem Zusammenwirken zweier Grundkräfte, der Attractiv- und Repulsivkraft, zu erklären. Herbart geht noch einen Schritt weiter; er will auch die Natur dieser Kräfte selbst

Digitized by Google

erklären aus dem Begriffe der einfachen Wesen, ihres Zusammentreffens und ihrer, durch das Zusammentreffen bedingten, umgekehrt aber auch die bestimmte Form dieses Zusammentreffens bedingenden Selbsterhaltungen der einfachen Wesen. Wie er dies in Bezug auf die Attraction thue, haben wir so eben gesehen. Die Attraction der einfachen Wesen, sagt er, beruht darauf, daß dieselben, vermöge des ihnen inwohnenden Strebens nach vollkommner und durchaus gleichmäßiger Selbsterhaltung, auch eine vollkommne Gemeinschaft mit andern Wesen anstreben, daß sie also, sobald sie in einem unvollkommnen Zusammen mit denselben sich befinden, nach vollkommner Durchdringung streben, d. h. daß sie sich gegenseitig anziehen.

Der Attraction aber steht entgegen die Repulsion. Worin besteht diese?

Man nehme, sagt Herbart, drei reale Wesen, von welchen zwei unter sich gleichartig sind; A, A′ und B. B sei in der Mitte; es seien von zwei verschiedenen Seiten her A und A′, die mit ihm in ein unvollkommnes Zusammen gerathen waren, im Begriff, vollends in B einzudringen, wie es, vermöge der eben aufgezeigten Nothwendigkeit, geschehen muß. Soll es aber in der That geschehen, so müssen nicht nur A und A′ sich gegen B selbst erhalten, sondern B muß sich doppelt selbst erhalten gegen beide A. Angenommen nun, daß der Gegensatz zwischen A und B gleich sei, d. h. daß ein einziges A schon hinreiche, um der Negation, welche in B liegt, Widerstand zu leisten, so kann B die doppelte Selbsterhaltung gegen beide A nicht leisten. Es kann aber auch keine wirkliche Störung ohne Selbsterhaltung in B eintreten; folglich können die beiden A nicht ganz eindringen in B; es findet eine Repulsion statt. Zwischen dieser Repulsion nun und jener Attraction muß irgend ein Gleich-

igitized by Google

gewicht eintreten; d. h. vermöge ihrer Selbsterhaltung müsse eigentlich A und A′ ganz in B eindringen; nun können sie dies nicht, weil B sich nicht doppelt selbst erhalten kann (was wir als Repulsion von Seiten des B bezeichnen); folglich können A und A′ nur theilweise in B eindringen und es muß dabei sein Bewenden haben.

In diesem Gleichgewicht nun zwischen Attraction und Repulsion haben wir (wie auch schon Kant gezeigt) den Ursprung der Materie, über welchen sich Herbart folgendermaßen ausdrückt:

„Man nehme jetzt," sagt er, „der A so viele an, als man will. Wenn diese alle zugleich in ein unvollkommenes Zusammen mit B gerathen, so müssen sie alle tiefer eindringen; aber dieses ihr Müssen hilft Nichts, wenn B deren nicht mehr aufnimmt. Je mehr ihrer sind, destoweniger tief können sie eindringen, und, gesetzt, sie wären alle eingedrungen, so würden sie nach allen Seiten gleichmäßig so weit herausgetrieben werden, bis sich Attraction und Repulsion im Gleichgewichte befinden. Alsdann läge B in der Mitte, und es würde, mit allen A zusammengenommen, mehr als einen mathematischen Punkt einnehmen, so daß eine körperliche Ausdehnung entstünde und das Ganze nun ein Klümpchen oder eine molecula darstellte.

Dieses Klümpchen hat alsdann seine besondere Dichtigkeit, gemäß dem Gleichgewichte der Attraction und Repulsion. Will man es vergrößern, so nehme man nun auch mehrere B hinzu. Jedes der B wird seinerseits in die A, mit denen es in ein unvollkommenes Zusammen gerathen war, so weit als möglich eindringen, und die Klümpchen werden zusammen eine körperliche Masse darstellen.

Der Grund, durch welchen die körperliche Masse existirt, beruht darin: daß sich der äußere Zustand, die Lage

der Elemente, richtet nach dem innern Zuſtande oder nach den Selbſterhaltungen jedes Elements gegen die, mit welchen es zuſammen iſt.

Soll nun die Maſſe getrennt werden, ſo muß entweder der äußere Zuſtand gehindert werden, ſich nach dem innern ferner zu richten, oder die innern Zuſtände müſſen verändert werden, ſo daß ſie jetzt auch andere äußere Zuſtände erfordern. Den Grund der Veränderung nennen wir in jenem erſten Falle mechaniſch; im zweiten Falle können wir ihn vorläufig als chemiſch bezeichnen."

Aus dieſem Begriff der Materie entwickelt nun Herbart die weitern Grundbeſtimmungen derſelben in folgenden Sätzen:

1) Alle Materie iſt elaſtiſch; denn das Gleichgewicht ihrer Attraction und Repulſion kann durch neu hinzukommende Kräfte geſtört werden; je größer aber die Abweichung, deſto ſtärker wird die Nothwendigkeit der Wiederherſtellung.

2) Durchdringlich iſt die Materie, erſtlich, für ſolche Elemente, welche den innern Zuſtand derſelben nicht verändern; zweitens, für ſolche, die ihn überwinden können. Erſteres findet z. B. ſtatt bei der Durchſichtigkeit, Letzteres bei der chemiſchen Auflöſung.

3) Die Materie iſt kein Continuum, ſondern urſprünglich eine ſtarre Maſſe; denn die Verdichtung der Elemente beruht auf einem Gleichgewicht der Attraction und Repulſion, und dieſes kann für jeden gegebnen Fall nur ein einziges, beſtimmtes ſein; demnach wird die Materie zwar ihre Dichtigkeit continuirlich abändern laſſen, aber, ſobald ſie in Freiheit iſt, kehrt ſie in ihre beſtimmte Lage zurück und erfüllt den Raum, worin ſie iſt, nicht nach dem unbeſtimmten Begriff des Continuums, ſondern vergeſtalt, daß zwei nächſte Elemente der Materie allemal einen beſtimm-

Digitized by Google

ten Bruch der urſprünglichen Einheit im Raume, des Aneinander der einfachen Weſen darſtellen.

Noch bleibt übrig, die Begriffe: Zeit und Bewegung zu erklären, d. h. ihr Verhältniß zu dem Begriffe der einfachen Realen aufzuzeigen.

Die Bewegung iſt nichts den Realen ſelbſt Zukommendes, ſondern bezieht ſich nur auf ihre Zuſammenfaſſung oder ihr Verhältniß zu einander im Raume. Wir können uns daher auch ebenſogut vorſtellen, das ſcheinbar bewegte Ding ruhe und die andern Dinge, mit denen es in einem räumlichen Verhältniß ſteht, bewegen ſich, als umgekehrt; wie wir z. B., auf einem Fluſſe fahrend, die Ufer mit ihren Bäumen und Häuſern in Bewegung zu ſehen, uns ſelbſt aber ruhend glauben. Den Realen, als ſolchen, kommt weder Ruhe noch Bewegung zu, da, wie geſagt, dieſe beiden Begriffe ſich nur auf das Raumverhältniß beziehen. Der Uebergang des Dinges aus einem Orte in den andern geſchieht ſo, daß jeder Punkt, in den es eintritt, mit einem Male geſetzt und auch wieder aufgehoben wird. Dieſes plötzliche Uebergehen oder Durchgehen durch eine Reihe von Punkten, welches mit dem ſtarren Aneinander, wobei jeder Punkt geſondert feſtgehalten wurde, einen Widerſpruch bildet, nennen wir die Geſchwindigkeit. Die Geſchwindigkeit iſt das eigentliche Element oder der allgemeine Begriff der Bewegung, die Bewegung nur die Wiederholung jenes Ueberganges.

Dieſe Wiederholung ergiebt den Begriff der Dauer und ſomit auch den der Zeit. Die Zeit kann angeſehen werden als das Maß der Bewegung oder der Geſchwindigkeit. Wenn wir die Zeit nur als Maß der Geſchwindigkeit eines einzigen Bewegten betrachten, ſo iſt ſie, gleich dem Raume, eine ſtarre Linie, ein Nacheinander, (wie der Raum ein Aneinander), welches kein Ineinanderfließen der einzelnen Mo-

Digitized by Google

mente der Geſchwindigkeit zuläßt. Nur, wenn mehrere gleichzeitige Bewegungen zuſammengefaßt werden ſollen, ergeben ſich auch hier, ſo wie beim Raume, irrationale Diſtanzen.

Raum, Zeit und Bewegung ſind, wie wir geſehen haben, durchaus nichts den einzelnen Gegenſtänden ſelbſt Zukommendes, ſondern drücken nur die Formen oder Verhältniſſe aus, in denen ſich uns, den Beſchauern, die mehrern Gegenſtände in ihrer Zuſammenfaſſung darſtellen. Schon Kant hatte Raum und Zeit für bloße Formen der Erſcheinung oder der Anſchauung erklärt; allein nach ſeiner Auffaſſung ſchien es, als ſei die Beſchränkung dieſer Formen auf die Erſcheinungswelt nur eine Folge der mangelhaften Einrichtung des menſchlichen Erkenntnißvermögens, als ſei die ganze räumliche und zeitliche Anſchauung nur ein ſubjectiver, wenn auch allgemeinſubjectiver Schein. Es muß aber, ſagt Herbart, ſelbſt die Vorausſetzung, daß andere Vernunftweſen andere Geſetze der Anſchauung haben könnten, als die angegebnen, hinwegfallen; der ſubjective Schein muß ſich verwandeln in einen objectiven Schein. Wahrhaft objectiv kann nun aber nur ein ſolcher Schein heißen, der von jedem einzelnen Objecte ein getreues Bild, wenn auch kein vollſtändiges, ſo doch ohne alle Täuſchung dem Subjecte darſtellt, ſo daß blos die Verbindung der mehrern Gegenſtände eine Form annimmt, welche das zuſammenfaſſende Subject ſich muß gefallen laſſen.

Ein ſolcher objectiver Schein, im ſtrengſten Sinne, iſt nun das Raumverhältniß. Das Raumverhältniß, worin die Objecte ſich zeigen, iſt nicht im Mindeſten ein wahres Prädicat, das irgend einem unter ihnen könnte beigelegt werden, denn es beruht lediglich auf dem Zuſammentreffen ihrer Bilder in der ſie abſpiegelnden Intelligenz. Dennoch wird es gegeben; die Intelligenz iſt daran gebunden, nicht minder wie

an jede qualitative Bestimmung des Gegenstandes. Das Raumverhältniß ist daher Schein, aber nicht subjectiver Schein, denn die Größe der Entfernung, der Unterschied der Ruhe und Bewegung unter den Objecten hängen gar nicht von der Intelligenz ab; sie nimmt, was sie findet.

Nicht anders ist es mit der Bewegung. Wir versuchen, den realen Wesen eine bestimmte Stellung im Raume, eine bestimmte Entfernung zu einander anzuweisen. Allein, indem wir in den Raum, worein wir eines der Realen gesetzt haben, auch das andre setzen, es gleichsam an jenes anheften wollen, entzieht es sich uns, geht aus seinem Orte (obgleich nicht aus dem Raume, d. h. der Möglichkeit der Zusammenfassung überhaupt) heraus; es hat also eine gewisse Richtung und Geschwindigkeit; diese wird jetzt die Regel der Zusammenfassung, welche das zweite Object in Beziehung auf das erste gestattet, und hiermit ist die gleichförmige Bewegung im Gange, welche bleibt, bis ein Grund der Abänderung eintritt. So geht es uns nun mit allen Objecten, und nicht blos uns, sondern jedem Zuschauer; die Objecte entweichen, vermöge ihrer Unabhängigkeit, aus derjenigen Zusammenfassung, die wir eben mit ihnen vornehmen, so jedoch, daß jedes im Entweichen sich sein Raumverhältniß bestimmt, weil es in bestimmter Richtung und Geschwindigkeit davongeht. Eigentlich geschieht hier nicht den Dingen, sondern den Zuschauern Etwas, aber diesen allen begegnet die gleiche Abänderung der Form, in welcher sie die Objecte zusammenzufassen im Begriff standen. Es ist also ein objectiver Schein vorhanden.

Daß dies so sei, daß der objective Schein sich vom subjectiven unterscheide, können wir daraus ersehen, daß die Richtung, welche der Gegenstand im Entweichen aus der versuchten Zusammenfassung annahm, so lange unverändert

Digitized by Google

bleibt, bis etwas Neues hinzukommt, und daß selbst dann, wenn ein subjectiver Schein die Auffassung stört, der Zuschauer sich später von diesem befreien und wiederum in den Zusammenhang des wahren, objectiven Scheins versetzen kann. Das könnte nicht sein, wenn dabei die Person des Zuschauers in Betracht käme. Das ist aber auch nicht der Fall, sondern darauf allein kommt es an, wenn die Bilder der Gegenstände in irgend einem, gleichviel ob idealem oder wirklichem Zuschauer zusammentreffen können. In diesem Sinne geschieht die Bewegung wirklich, auch wenn sie nicht beobachtet wird. Die Regel des möglichen Beobachtens bleibt stehen; sie würde aber alle Bedeutung verlieren, wenn gar keine Beobachtung stattfände. Nur für Beobachtung gilt sie, jedoch ebendeswegen für Jeden, der, frei vom subjectiven Scheine, sich zu derselben als Zuschauer darbietet.

Die Zeitbestimmungen gehören ebenfalls in das Reich des objectiven Scheins. Zwar ist man gewohnt, die Veränderungen in eine stetige Reihe zu ordnen, indem man annimmt, daß jeder Wirkung ihre Ursache, jeder Begebenheit ihre Bedingung, und so fort bis zu einer ersten Bedingung zurück in der Zeit vorausgehe und ihr Eintreten in einem bestimmten Zeitpunkte bestimme. Allein nach den Prinzipien der Ontologie ist dieser Gedanke nichtig, indem, zufolge derselben, die Causalität sich auf die Selbsterhaltungen der einfachen Wesen beschränkt, jede Zeitfolge aber ausschließt. Wenn daher uns das Bedürfniß entsteht, das Zusammentreffen der Realen abhängig zu machen von einer vorausgehenden Bewegung, also ein Eintreten desselben in einem bestimmten Zeitpunkte anzunehmen und auf diese Weise eine Zeitreihe der Begebenheiten zu construiren, so hat doch dieser Gedanke mit dem wirklichen Geschehen und dem Sein der

Realen Nichts gemein; nur der ordnende Geiſt des Zuſchauers bringt eine ſolche Einheit in die Begebenheiten.

Am Schluſſe der Ontologie berührt Herbart noch die beiden von Kant in der bekannten Unterſuchung über die Antinomie aufgeſtellten Fragen: Iſt die Welt dem Raume und der Zeit nach endlich oder unendlich?

Die Zahl der Realen, ſagt Herbart, kann nur endlich ſein, denn die abſolute Poſition verträgt nicht den Gedanken des Unendlichen, da dieſer ſtets den Vorbehalt in ſich ſchließt, noch Etwas hinzuzufügen, was in der jetzt vollzognen Sezzung noch nicht enthalten ſei. Aus einer endlichen Menge der Realen wird aber auch nur ein beſtimmtes Quantum von Materie gebildet werden können.

Gleichwohl iſt die Welt nicht in Grenzen eingeſchloſſen; denn die Bewegungen nehmen ſich ſo viel Raum, als ſie brauchen.

Desgleichen iſt die Summe des wirklichen Geſchehens jederzeit endlich, d. h. beſtimmt; andrerſeits jedoch tragen wir den Begriff des zeitlichen Eintretens der einzelnen Begebenheiten darauf über und verlängern dann nothwendig dieſe Zeitreihe rückwärts ins Unendliche. Der ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen dem Begriffe der Endlichkeit und dem der Unendlichkeit der Zeitbegebenheiten wird daher gelöſt durch Unterſcheidung zwiſchen dem wirklichen Geſchehen, dem die Endlichkeit, und dem objectiven Schein, welchem die Unendlichkeit zukommt.

Der vierte Theil der Metaphyſik, die Eidologie (die Lehre von den Bildern oder Vorſtellungen), hat es zu thun mit der Erklärung des Wiſſens und der Entwicklung des Begriffs vom Ich.

Zwei Probleme ſind es hauptſächlich, welche die Metaphyſik in dieſem Theile beſchäftigen, nämlich, einmal, die

Digitized by Google

Frage nach der Möglichkeit des Wissens und dessen Uebereinstimmung mit den Gegenständen, zweitens aber, die Idee des Ich, als des Subjects für das Wissen, d. h. als Desjenigen, auf welches alles Wissen als sein Wissen bezogen wird.

Der Mangel einer richtigen metaphysischen Grundlage für die Beantwortung dieser beiden Fragen hat den Idealismus ins Leben gerufen, welcher alles Wissen und Bewußtsein aus einer rein inneren Thätigkeit des Ich abzuleiten versucht.

Wir können unsrem Philosophen nicht in die verwickelten Betrachtungen folgen, durch welche er die Widersprüche des Idealismus, namentlich aber der Ichlehre Fichtes, aufdeckt und widerlegt; wir begnügen uns, die positiven Resultate seiner Lehre vom menschlichen Bewußtsein anzuführen.

Das erste Gegebne in allem unsern Wissen, sagt Herbart, sind Empfindungen; Empfindungen aber sind nichts Andres, als Selbsterhaltungen unsrer Seele in ihrem Zusammensein mit den Objecten. Das Empfundene ist daher nur Ausdruck der innern Qualität der Seele, aber die Ordnung und Folge der Empfindungen verräth das Zusammen und Nichtzusammen der Dinge; es spiegelt sich darin der Lauf der Begebenheiten, aber ohne daß wir doch dadurch unmittelbar die innern Selbsterhaltungen der fremden Wesen oder diese selbst zu erkennen vermöchten.

Wird daher die Frage aufgestellt: Was wissen wir denn eigentlich von den Dingen? so muß die Antwort lauten: Unser Wissen bildet lediglich Verhältnisse ab, ohne die Verhältnißglieder einzeln zu kennen. Der Kantsche Satz: Die Dinge an sich kennen wir nicht, bleibt in seiner unerschütterlichen Wahrheit bestehen; unser Wissen von den Dingen beschränkt sich daher auf die Erkenntniß,

Digitized by Google

daß Etwas, und zwar Vieles und Verschiedenes da ist und daß unter den Qualitäten dieses Vielen — die wir nicht kennen — Verhältnisse stattfinden, welche den Winken der Erfahrung gemäß gehörig zu bestimmen die ganze Angelegenheit unsres theoretischen Wissens ist.

Wir setzen die Stelle der Eidolologie her, in welcher Herbart diesen Gedanken, daß unser ganzes Wissen sich in Relationen bewege, die eigentlichen Qualitäten aber, das innere Sein der Wesen nicht erkenne, ausführlicher entwickelt hat.

„Wo wir eine Substanz erkennen," heißt es daselbst, „da geschieht es durch eine Gruppe von Merkmalen, welche unter gleichen Umständen gleich erscheinen, weil die Kette der Begebenheiten, deren Enden die Gruppe von Selbsterhaltungen unserer Seele ausmachen (welche wir Merkmale nennen), immer den gleichen Zusammenhang hat. Aus was für Gliedern eine solche Kette bestehen möge, — das heißt, was für Bedingungen zusammentreffen müssen, damit wir etwa einen Ton hören oder eine Farbe sehen — dies ist hier gleichgültig. Zuletzt erhalten wir in jedem Falle Nichts aus der Substanz, sondern Alles aus uns selbst. Dennoch ist nun das Resultat vorhanden, daß wir die Gruppe der Merkmale als Eins und als ein gewisses Bestimmtes setzen, weil wir sie nicht beliebig trennen und nicht die Merkmale mehrerer Gruppen gegen einander vertauschen können. Was ist nun abgebildet in unserm Wissen? Es ist die Einheit des realen Wesens, welches sich unter Umständen für uns mit vielen Merkmalen bekleidet. Und was bildet sich ab in einem gegebenen Erfahrungskreise? Es ist das Zusammenkommen oder Getrenntwerden solcher Einheiten, die sich unter einander die Gruppen von Merkmalen bestimmen, vermöge deren sie uns erscheinen sollen. Wer etwas Mehr in der Erfahrung sucht,

Digitized by Google

wer mit dem Gewebe von Relationen, woraus ſie beſteht, nicht zufrieden iſt, der kann ſich vielleicht eine Erfahrung oder ein höheres Weſen nach Wunſche phantaſiren, allein dadurch wird ſeine Erkenntniß nicht wachſen. Weder Beobachtungen noch Speculation würden ſo viel Anſtrengung koſten, wie es wirklich der Fall iſt, wenn Mehr als jene Verbindungen und Trennungen in der Erfahrung gegeben würde. Allein dafür iſt auch dieſes Gegebene keiner Anfechtung fähig wegen ſeiner Uebereinſtimmung mit Dem, was außer uns iſt. Denn was enthält es eigentlich? Nichts Mehr, als jenen objectiven Schein, der für alle Zuſchauer gültig iſt, aber keine Prädicate der Dinge ſelbſt darbieten kann. Wie Viel haben die Aſtronomen aus ſolchem Schein gemacht durch vereinigte Kunſt und Kraft! Der gewöhnliche Menſch bereitet ſich daraus ſeine gewöhnliche Lebensklugheit, die Befriedigung ſeines Begehrens und die Heilmittel ſeiner Schmerzen. Zu dem Allen iſt eine Kenntniß der wahren Qualitäten und des wirklichen Geſchehens in den Subſtanzen weder nöthig noch auch brauchbar und von irgend einem Einfluſſe. Wir leben einmal in der Relation und bedürfen nichts Weiteres. Einzig der Metaphyſiker iſt es, welcher gewahr wird, wie entfernt das eigentliche Reale und das wirkliche Geſchehen von unſerm gewöhnlichen Gedankenkreiſe liegen. Und auch ihm iſt nichts Anderes gegeben, als was ſich Allen darbietet; nur die Sorgfalt, nicht abſolute und relative Poſition zu verwechſeln, bringt ihn dahin, die wahren Weſen ſammt den wahren Cauſalverhältniſſen in weitere Entfernung hinter den Erſcheinungen zu ſtellen, als dies dem gemeinen Verſtande geläufig iſt.“

Haben wir uns nun überzeugt, daß die Empfindungen und Vorſtellungen weder etwas ſchlechthin von den Außendingen in unſre Seele Hineingetragenes, noch auch bloße Selbſtbewegungen eines angeblichen Ich ſind, ſondern viel-

mehr Selbſterhaltungen der Seele gegen eine Mannigfaltigkeit von Objecten, mit denen ſie in Gemeinſchaft tritt, ſo läßt ſich nun auch leichter beſtimmen, was denn nun eigentlich das Selbſtbewußtſein oder Ich als Subject des Wiſſens ſei. Das Selbſtbewußtſein kann unmöglich darin beſtehen, daß das Ich ſich ſelbſt als Object anſchaue oder vorſtelle, ſondern nur darin, daß es ein fremdes Object vor ſich habe; aber nicht eines, ſondern viele, ſich unter einander entgegengeſetzte. Mit einem Worte, das Ich iſt Nichts, als ein Mittelpunkt wechſelnder Vorſtellungen; nicht das Eigenthümliche des Vorgeſtellten macht die Vorſtellungen zu Vorſtellungen eines Ich; (ſo denken es ſich die Idealiſten, wenn ſie annehmen, das Ich ſtelle ſich vor) ſondern lediglich der Wechſel der Vorſtellungen, von denen eine der andern begegnet und ihr in dieſem Begegnen gleichſam den Ort oder Punkt beſtimmt, an den ſie anzuknüpfen hat. Das Ich iſt alſo, als Subject, d. h. als der vorſtellende Punkt, Einerlei mit dem Objectiven, inſofern dieſes, wechſelnd, den nämlichen Punkt, ohne alle weitere Vorausſetzung oder Zuthat von Seiten einer beſondern Kraft (ohne eine beſondere Ichvorſtellung) als ſolchen beſtimmt, ihn zu demjenigen macht, der er iſt.

Eine genauere Darlegung der Bedingungen, unter welchen die Vorſtellung des Ich ſich bildet, wird in der Pſychologie erfolgen.

Ebendahin verweiſt uns Herbart hinſichtlich der tiefern Unterſuchungen über die verſchiedenen Formen unſres Wiſſens, das mathematiſche, logiſche und ſpeculative Wiſſen, indem er hier nur ſo Viel bemerkt, daß die mathematiſchen Begriffe ſich auf den Raum beziehen, und zwar zunächſt auf den ſinnlichen, der aber mit dem intelligibeln in Anſehung der Reſultate (wenn ſchon nicht in Anſehung der Art

Digitized by Google

der Auffaſſung) vollkommen zuſammenſtimme; daß die logiſchen oder Allgemeinbegriffe Nichts ſeien, als Abbreviaturen des Denkens, ohne irgend eine eigene Bedeutung, abſichtliche Abſtractionen von dem Einzelnen, die aber ebendarum ſich fortwährend auf das Einzelne zurückbeziehen; daß endlich das ſpeculative Wiſſen kein unmittelbares, ſondern ein mittelbares Wiſſen ſei, darauf beruhend, daß auf den höhern Bildungsſtufen das Fehlerhafte der urſprünglich erzeugten Bilder entdeckt und berichtigt werde, bis diejenigen Verhältniſſe der unbekannten Qualitäten des Seienden zum Vorſchein kommen, die man vorausſetzen muß, weil man ſonſt die gegebnen Formen der Erfahrung nicht ohne Widerſpruch denken kann.

Wegen dieſes engen Zuſammenhangs der Eidologie mit der Pſychologie, und weil die Letztere auch über die andern Theile der angewandten Metaphyſik, die Naturphiloſophie und die Phyſiologie, manche wichtige Aufſchlüſſe gewährt, laſſen wir dieſelbe ſogleich hier folgen.

Herbart hat die Reſultate ſeiner pſychologiſchen Unterſuchungen theils in einzelnen Abhandlungen, theils in ſeinem „Lehrbuche zur Pſychologie," endlich auch in einem umfänglichern Werke niedergelegt, welches den Titel führt: „Pſychologie als Wiſſenſchaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphyſik und Mathematik." Von dieſem Werke wollen wir eine kurze Ueberſicht zu geben verſuchen.

Die Pſychologie Herbarts zerfällt in einen ſynthetiſchen und einen analytiſchen Theil. In dem erſtern werden die allgemeinen Geſetze der pſychologiſchen Erſcheinungen nachgewieſen; in dem letztern unterſucht Herbart die gegebnen pſychologiſchen Thatſachen und führt dieſelben auf jene Geſetze zurück.

Der ſynthetiſche Theil geht aus von der Unterſuchung

Digitized by Google

über das Weſen des Selbſtbewußtſeins. Da uns das Reſultat dieſer Unterſuchung ſchon aus der Eidolologie bekannt iſt, ſo übergehen wir dieſelbe und knüpfen gleich da an, wo die eigentlichen pſychologiſchen Betrachtungen beginnen.

Wir erinnern uns aus jener frühern Unterſuchung, daß Selbſtbewußtſein einen Wechſel von Vorſtellungen vorausſetzt. Dieſer Wechſel kann aber nicht die Qualität der Vorſtellungen treffen, denn der Uebergang der Vorſtellung: roth in die Vorſtellung: blau würde Nichts helfen, da eine dieſer Vorſtellungen dem Ich ſo fremdartig iſt, als die andere. Der Wechſel muß ſich alſo auf die Quantität beziehen, und zwar ſo, daß die Quantität des Vorgeſtellten ſich vermindert, während die Quantität des Vorſtellens, inſofern ſie etwas Subjectives iſt, d. h. die Thätigkeit des Subjects im Vorſtellen, unvermindert bleibt.

Die Veränderung alſo, welche das Zuſammentreffen mehrerer Vorſtellungen vermöge ihres Gegenſatzes bewirkt, beſteht darin, daß bei fortdauernder Thätigkeit des Vorſtellens, gleichwohl der Effect dieſer Thätigkeit, das vorgeſtellte Bild, geſchwächt wird, d. h. mit andern Worten, daß die Thätigkeit des Vorſtellens ſich äußert als ein Streben, vorzuſtellen. Aus Vorſtellungen wird demnach ein Streben, vorzuſtellen, wenn entgegengeſetzte Vorſtellungen in einem und demſelben Subjecte, das zum Selbſtbewußtſein gelangen ſoll, vereinigt ſind. Dieſe entgegengeſetzten Vorſtellungen hemmen ſich gegenſeitig und gerathen durch dieſe gegenſeitige Hemmung in eine beſtimmte Spannung. Sie ſind daher wie Kräfte zu betrachten, die gegen einander wirken, und können, als ſolche, ebenſowohl berechnet werden, wie die räumlichen Kräfte in der Phyſik. Es giebt daher auch in der Pſychologie, wie in der Phyſik, eine

Digitized by Google

Statik und eine Mechanik, wovon jene das Gleichgewicht, diese die Bewegung der Vorstellungen unterſucht und auf mathematiſche Formeln zurückführt.

In der Statik haben wir es zunächſt zu thun mit den einfachen Hemmungen, welche zwiſchen entgegengeſetzten Vorſtellungen entſtehen. Durch den Gegenſatz, welcher ſich zwiſchen zwei Vorſtellungen bei ihrem Zuſammentreffen bildet, wird bewirkt, daß ein gewiſſes Quantum derſelben gehemmt wird, d. h. aus dem Bewußtſein weichen muß. Dieſes Quantum nennt Herbart die Hemmungsſumme; Hemmungsverhältniß aber heißt bei ihm das Verhältniß, in welchem die Hemmungsſumme auf die verſchiedenen wider einander wirkenden Vorſtellungen vertheilt wird. Jede dieſer Vorſtellungen wird alſo einem gewiſſen Theile nach gehemmt, d. h. der Grad ihrer Lebhaftigkeit wird vermindert, und beim Zuſammentreffen mehrerer Vorſtellungen, die ſich gegenſeitig hemmen, kann leicht eine davon durch die andere ſo weit zurückgedrängt werden, daß ſie für den Augenblick ganz aus dem Bewußtſein verſchwindet. Sie wird dann, wie Herbart es bezeichnet, unter die Schwelle des Bewußtſeins herabgedrückt.

Die Verhältniſſe dieſer Hemmungen können nun nach der Stärke und Spannung der ſich gegenſeitig hemmenden Vorſtellungen, nach dem größern oder geringern Gegenſatze, der zwiſchen ihnen beſteht, nach ihrer Anzahl u. ſ. w. unendlich verſchieden ſeien; allein ſie ſind insgeſammt ſtreng nachweislich und laſſen ſich aus dieſen ihren Factoren mit mathematiſcher Genauigkeit berechnen.

Die Vorſtellungen hemmen ſich aber nicht blos, ſondern ſie verbinden ſich auch unter einander. Es giebt verſchiedene Klaſſen von Vorſtellungen, deren jede ein abgeſondertes Continuum bildet; ſo die Töne, die Farben u. ſ. w. Vorſtellungen aus verſchiedenen Continuen ſtehen in keinerlei

Digitized by Google

Gegenſatz, hemmen ſich alſo auch nicht; der Ton hemmt nicht die Vorſtellung einer Farbe u. ſ. w.; ſie verbinden ſich vielmehr. Iſt dieſe Verbindung vollſtändig, ſo daß die verbundenen Vorſtellungen eine einzige Kraft ausmachen und als ſolche in Rechnung kommen, ſo heißen ſie vollkommne Complicationen; wird ihre Verbindung durch irgend ein zufälliges Hinderniß unterbrochen, ſo geben ſie eine unvollkommne Complication. Auch entgegengeſetzte Vorſtellungen verbinden ſich, (da in dem einen Bewußtſein Nichts getrennt bleiben kann) und zwar inſoweit, als ihre gegenſeitige Hemmung dies zuläßt. Dergleichen Verbindungen nennt Herbart Verſchmelzungen und theilt ſie ebenfalls in vollkommne und unvollkommne ein.

Die ſolchergeſtalt, auf die eine oder andere Weiſe, verbundenen Vorſtellungen leiſten ſich nun gegenſeitig Hülfe gegen die Hemmungen von Seiten andrer Vorſtellungen, daher hier ein neuer Factor in die Berechnung eintritt, die Hülfen und ſpeziell (bei den Verſchmelzungen) die Verſchmelzungshülfen.

Die Mechanik des Geiſtes lehrt uns die Hemmungen in ihrem Entſtehen, in der Bewegung der ſich hemmenden Elemente ſelbſt erfaſſen. Sie betrachtet nämlich die verſchiedenen Vorſtellungen als noch ungehemmt und berechnet nun ſowohl die Zeit, in welcher die Hemmung vollbracht wird, als auch die Verhältniſſe, welche aus dem Hinzutreten eines neuen, noch ungehemmten Elements zu den bereits durch die Hemmung zur Ruhe gebrachten ſich ergeben.

So wie durch Hemmungen ein Theil der Vorſtellungen aus dem Bewußtſein verdrängt wird, ſo kann dieſer Theil auch wieder erweckt werden; er kann, um mit Herbart zu reden, die Schwelle des Bewußtſeins wieder überſchreiten, ſobald nämlich die ihn hemmenden Vorſtellungen ſelbſt durch

Digitized by Google

andre eine ſolche Hemmung erfahren, daß die früher von ihnen gehemmten nunmehr frei werden. Dieſe Wiedererweckung iſt entweder eine unmittelbare, oder eine mittelbare, Letzteres vermöge der Complications- und Verſchmelzungshülfen.

Eine andre Betrachtung, die hier einſchlägt, iſt die, daß es für jede Vorſtellung ein Maximum der möglichen Stärke giebt und daß daher die Möglichkeit der Erzeugung einer Vorſtellung um ſo Viel abnimmt, als wie Viel das Quantum des ſchon erzeugten Vorſtellens der nämlichen Art beträgt. Wir nennen dies die Empfänglichkeit. Dieſe kommt in Betracht namentlich bei der ſucceſſiven Erzeugung gleichartiger Vorſtellungen, wo dann die ſpäteren nicht zur vollen Ausbildung gelangen, eben wegen der Abnahme der Empfänglichkeit. Die Empfänglichkeit für eine Vorſtellung nimmt erſt dann wieder zu, wenn die ihr gleichartige, die ſchon in der Seele war, auf die Schwelle des Bewußtſeins herabgedrückt worden iſt.

Wenn mehrere Vorſtellungen entweder der Zeit nach ſo ins Bewußtſein treten, daß Hemmung und Verſchmelzung der einen mit der andern in einer gewiſſen Ordnung erfolgt, oder wenn das gleiche Verhältniß durch die verſchiednen Hemmungsgrade der Vorſtellungen unter einander herbeigeführt wird, ſo entſtehen Reihen von Vorſtellungen, die ſich dann natürlich auch in gleicher Ordnung reproduciren, falls nicht andre Bedingungen dazwiſchen treten und dieſe Ordnung ſtören. Es bilden ſich ferner Gewebe von Reihen, indem mehrere Reihen von einem Punkte auslaufen. Alle Vorſtellungen im engern Sinne, d. h. ſolche, die ein Bild von irgend einem, gleichviel ob wirklichem oder erdichtetem Gegenſtande darbieten, ſind ſolche Gewebe von Reihen, die, in einer ſchnellen Succeſſion unmerklich fortfließend,

Digitized by Google

durchlaufen werden. Der Schwung durch die Partialvorstellungen läßt einen Gesammteindruck zurück, der jeden Augenblick auf die geringste Veranlassung wieder in irgend eine innere Bewegung gerathen kann. So z. B. bilden wir uns eine Gesammtvorstellung von einer Pflanze, indem wir deren verschiedene Theile, die Blätter, Blüthen u. s. w. nach einander durchlaufen, wobei die Einzelvorstellungen zu einem Ganzen verschmelzen. Wir stellen also die Pflanze nicht dar durch eine einzige Vorstellung oder durch einen einfachen Begriff, sondern durch eine Reihe von Vorstellungen, die aber nicht gesondert, sondern verschmolzen im Bewußtsein sind.

Der analytische Theil der Psychologie hat die im synthetischen gefundenen allgemeinen Gesetze des Vorstellens auf die Erklärung der gegebnen psychologischen Erscheinungen anzuwenden. Hierbei stoßen wir zuerst auf die gewöhnliche Annahme einer Mehrzahl von Seelenvermögen, deren jedes eine besondre Art von Aeußerungen enthalten soll, eines Gefühlsvermögens, eines Denkvermögens, eines Begehrungs- und Willensvermögens und dergl. Diese Annahme kann natürlich mit den Aufschlüssen, welche uns die im synthetischen Theile enthaltenen psychologischen Untersuchungen über den Mechanismus des menschlichen Geistes gegeben haben, nicht bestehen. Diesen Untersuchungen zufolge giebt es nur eine einzige Art von Bewegungen in der Seele (oder, richtiger ausgedrückt, von Selbsterhaltungen der Seele), nämlich Vorstellungen oder Empfindungen. Was immer daher in unsrem Bewußtsein vorgehen mag, Das muß sich aus diesen Vorstellungen und ihren mannigfachen Beziehungen unter einander erklären lassen, das Gefühl ebensowohl als das Begehren, das Denken, wie die sinnliche Anschauung, das Gedächtniß wie das Urtheil. Es heißt alle wahre Psychologie von vornherein unmöglich machen, wenn

Digitized by Google

man für jede eigenthümliche Art von Vorstellungen ein besondres Vermögen annimmt und die Seele aus einer Mehrzahl solcher Vermögen zusammensetzt, wodurch nicht allein deren Einheit aufgehoben, sondern auch jeder Weg einer wirklichen Erklärung der psychologischen Erscheinungen, einer Zurückführung derselben auf eine einzige Aeußerungsweise der Seele völlig abgeschnitten wird.

Nachdem auf diese Weise die Annahme verschiedener Vermögen in der Seele gänzlich beseitigt ist, versucht Herbart die einzelnen Arten psychologischer Erscheinungen aus dem Mechanismus des Vorstellens zu erklären.

Zunächst untersucht er, wie sich das Fühlen und Begehren zum Vorstellen verhalte, d. h., welche Zustände des Vorstellens vorhanden sein müssen, um Das zu bewirken, was wir als Gefühl, Begierde zu bezeichnen gewohnt sind.

Wenn eine Vorstellung, sagt er, durch entgegengesetzte Vorstellungen zum Sinken genöthigt, gleichwohl aber durch eine andere mitwirkende Kraft, z. B. eine Verschmelzungshülfe, trotz dieser Nöthigung vom Sinken abgehalten wird, so nennen wir eine solche, gleichsam zwischen zwei andre Vorstellungen gepreßte Vorstellung ein Gefühl.

Wenn ferner eine Vorstellung im Bewußtsein aufsteigt, und zwar so, daß sie sich gegen ein Hinderniß ihres Aufsteigens emporarbeitet, dabei mehr und mehr alle andre Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt, die andern zurücktreibt, so können wir diese Bewegung des Gemüths (die ebenfalls mit einem Gefühle verbunden ist) nicht wohl anders nennen, als ein Begehren.

Unterschieden von den Gefühlen und Begierden sind die Affecte und Leidenschaften. Der Affect ist ein plötzliches Gebunden- oder Entbundenwerden gewisser Vorstellungen durch andre, neu hinzutretende, daher nur ein schnell

Digitized by Google

vorübergehender Gemüthszuſtand, indem ſich natürlich die widerſtreitenden Vorſtellungen bald ins Gleichgewicht ſetzen. Der Leidenſchaft liegt eine herrſchende Vorſtellung zu Grunde, die nicht etwa nur einmal, nur auf Veranlaſſungen, ſondern fortwährend und vermöge einer beſtehenden Dispoſition des Gemüths ſich als Begierde äußert. Leidenſchaften ſind daher zu betrachten als Dispoſitionen zu Begierden, welche in der ganzen Verwebung der Vorſtellungen ihren Sitz haben.

Aber nicht blos das Verhältniß des Fühlens und Begehrens zu dem Vorſtellen hat die Pſychologie zu erklären, ſondern auch die Formen dieſes Letztern ſelbſt, die Erkenntnißformen oder Formen der Erfahrung, und zwar zuerſt das räumliche und zeitliche Vorſtellen.

Alle räumliche und zeitliche Vorſtellungen beruhen auf den Abſtufungen in der Verbindung der Vorſtellungen, dieſe Abſtufungen aber wiederum darauf, daß beim Vorwärtsgehen von einer Vorſtellung zur andern (was z. B. in Bezug auf den Raum durch Vorwärtsbewegung des Fingers oder des Auges geſchieht) die erſten Auffaſſungen allmälig ſinken und, während des Sinkens ſich abſtufend, immer weniger und weniger mit den nachfolgenden verſchmelzen. Beim mindeſten Rückkehren nun gerathen ſämmtliche frühere Auffaſſungen, begünſtigt durch die eben jetzt hinzukommenden, die ihnen gleichen, ins Steigen, und mit dieſem Steigen iſt ein Beſtreben zur Reproduction aller übrigen verbunden, deſſen Geſchwindigkeit genau dieſelben Abſtufungen hat, wie die zuvor geſchehene Verſchmelzung. Auf dieſe Art weiſt jede Vorſtellung allen ihre Plätze an, in denen ſie ſich neben und zwiſchen einander lagern müſſen, während gleichwohl der Actus des Vorſtellens rein intenſiv iſt und bleibt. Wenn wir z. B. eine Reihe von Punkten vorſtellen, ſo tritt zunächſt der Punkt a ins Bewußtſein; dann b; unterdeſſen iſt a ſchon

theilweiſe geſunken; b verſchmilzt nun mit dem Reſte von a; ebenſo c mit dem Reſte von b und dem indeſſen noch kleiner gewordenen Reſt von a, u. ſ. f. Kurz, die Deutlichkeit der Punkte ſtuft ſich ab nach ihrem ſucceſſiven Eintreten ins Bewußtſein. Wird nun ein Punkt der Reihe wieder erweckt, ſo reproducirt derſelbe die übrigen mit, doch gemäß eben jener Abſtufung der Deutlichkeit; die früher geſunkenen erſcheinen als näher, die minder verſchmolzenen als ferner, da jeder Punkt allein genommen weder nah noch fern ſcheinen würde.

Hier finden auch die Begriffe des leeren Raums, der leeren Zeit, der unendlichen Theilbarkeit des Raums, ſowie die Continuität der Zeit, die Zahlbegriffe und Aehnliches mehr ihre pſychologiſche Erklärung. Wir können dieſe Betrachtungen nur erwähnen, um uns hierbei nicht zu lange zu verweilen, obgleich wir wohl wünſchten, näher auf dieſelben eingehen zu können, da ſie äußerſt ſcharfſinnig und von eigenthümlichem Intereſſe ſind. Nur beiſpielsweiſe führen wir an, daß, nach Herbarts Erklärung, das dunkle Bild des leeren Raums ein Gemiſch der gegenſeitig beinahe gänzlich ſich hemmenden Reproductionen iſt, welche von der Vorſtellung eines Gegenſtandes ausgehen, deſſen Bewegung vor einem bunten Hintergrunde man zuvor beobachtet hat; daß die Vorſtellung der leeren Zeit dann eintritt, wenn durch eine Bewegung die Vorſtellungen dergeſtalt aufgeregt ſind, daß ſie auch nach dem Aufhören dieſer Bewegung mit einem unbeſtimmten Streben zur Reproduction fortwirken und ſich dadurch gegenſeitig beinahe auslöſchen, wo dann nur die leere Form des Nacheinander übrig bleibt.

Auf ähnliche Weiſe, wie die der mathematiſchen, wird auch die Entſtehung der logiſchen Begriffe, der Vorſtellungen von dem Ganzen und ſeinen Theilen, von dem Dinge und ſeinen Eigenſchaften, der Urtheile, Kategorien u. ſ. w. aus den

Verſchmelzungs- und Reproductionsgeſetzen der Vorſtellungen erklärt. Für die Metaphyſik geht daraus das wichtige Reſultat hervor, daß alle dieſe Begriffe und Formen des Denkens nicht, wie man früher wohl meinte, angeboren ſind oder im Bewußtſein bereit liegen, ſondern daß ſie ſich aus den empiriſch gegebnen Vorſtellungen nach allgemeinen pſychologiſchen Geſetzen erzeugen.

Was insbeſondre die ſogenannten abſtracten Begriffe betrifft, z. B. den Begriff: Subſtanz, ſo haben dieſe die Eigenthümlichkeit, daß die Reihe oder Complication von Vorſtellungen, durch welche ſie entſtanden, gleichſam abgeriſſen iſt, nicht mehr vollſtändig reproducirt wird, daher der Begriff nun iſolirt und ohne Rückbeziehung auf die Einzelvorſtellungen, zu denen er eigentlich gehört, daſteht. Dadurch werden dann ſolche Begriffe Veranlaſſung zu falſchen Auffaſſungen.

Im Uebrigen aber geht die fortſchreitende Bildung unſres Seelenlebens allerdings dahin, die einzelnen Vorſtellungen immer mehr in Reihen zu ordnen, dieſe Reihen unter ſich zu verbinden, daraus Vorſtellungsmaſſen zu bilden und dieſen, in ſich feſtgewordenen Vorſtellungsmaſſen theils die neu hinzutretenden, theils die ſchon im Gemüth befindlichen, aber noch vereinzelten Vorſtellungen einzuordnen. Darin beſteht das Geſchäft der Apperception, durch welche der ganze Reichthum der Vorſtellungen immer mehr concentrirt, immer tiefer ins Innere hineingezogen wird, und welche deshalb den wichtigſten Beſtandtheil des Selbſtbewußtſeins bildet. Von beſondrem Einfluß auf dieſe höhere, innerliche Ausbildung des Menſchen, welche allein denſelben über das Thier erhebt, (von dem er übrigens, nach Herbarts Anſicht, durchaus nicht ſo ſcharf geſchieden iſt, als die meiſten Pſychologen annehmen) iſt das Zuſammenleben des Menſchen mit andern

Menſchen in der Geſellſchaft und das Product und Organ dieſes Zuſammenlebens, die Sprache. Höchſt intereſſant iſt, was Herbart über den Urſprung der Sprache bemerkt.

„Die erſten Mittheilungen," ſagt er, „geſchahen entweder nicht abſichtlich oder nicht durch unwillkührliche Zeichen; ſie waren nicht Sprache. Gleichwohl verſtand man einander und glaubte ſich verſtanden; dies errieth man aus dem zuſammenſtimmenden Handeln, welches den gemeinſamen Gedanken gemäß war; es konnte aber leicht zuſammenſtimmen, wenn man unter gleichen Umſtänden gleiche Bedürfniſſe hatte. Die Naturlaute oder zufälligen Aeußerungen bei Gelegenheit des gemeinſamen Handelns reproducirten ſich bei Jedem in wiederkehrender Lage, riefen Jedem den nämlichen Gedanken zurück und waren mit Erwartung eines ähnlichen gemeinſamen Handelns von beiden Seiten, ohne weiteres Fragen und Zweifeln, verknüpft. Wie es zugehe, daß Einer den Andern verſtehe, und ob er wohl verſtehen oder misverſtehen werde, Das wurde nicht gefragt noch bedacht, ſondern das Handeln war es, worauf, ohne alles Denken an das Denken des Andern, die Erwartung und die Aufmerkſamkeit ſich richtete. Blieb nun aber das erwartete Handeln des Andern aus, dann legte man mehr Anſtrengung in den damit complicirten Laut, da fing die Abſichtlichkeit des Sprechens an; die Willkühr in der Urſprache aber iſt eine Fiction, wie die Contracte, worauf die Staaten urſprünglich ſollen gegründet ſein. Die einmal verſtandenen Zeichen veränderten ſich durch Abkürzung und Zuſammenſetzung, Beides wechſelsweiſe, ſo daß aus abgekürzter Zuſammenſetzung die Flexionen und Derivationen entſtanden. Daß ſpäterhin die Sprache ſich fortbildete, wie die Werkzeuge, deren roheres ſtets das beſſere verfertigen hilft, verſteht ſich von ſelbſt und bedarf keiner Erläuterung. Die

Willkühr nahm Platz, als die Sprache schon nicht mehr Ursprache war, sowie die Contracte in die Staaten kommen, nachdem sie schon bestehen.“

Unter den allgemeinen Vorstellungen oder Ideen, welche durch Verschmelzung einer Masse gleichartiger Vorstellungen in der Seele entstehen und an welche die andern gleichsam sich anlehnen, durch welche das ganze Gemüthsleben, mit all seinem Wechsel und seiner mannigfachen Bewegung, Haltung und Gleichgewicht erhält, müssen wir insbesondre die ästhetischen Ideen und unter diesen wieder die Maximen des Handelns auszeichnen, von denen in der praktischen Philosophie ausführlicher die Rede sein wird. Die Psychologie lehrt uns auch diese höchsten Ideen des Guten und des Schönen nicht als angeborne Begriffe ansehen, sondern vielmehr als entstanden aus einzelnen Vorstellungen, als ein Resultat der Bildung.

Aus den vorhergehenden Betrachtungen können wir uns nun den Begriff des Selbstbewußtseins klarer machen. Wir wissen nämlich daraus, daß das Ich nicht als eine fertige und in sich abgeschlossne Vorstellung den Vorstellungen von den Objecten vorangeht, sondern daß es sich erst aus den Vorstellungen herausbildet, gleichsam heraushebt, als der erhabene Punkt, auf den hin alle einzelne Vorstellungen sich richten. Das Selbstbewußtsein ist auch nicht eine einfache Vorstellung, sondern eine unendlich reiche und in sich vielgegliederte Complexion von Vorstellungen. Die Wahrnehmungen des eignen Leibes; die Gefühle der körperlichen Lust und Unlust; die Vorstellungen von Bildern äußerer Dinge, welche Bilder als dem Leibe inwohnend und mit ihm umherwandelnd angesehen werden; die Begehrungen und Verabscheuungen, durch welche das Aeußerliche theils nach eben diesem Mittelpunkte herangezogen, theils von ihm abgestoßen wird;

Digitized by Google

die äußerlichen Bewegungen und Handlungen, die mit den Begierden verknüpft ſind; endlich die inneren Wahrnehmungen, die ſich auch wieder in einer oder der andern Weiſe auf das Aeußere zurückbeziehen — dieſe ganze reichhaltige Complexion, die im Laufe der Zeit unaufhörlich neue Zuſätze bekommt und für die es noch außerdem beim Menſchen eine Vergangenheit und eine Zukunft giebt, bildet die breite, aber zugleich in ihren einzelnen Beſtandtheilen veränderliche und bewegliche Grundlage des Selbſtbewußtſeins. Dieſes iſt ſomit keine Einheit im logiſchen Sinne, ſondern eben nur eine Complexion von Zuſtänden oder Beziehungen, noch dazu von ſtets wechſelnden, zufälligen Zuſtänden, deren keiner ihm weſentlich iſt, da jeder aus der Complexion verſchwinden kann, ohne daß darum das Selbſtbewußtſein ſeine Stütze verlöre (wie wir denn zu verſchiedenen Zeiten uns unſrer ſelbſt bald als Handelnder, bald als Fühlender, bald in Beziehung auf unſer körperliches Daſein u. ſ. w. bewußt ſind).

Die philoſophiſche Reflexion beruhigt ſich nun aber nicht bei dem Begriffe eines im Wechſel und in der Mannigfaltigkeit befangenen Ich; ſie findet dieſen Begriff widerſprechend und will wiſſen, *was* denn das Ich nun *eigentlich an ſich* ſei. Durch voreilige Löſung dieſes Widerſpruchs vermittelſt einer angeblichen reinen Anſchauung des Ich iſt der Idealismus in vielfache Täuſchungen verfallen. Dieſe Täuſchungen lehrt die richtige Methode des Philoſophirens vermeiden, indem ſie den Begriff des Ich *ergänzt* durch den Begriff eines *einfachen Realen*, welches allen jenen Complexionen von Vorſtellungen zu Grunde liegt als das wahre *Subject*, das *eine, ungetheilte*, aber in ſeinen Selbſterhaltungen gegen die Störungen durch andre Weſen *höchſt mannigfaltig thätige*, des geſammten Bewußtſeins.

So weiſt die Pſychologie zurück auf die Metaphyſik, wie

ſie von ihr ausging; ſie ergänzt und berichtigt ihre eignen Beobachtungen durch die von jener ihr an die Hand gegebne Methode.

Wir fügen noch wenige Worte bei aus dem letzten Abſchnitte der Pſychologie, welcher über die Verbindung zwiſchen der Seele und dem Leibe handelt. Die Seele iſt ein einfaches Weſen, der Körper ein Aggregat einfacher Weſen, alſo ein Materielles, wie dies in der Synechologie weiter auseinandergeſetzt worden iſt. Auf welche Weiſe ſind nun Beide verbunden? wie wirkt die Seele auf den Körper? wodurch ſetzt z. B. das innerliche Wollen der Seele die Muskeln in Bewegung? Herbart antwortet: Durch die Nerven. Der Nerv, ſagt er, ſtellt ſich dar als ein cohärenter Faden; er muß alſo eine Kette einfacher Weſen ſein, die ſich in einem unvollkommnen Zuſammen befinden; in dieſer Kette muß daher die geringſte Veränderung in dem innern Zuſtande des einen Weſens auf die Störungen und Selbſterhaltungen aller Weſen der Kette einen Einfluß haben. Da nun ſo Viel als gewiß angenommen werden darf, daß die Seele mit dem einen Ende der Nerven zuſammen iſt, ſo kann von ihr aus der Einfluß, von dem wir eben ſprachen, ſich fortpflanzen und ſich dem Muskel, der gleichfalls aus einfachen Weſen beſteht, mittheilen. Aus den dadurch (vermöge der Selbſterhaltung) veränderten innern Zuſtänden des Muskels geht ſodann eine äußere Bewegung deſſelben hervor.

Umgekehrt wird auf ähnliche Weiſe die Seele durch die Nerven, wie dieſe wiederum durch ihr Zuſammen mit den Außendingen (der Luft, dem Lichte u. ſ. w.) in Bewegung verſetzt, d. h. zu einer Selbſterhaltung, alſo zu einer Veränderung ihrer innern Zuſtände veranlaßt, worin bekanntlich das Vorſtellen beſteht.

Um ferner zu erklären, wie es möglich ſei, daß einer

Digitized by Google

bestimmten Absicht der Seele eine äußere Handlung entspreche, (daß also z. B. die Hand zugreife, weil in der Seele ein Begehren nach dem zu Ergreifenden sich findet) stellt Herbart die Sache folgendermaßen dar:

„Gleich nach der Geburt eines Menschen oder eines Thieres entstehn aus blos organischen Gründen, unabhängig von der Seele, gewisse Bewegungen in den Gelenken, und jede solche Bewegung erregt in der Seele ein bestimmtes Gefühl. Im nämlichen Augenblick wird durch den Sinn wahrgenommen, was für eine Veränderung sich zugetragen habe; nämlich, jene Bewegung wird theils die Gestalt des Gliedes, in welchem sie vorging, modificirt, theils irgend welche andre Folgen in der Umgebung oder überhaupt in der Sinnensphäre gehabt haben. So z. B. zieht ein kleines Kind anfangs Finger und Arme unwillkührlich zusammen; während es nun, vermöge der Nerven des Arms, hiervon ein Gefühl erhält, sieht es zugleich die neue Gestalt seines Armes, und wenn die Finger irgend einen Körper hatten umklammern können, so sieht es auch diesen jetzo dem Zuge der Hand nachfolgen, und es findet ihn nahe vor sich in der demnächst wieder geöffneten Hand. In einer spätern Zeit erhebt sich ein Begehren nach der beobachteten Veränderung; damit reproducirt sich das zuvor mit dieser Beobachtung complicirte Gefühl. Nun ist das Letztere eine solche Selbsterhaltung der Seele, welcher in Nerven und Muskeln alle die innern und äußern Zustände entsprechen, vermittelst deren die beabsichtigte Veränderung in der Sinnensphäre kann hervorgebracht werden. Das Begehrte erfolgt also wirklich, und der Erfolg wird wahrgenommen. Hierdurch verstärkt sich zugleich die vorige Complexion; die einmal gelungene Handlung erleichtert die nächstfolgende, und so fort.“

Consequenterweise muß Herbart der Seele einen Sitz im

Digitized by Google

Leibe anweiſen, und er ſteht nicht an, dies zu thun. Zwar, ſagt er, kommt der Seele als einfachem Weſen gar kein räumliches Prädicat zu; allein Daſſelbe gilt auch von den einfachen Weſen, aus deren Verbindung der Körper beſteht; wie dieſe durch ihr Zſammenſein ein Räumliches bilden, ſo kommt auch der Seele, inſofern ſie mit dem Leibe in einem feſten Cauſalverhältniß ſteht, eine Stelle, wenigſtens eine Gegend im Leibe zu, wo ſie ſich befinde. Doch will Herbart der Seele, ihrer Beweglichkeit halber, keine bleibende Stelle angewieſen wiſſen, keinen einzelnen Punkt im Leibe, wo ſie verweilen müſſe; vielmehr giebt er ihr die ganze mittlere Gegend des Gehirns, in welcher längſt das sensorium commune ſei geſucht worden, zum Aufenthalt, wo ſie ſich hin- und herbewegen könne. Natürlich iſt auch dieſe Bewegung bedingt durch die äußern Zuſtände, in welche die Seele durch ihre Umgebungen verſetzt wird.

Man könnte hiernach vermuthen, Herbart werde das Seelenleben zuletzt rein phyſiologiſch, aus den Störungen und Selbſterhaltungen des geſammten Organismus erklären, ohne der Seele eine eigenthümliche Art von Thätigkeit und eine vom Körper unabhängige Bewegung zuzuſchreiben. Dies thut er jedoch keineswegs; vielmehr behauptet er eine Unterordnung des Nervenſyſtems unter die Seele, dergeſtalt, daß daſſelbe nicht, wie die andern Organe, nach eignen Geſetzen die ihm zukommenden Lebensfunctionen verrichte, ſondern in ſeiner Thätigkeit einem Prinzip gehorche, deſſen Einheitspunkt blos in dem Vorſtellungskreiſe der Seele ſich finde. Die Seele ſteht daher im geſunden Zuſtande (denn es giebt auch Seelenzuſtände, in denen die Selbſtthätigkeit der Seele gehemmt oder ganz aufgehoben wird durch organiſche Einflüſſe; ſo theilweiſe ſchon im Schlafe, entſchiedener in den Seelenkrankheiten), alſo im geſunden Zu-

Digitized by Google

ſtande ſteht die Seele nicht in einem wirklichen Wechſelverhältniß mit dem Körper, ſo daß die Einflüſſe des Letztern unbedingt beſtimmend auf die Thätigkeit der Seele wirkten, ſondern dieſe Thätigkeit richtet ſich nach innern Geſetzen ihrer eignen Zuſammenwirkung.

Zur Erklärung dieſer eigenthümlichen ſelbſtſtändigen Thätigkeit der Seele unterſcheidet Herbart vier Arten von Wirkungen in der Natur, die mechaniſche, die chemiſche, die vitale und die pſychiſche.

Die mechaniſche beruht darauf, daß jede Wirkung, die im Körper vorgeht, vermittelt ſein muß durch eine räumliche Verbindung des Wirkenden mit Dem, worin Etwas bewirkt wird. Zufolge dieſes Geſetzes haben wir oben die Bewegung der Muskeln von der Seele aus vermittelt durch die Nerven. Allein die Wirkung ſelbſt, die aus dieſem mechaniſchen Zuſammentreffen zweier Weſen erfolgt, iſt verſchieden nach den verſchiedenen Verhältniſſen der Weſen. Die einfachſte Art derſelben, wo die Weſen in keinem beſtimmten Verhältniſſe, als dem des Gegenſatzes überhaupt, ſtehen, kennen wir unter dem Namen der chemiſchen Action.

Die vitale Action ſetzt innere Reizbarkeit, innere Bildung eines Weſens voraus. Dieſe Bildung erlangt aber daſſelbe nur durch ſeine allmälige Aſſimilation in einem organiſchen Körper, d. h. durch ein ganzes Syſtem von Selbſterhaltungen, zu denen es vermöge ſeines Aufenthalts in dem Organismus ſtufenweiſe gebracht wird. Es beſteht nun die Reizung blos darin, daß durch eine einzige neue Störung und derſelben entſprechende Selbſterhaltung ſogleich eine Menge früher erzeugter Selbſterhaltungen in erneuerte Wirkſamkeit geſetzt werden, wovon die Wiedererweckung der älteren Vorſtellungen in der Seele durch eine neu hinzukom-

Digitized by Google

mende und der Widerſtreit älterer entgegenſtehender Vorſtellungen wider die neue ſpezielle Fälle ſind.

Die pſychiſche Erklärungsart endlich ſetzt voraus, daß nicht blos, wie in der Pflanze, eine Menge von zuſammengeordneten und zum gemeinſamen Leben gebildeten Elementen dieſes Leben mit einander wirklich führen und in demſelben einander gegenſeitig beſtimmen, ſondern daß noch etwas Ueberſchüſſiges, zur organiſchen Exiſtenz nicht ſchlechthin Nothwendiges, aber in einem ganz ausgezeichneten Grade und auf ganz beſondere Weiſe Gebildetes zugegen ſei, welches, in das ganze Syſtem des lebenden Körpers aufs Tiefſte verflochten, daſſelbe vielfältig modificire und von ihm Modificationen empfange.

Inſofern nun die Einwirkungen zwiſchen Seele und Leib auf zuſammengehörigen Selbſterhaltungen Beider beruhen, inſofern fallen ſie in dieſelbe allgemeine Klaſſe, wohin auch die chemiſchen und vitalen gehören. „Aber, wie die vitalen höher ſtehen, als die chemiſchen, indem ſie von der organiſchen innern Bildung jedes Elements abhängen, ſo ſtehen die pſychiſchen noch höher; es iſt die Ausbildung der Seele, mit welcher die Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen auf den Körper anwächſt und deren Stärke ſich vermehrt.“

Anderswo drückt ſich Herbart über die Verbindung zwiſchen Leib und Geiſt ſo aus:

„Beide gehören zuſammen wie Aeußeres und Inneres. Der Leib iſt ein Aeußeres, das den innern Zuſtänden aller ſeiner Elemente entſpricht, welche Elemente ſich auf ſehr verſchiedenen Stufen ihrer innern Ausbildung befinden. Unter dieſen Elementen befindet ſich eines (oder, wenn man will, einige wenige, ſtatt deren aber die Vorausſetzung eines einzigen allemal hinreicht), welches zu einer ganz vorzüglichen Ausbildung emporſteigt; dieſes eine nennen wir

die Seele und das ganze System seiner innern Zustände nennen wir Geist. In dem Geiste ruht das Selbstbewußtsein, welches demnach keineswegs in den Elementen der Materie verstreut liegt; Das kann es auch nicht, denn das Ich setzt Einheit, d. h. hier, völlige Durchdringung aller dazu gehörigen Vorstellungen voraus. So ists beim Menschen; hingegen bei den Thieren verschwindet, je tiefer wir hinabsteigen, desto mehr jener Unterschied in der Ausbildung der Elemente, welche, zusammengenommen, äußerlich als Leib erscheinen; kein Wunder also, daß die Hervorragung des einen Elements, dessen innere Zustände in ihrer Wechselwirkung wir unter dem Namen des Geistes kennen, sich bei ihnen nicht mehr deutlich offenbart, vielmehr der Geist vom Leibe verschlungen scheint, weil sich hier kein Herrschendes, kein einzelnes Vorzügliches hervorgearbeitet hat.“

Natürlich erhebt sich hier die Frage: Ist die Seele, die im Leibe ihren Sitz hat, auch in ihrem Bestehn an das Bestehn des Leibes gebunden, oder nicht? d. h. mit andern Worten, ist die Seele unsterblich? Wir wollen auch hierüber Herbarts eigne Worte anführen. Er sagt in der „Encyclopädie der Philosophie,“ S. 228:

„Alle Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele sind aus dem speculativen Ungeschick entstanden, mit welchem einerseits der Begriff des Lebens, welches dem Leibe zukommt, und andererseits der Begriff der geistigen Regsamkeit, die man auch Leben nennt, ist behandelt worden. Es giebt aber ebensowenig ein allgemeines Leben, als eine allgemeine Materie; sondern jedes Wirkliche ist ein Besonderes, und die Seele ist ebendeswegen gar kein Leben, weil sie der Sitz und Grund des geistigen Lebens ist; der Grund jedoch nicht für sich allein, sondern unter hinzukommenden Bedingungen. Dieser Sitz und Grund dauert fort, auch ohne das leibliche

Leben. Ja er würde fortdauern, wenn durch ein göttliches Wunder das ganze, von der Geburt bis zum Tode entstandene geistige Leben, welches in diesem Sitze wohnt und wirkt, ausgelöscht würde. Aber hierzu wäre eben ein Wunder nöthig, und ein so zweckloses Wunder muß von dem Allgütigen Niemand befürchten.

Die Seelen der Thiere dauern eben so nothwendig, eben so ganz von selbst fort, wie die Seelen der Menschen. Noch mehr: mit der nämlichen psychischen Nothwendigkeit, wie beim Menschen, bleiben auch jeder Thierseele ihre Vorstellungen, wofern nicht hier abermals ein göttliches Wunder eintritt, dessen Zweck wohl Niemand darzuthun unternehmen wird. Von selbst können innere Zustände, die irgend ein Wesen, sei es welches es wolle, einmal erlangt hat, nicht aufhören. Im Gegentheil, man darf glauben, daß eben diese innern Zustände jedes höher gebildete Wesen in den Stand setzen, alle unpassende Verbindungen, denen es nach dem Tode des Leibes ausgesetzt sein möchte, für immer zu vermeiden und sich ein rein geistiges Dasein zu erhalten, wofern nicht etwas Höheres, unsrer Speculation nicht Zugängliches über dasselbe beschlossen und veranstaltet wäre. Daher bedürfen die Meinungen von der Seelenwanderung keiner Widerlegung.

In das Jenseits hinter dem Grabe nimmt die Menschenseele ihr ausgebildetes Ich, die Thierseele ihre ungebildeten Vorstellungen mit hinüber; jeder einzelne Bestandtheil des Leichnams aber, dessen innere Zustände so dürftig sind, daß sie nur in der allgemeinsten Abstraction mit der Thierseele dürfen verglichen werden, mag sich dem Pflanzenleben als ein Erweckungs- und Förderungsmittel darbieten.“

Die obigen Erklärungen des Seelenlebens enthalten bereits das Wesentlichste von den naturphilosophischen

und namentlich den physiologischen Ansichten Herbarts in sich. Er selbst spricht es aus, daß er auf dem Wege psychologischer Betrachtungen zu einer tiefern und befriedigenderen Anschauung der Natur und insbesondere des Lebens gelangt sei, als die ist, welche die gewöhnliche Naturlehre bietet. Wo könnten wir wohl auch die Grundgesetze des Naturlebens — welche für alle Wesen nothwendig dieselben sein müssen — besser beobachten, als an Dem, was uns das Nächste ist, an unsrem eignen Selbst? Von diesem Punkte, der menschlichen Seele, aus- und auf die andern Naturwesen zurückgehend, entdecken wir die Gesetze ihrer Bildungen durch Vergleichung mit den an uns selbst beobachteten.

Auf diesem Wege vorschreitend, entwickelt nun Herbart vor Allem den Begriff des Lebens, und zwar in folgenden Worten:

„Zur Erklärung des Lebens gehört wesentlich der Begriff der innern Bildung. Was man Assimilation nennt in den Organismen, — wozu bei allen höhern Organismen fast nur solche Stoffe taugen, die nur kurz zuvor Bestandtheile anderer, meistens niederer lebenden Wesen waren — Das kann nichts Anderes sein, als eine Reihe von Störungen und Selbsterhaltungen sowohl im Nahrungsstoff als im Organismus, wodurch dieser in Bewegung erhalten, jener innerlich gebildet wird. Man darf, ja man muß hier die Vergleichung mit der Seele anwenden, welche ebenfalls nur durch eine geordnete Reihe von Eindrücken, d. h. von Selbsterhaltungen, zur Bildung gelangt. Die Reizbarkeit des Organismus ist der Totaleffect aller innern Reizungen der einfachen Elemente, verbunden mit den entsprechenden äußern Zuständen, also mit gewissen Bewegungen und deren Folgen; die innern Reizungen aber kön-

nen nichts Anderes, als wiedererweckte Zustände gewisser Selbsterhaltungen sein, ganz analog den wiedererweckten Vorstellungen der Seele.“

Schon oben ist von den Unterschieden der mechanischen, chemischen, vitalen und psychischen Wirkungen in der Natur die Rede gewesen. Das Grundgesetz in allen diesen Wirkungen ist das gleiche, nämlich: das Gleichgewicht der Störungen und der Selbsterhaltungen, der äußern und der innern Zustände der Wesen. Allein hier bleibt noch die Frage zu beantworten: Woher diese Verschiedenheit der innern Bildung oder Bildungsfähigkeit selbst? Woher die verschiedenen Stufen der Wesen?

Manche Naturforscher haben hier ihre Zuflucht zu der Hypothese einer generatio aequivoca genommen, d. h. eines Hervorgehens der höhern Bildungen aus den niedern durch eine diesen letztern inwohnende Kraft der Selbstentwicklung. Als Beleg aus der Erfahrung für diese Ansicht hat man die Zoophyten angeführt. Allein die Zoophyten, wie hiergegen sehr richtig Herbart bemerkt, gehen nicht aus ungebildeten, sondern aus schon gebildeten Stoffen, aus vegetabilischen und animalischen Theilen hervor; ihr Entstehen erklärt sich also vollkommen daraus, daß jetzt, nachdem einmal höhere Organismen existiren, in allem Wasser, in der ganzen Atmosphäre, vollends also in den zur Infusion gebrauchten animalischen und vegetabilischen Theilen ein Ueberfluß an solcher, zwar formloser, aber dennoch innerlich gebildeter Materie vorhanden ist, welche das Streben nach Erneuerung ihrer alten Lebensverhältnisse in sich trägt und bei jeder Gelegenheit, wo einige dergleichen Elemente unter günstigen Umständen zusammentreffen, irgend eine organische Gestalt annimmt.

„Aber,“ fährt Herbart fort, „dies paßt im Gering-

ſten nicht auf die Urzeit, da nur eben erſt der Granit und die älteſten Thongebirge ſich gebildet hatten. Damals konnten die Zoophyten nicht, wie jetzt, aus ſchon gebildeter Materie entſtehn; damals, mochten ſie entſtehen aus was immer für einem Grunde, ſo konnte, nach ihrem Untergange, die nun durch ſie gebildete Materie zwar wohl ſtreben, abermals in die Geſtalt von Zoophyten zurückzukehren, allein ſie war nicht aufgelegt für irgend ein höheres Lebensverhältniß. Brauchbarer freilich war ſie dazu geworden, wenn etwa eine höhere Kraft hinzukam, welche Gelegenheiten veranſtaltete, wo die ſchon gewonnene Bildung durch neue Störungen und Selbſterhaltungen einen Zuſatz erlangen mochte. Und ſo bedurfte jeder höhere Grad von Bildung immer neuer Anſtalten; niemals konnte der eben vorhandene Grad und die vorhandene Art der Zuſtände irgend eines Elements ſich ſelbſt überſteigen. Daß Alles ſtufenweiſe fortgebildet ſei, Das mag man aus der Naturgeſchichte der Erde, wie ſie ſich dem Mineralogen darſtellt, immerhin ſchließen; man mag auch annehmen, daß gute Urſachen dieſen Stufengang beſtimmt haben. Aber bei Dem: es habe ſich ſelbſt ſtufenweiſe gebildet, wenn man es genau nimmt, kommen alle Ungereimtheiten falſcher Metaphyſik, deren Reſt das abſolute Werden iſt, wieder zum Vorſchein. Unſere Erdoberfläche muß unter dem Einfluſſe einer andern und höhern Kunſt geſtanden haben, da ſie mit Leben bedeckt wurde, einer andern und höhern Kunſt, als die auf ihr ſelbſt erzeugt wird. Denn Alles, was wir von Veredelung, von Verbeſſerung kennen, iſt ſelbſt nur unter der Bedingung des ſchon vorhandenen organiſchen Lebens denkbar. Hier iſt einer von den Punkten, wo es ſich gebührt, die äußerſt beſchränkte Sphäre irdiſcher Erfahrungserkenntniß zu erwägen und ebendarum nicht Mehr wiſſen zu wollen, als man wiſſen kann."

Digitized by Google

Hiermit nun finden wir uns an diejenige Betrachtungsweiſe gewieſen, welche der Naturphiloſophie als nothwendige Ergänzung dient, die teleologiſche oder religiöſe.

Herbart weiſt hier zuvörderſt die, namentlich von Kant vertretene Anſicht ab, welche die Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur lediglich für etwas Subjectives, von dem Menſchen in die Natur Hineingetragenes anſieht. „Wie geht es zu," fragt er, „daß das Zweckmäßige nur in einigen, verhältnißmäßig ſeltenen Fällen ſich mit unwiderſtehlicher Evidenz ankündigt; daß ſehr vieles Andres uns zwar anreizt, die Idee der Zweckmäßigkeit anzuwenden, wir aber dabei in unaufhörlichen Zweifeln ſtecken bleiben; daß endlich ganze große Maſſen von Naturgegenſtänden uns eine bloße Regelmäßigkeit des Mechanismus darbieten?"

„Hiernach," ſchließt Herbart, „muß die bekannte Betrachtung ihre vorige Stärke wieder erlangen, nach welcher man in der zweckmäßigen Einrichtung den Finger Gottes in der Natur erkennt.

Was dieſe Idee (die man freilich im Zuſammenhange der Speculation eine bloße Hypotheſe nennen mag) noch mehr unterſtützt, iſt die Analogie der menſchlichen Handlungen, bei denen wir ebenfalls einen Zweckbegriff, ein vernünftiges Wollen vorausſetzen, obgleich wir dieſes Wollen ſelbſt niemals wahrzunehmen vermögen."

„So gewiß nun unſre Ueberzeugung feſtſteht," fährt Herbart fort, „daß den Erſcheinungen menſchlichen Handelns auch menſchliche Abſicht, menſchliches Wiſſen und Wollen vorangeht; ebenſo muß es erlaubt ſein, die teleologiſche Naturbetrachtung zur Stütze des religiöſen Glaubens zu machen, welcher übrigens viel älter iſt und viel tiefere Wurzeln im menſchlichen Gemüthe hat, als alle Philoſophie.

Freilich kann auf dieſe Weiſe nicht ein wiſſenſchaftliches

Lehrgebäude der natürlichen Theologie zu Stande kommen, welches, als Erkenntniß betrachtet, sich Dem vergleichen ließe, was Naturphiloſophie und Pſychologie durch ihre, in der That ins Unendliche ſich erſtreckenden möglichen Fortſchritte zu werden beſtimmt ſind. Allein die Anmaßungen ſolcher Syſteme, die von Gott als einem bekannten, in ſcharfen Begriffen aufzufaſſenden Gegenſtande reden, ſind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wiſſen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen und vielleicht weislich verſagt ſind.

Es wäre überdies noch zu beweiſen, daß der Religion durch Mangel eines ſolchen Wiſſens etwas Weſentliches abgehe; daß ſie Etwas gewinnen würde, wenn Gott in ſcharfen ſpeculativen Umriſſen, deutlich dem ſtrengen und wahrheitliebenden Forſcher, vor uns ſtände. Religion beruht auf Demuth und dankbarer Verehrung. Die Demuth wird begünſtigt durch das Wiſſen des Nichtswiſſens. Die Verehrung kann nicht höher hinaufſchauen, als zu dem unermeßlich Erhabenen. Vielleicht wird man ſagen, es fehle noch das Vertrauen auf die abſolute Allmacht, die freilich zu ihrer Feſtſetzung ein ſtrenges Dogma erfordert. Allein eben hier iſt eine Erinnerung auf jeden Fall ſehr nothwendig. Nämlich, auch die Allmacht kann nicht den viereckigen Zirkel erſchaffen; ſie iſt der geometriſchen Nothwendigkeit unterworfen. In ihren Zweckbegriffen muß ſie daher ungleich Mehreres blos zulaſſen, indem ſie Anderes eigentlich wählt und beſchließt. Der Menſch aber unterſcheidet nur ſchwach das Erwählte vom Zugelaſſenen; er muß ſich hier immer mit unbeſtimmten Begriffen begnügen und darf ſein Vertrauen nie dahin ausdehnen, irgend welche Ereigniſſe mit Sicherheit zu erwarten. Gerade wegen der Unbeſtimmtheit aber, welche überhaupt bei dieſem erhabenſten aller Gegenſtände die Specu-

lation übrig läßt, darf immerhin der Sitte, der Gewöhnung, der Tradition, ja ſelbſt der Phantaſie einige Freiheit geſtattet werden. Und vor Allem müſſen die praktiſchen Ideen benutzt werden, um die Idee von Gott inſofern mit feſten Strichen zu bezeichnen, als dieſes nöthig iſt zur Unterſcheidung des vortrefflichſten der Weſen von dem blos mächtigen, urſprünglichen, erſten, dem an ſich praktiſch ganz gleichgültigen Urgrunde der Dinge. Hierzu muß nun die metaphyſiſche Speculation mancherlei Dienſte leiſten. Sie muß Spinozismus und Idealismus entkräften, welche das außerweltliche Weſen und deſſen aus ſich herausgehendes, uns, den Gegenüberſtehenden, gewidmetes Wohlwollen hinwegnehmen. Die göttliche Wohlthat darf nicht erſcheinen als ein Nepotismus, der nur die Seinigen, die Angehörigen erhebt; denn die Liebe, welche als Selbſtliebe in ſich zurückläuft, verliert ihre Würde. Es genügt nicht zur Religion, daß die Welt als ein großes Kulturſyſtem dargeſtellt werde, worin der Alleinreale nur ſich ſelbſt vervollkommne. Sondern es fördert die Religion, daß Derjenige, der als Vater für die Menſchen geſorgt hat, jetzt im tiefſten Schweigen die Menſchheit ſich ſelbſt überläßt, als ob er keinen Theil an ihr habe; ohne Spur aller ſolcher Empfindung, welche der menſchlichen Sympathie, vollends dem Egoismus gleichen könnte."

An einer andern Stelle bezeichnet Herbart das Verhältniß des Gegebenen zu einer höhern, übernatürlichen Macht folgendermaßen:

„Bleibe nun," ſagt er, „was das Reich der Weſen anlangt, der Satz unangefochten, es ſei der Subſtanz nach erſchaffen. Zur Subſtanz gehören Accidenzen; dieſe aber können angeſehen werden als hervorgehoben aus

der unendlich vielfachen Möglichkeit der zufälligen Ansichten durch vorbereitete Störungen und Bewegungen.“

Die teleologischen Betrachtungen bezeichnen uns somit die Grenze, welche unser Wissen nicht zu übersteigen vermag. Zugleich aber weisen sie uns hin auf die praktischen Ideen, durch welche wir Das, was unserm theoretischen Wissen unerreichbar ist, unsrem Gefühl und Herzensbedürfniß näher zu bringen vermögen. Die Religion ist weit mehr eine Angelegenheit des praktischen, als des speculativen Interesses, und so werden wir sie ebensowohl als Schlußpunkt der praktischen Philosophie, wie hier als Ergänzung der Metaphysik kennen lernen. Zu dieser praktischen Philosophie gehen wir jetzt über.

Digitized by Google

Aesthetik.

Es ist bereits oben, bei Anführung der von Herbart aufgestellten Eintheilung der Philosophie, bemerkt worden, daß es unter andern Arten von Begriffen auch eine gebe, mit welcher sich unmittelbar ein Urtheil des Beifalls oder des Misfallens verknüpfe, und daß auf diesen Begriffen die Aesthetik beruhe, von welcher wiederum die praktische Philosophie ein wesentlicher Theil sei.

Da die Betrachtungen Herbarts über das Schöne und die Kunst nichts besonders Auszeichnendes enthalten, so übergehen wir dieselben und beschäftigen uns ausschließlich mit seinen Untersuchungen über die praktische Philosophie.

Die Eigenthümlichkeit dieser Letztern erhellt schon aus jener allgemeinen Vorbetrachtung, wonach ihr Prinzip ein dem ästhetischen verwandtes sein soll. Die Aesthetik hat es mit der Beurtheilung gegebner Verhältnisse vermittelst gewisser Ideen zu thun; nicht anders verfährt die praktische Philosophie, nur daß ihr Gegenstand solche Verhältnisse sind, bei denen der menschliche Wille im Spiele ist, wodurch das sittliche Urtheil für uns eine Allgemeingültigkeit und zwingende Nothwendigkeit erhält, die dem blos ästhetischen abgeht.

Dies darf man jedoch nicht so verstehen, als ob die praktische Philosophie unmittelbar darauf ausginge, den Willen zu einer gewissen Handlungsweise zu bestimmen; sie beschränkt sich vielmehr darauf, die Einsicht des Menschen

Digitized by Google

zu ſtärken und zu befeſtigen, ſein ſittliches Urtheil, gleichſam ſeinen ſittlichen Geſchmack, zu bilden durch Abklärung und Entwicklung der einfachen ſittlichen Ideen, die als Grundelemente aller ſittlichen Werthbeſtimmung ſich ihm darbieten.

Dieſer Ideen giebt es mehrere, wie wir ſogleich ſehen werden; die praktiſche Philoſophie hat alſo auch mehrere Prinzipien, nicht ein einziges; jeder Verſuch, die verſchiedenen praktiſchen Grundideen auf eine einzige, oberſte Idee zurückzuführen, muß nothwendig ſcheitern, eben weil dieſe Ideen ſich als unterſchiedene und ſelbſtſtändige ankündigen. Noch viel weniger darf daran gedacht werden, die praktiſche Philoſophie unter ein oberſtes metaphyſiſches Prinzip unterordnen zu wollen; vielmehr iſt ſie eine von der Metaphyſik durchaus unabhängige, auf ganz andern Grundlagen beruhende Wiſſenſchaft. Die Metaphyſik hat es mit der Unterſcheidung des wahren von dem ſcheinbaren Geſchehen und mit der Zurückführung des letztern auf das erſtere zu thun; die praktiſche Philoſophie kümmert ſich nicht darum, ob das Wollen des Menſchen unter den Begriff des wirklichen oder des nur ſcheinbaren Geſchehens falle; ſie geht ausſchließlich auf die Schätzung des Willens, welche in beiden Fällen die gleiche ſein muß.

Ebenſowenig richtig ſind die Begriffe von praktiſcher Philoſophie, welche dieſelbe blos als eine Güter-, Tugend- oder Pflichtenlehre darſtellen. Der Begriff eines Gutes, ſo wie der Begriff der Tugend, wenn ſie nicht auf das höhere ſittliche Urtheil zurückbezogen und erſt dadurch begründet werden, beruhen beide auf dem bloßen Gefühl der Selbſtbefriedigung, ſind alſo untauglich, der praktiſchen Philoſophie zur Grundlage zu dienen. Der Begriff der Pflicht deutet hin auf ein Gebundenſein des Willens an ein Geſetz, welches (wenn es nicht gar außerhalb des Menſchen geſucht

Digitized by Google

wird, wodurch aber die Selbſtſtändigkeit des ſittlichen Thuns verloren geht) immer wieder nur der Ausſpruch des Willens ſein kann, ſo daß alſo hiernach ein doppelter Wille im Menſchen angenommen werden müßte, ein gebietender und ein gehorchender.

Der gemeinſame Fehler der gewöhnlichen Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre iſt alſo der, daß ſie, auf eine oder die andere Weiſe, den Willen ſelbſt zum Regulativ des Willens machen, daher Das, was ſie erreichen, immer nur Wille, nicht Würde des Willens iſt.

Nachdem auf dieſe Weiſe der wahre Begriff und Zweck der praktiſchen Philoſophie ſowohl poſitiv als negativ feſtgeſtellt iſt, können wir daran gehen, die ſittlichen Ideen ſelbſt zu entwickeln, welche, wie wir geſehen, den einzigen Gegenſtand derſelben ausmachen, wobei wir nur noch dies vorausſchicken, daß Herbart die gewöhnlich angenommene Unterſcheidung zwiſchen Moral und Naturrecht nicht gelten läßt, ſondern beide Wiſſenſchaften als eine einzige, untrennbare behandelt.

Es giebt der ſittlichen Grundideen fünf, nämlich: die Idee der innern Freiheit; die Idee der Vollkommenheit; die Idee des Wohlwollens; die Idee des Rechts und die Idee der Billigkeit.

Dieſe ſämmtlichen Ideen, nach welchen wir eine Willensäußerung als gefallend oder misfallend, d. h. als ſittlich oder unſittlich beurtheilen, beziehen ſich, wie dies bei der Entwicklung der einzelnen deutlicher hervortreten wird, auf gewiſſe Verhältniſſe, in denen der Wille ſich befindet. Schon die allgemeine Aeſthetik lehrt uns, daß das Gefallende oder Misfallende jederzeit ein Verhältniß von Vorſtellungen, nicht eine einfache Vorſtellung iſt (daß z. B. nicht ein einfacher Ton, ſondern nur ein Tonverhältniß eine äſthetiſche Empfin-

Digitized by Google

dung erzeugt); dieſes Geſetz findet natürlich auch Anwendung bei den praktiſchen Ideen, als einer beſondern Klaſſe der äſthetiſchen. Wir werden daher jene fünf Ideen, die wir oben als gegeben hinſtellten, auffinden und nachweiſen können durch Beobachtung der möglichen Verhältniſſe, in denen unſer Wille ſtehen kann.

Das erſte dieſer Verhältniſſe iſt das Verhältniß des Willens zu dem ſittlichen Geſchmacke ſelbſt. Beides, das Urtheil wie der Wille, gehört einem und demſelben Vernunftweſen an, und doch ſind ſie nicht Eins, ſondern verſchieden, aber im Verhältniß zu einander ſtehend. Der Wille kann der Einſicht folgen; er kann aber auch von derſelben abweichen. Das Verhältniß nun, wonach der Wille der Einſicht folgt, da er doch auch von ihr abweichen konnte, (d. h. ohne dazu durch ein Naturgeſetz oder durch irgend einen äußern Beſtimmungsgrund gezwungen zu ſein) — ein Verhältniß, welches nothwendig unſern Beifall gewinnt — wird bezeichnet durch die Idee der innern Freiheit.

Aber, damit der Wille dem Urtheil folgen könne, muß dieſes ſich nun auf weitere, beſtimmtere Verhältniſſe des Willens richten. Die Idee der Freiheit ſchließt, als die allgemeine Form des ſittlichen Wollens, die beſtimmten Formen deſſelben in ſich ein, welche durch die andern Ideen ausgedrückt werden. Hier liegt zugleich der Unterſcheidungspunkt zwiſchen Legalität und Moralität. Eine Handlung iſt legal, ſobald nur in ihr der Wille übereinſtimmt mit einer der praktiſchen Ideen; wahrhaft moraliſch wird ſie aber erſt dadurch, daß die Uebereinſtimmung zugleich hervorgeht aus der Idee der innern Freiheit, d. h. daß ſie nicht durch fremdartige Motive beſtimmt iſt.

Das nächſte Verhältniß, welches ſich der Beurtheilung darbietet, iſt das zwiſchen den verſchiedenen Stre-

Digitized by Google

bungen des eignen Willens. Die verſchiedenen Strebungen laſſen ſich, wenn wir von allen weitern Beſtimmungen abſehen, ſchon ihrer Quantität oder Stärke nach mit einander vergleichen. Dann erſcheint uns die eine als die ſtärkere, die andre als die ſchwächere; die ſtärkere neben der ſchwächern gefällt, die ſchwächere neben der ſtärkern misfällt. Die Idee, welche hierbei dem ſittlichen Urtheil zu Grunde liegt, iſt die Idee der Vollkommenheit. Auf dieſe Weiſe meſſen wir nun nicht allein die verſchiedenen Strebungen unſres eignen Wollens eine durch die andre, ſondern auch unſer geſammtes Wollen mit dem Wollen eines Andern. Einen abſoluten Maßſtab der Vollkommenheit giebt es hierbei nicht, da jedem Großen immer ein noch Größeres gegenüberſteht oder doch als gegenüberſtehend gedacht werden kann.

Allein die beiden genannten Ideen genügen dem Vernunftweſen nicht, weil es ſich dabei immer nur als ein einzelnes Element findet, dem zu einem vollſtändigen Verhältniß ein zweites fehlt. Der Wille geht über ſich ſelbſt, als Einzelwillen, hinaus und zu einem andern Willen fort, oder vielmehr zunächſt nur zur Vorſtellung eines andern Willens. Das ſittliche Verhältniß, welches hieraus hervorgeht, iſt bekannt unter dem Namen der Güte oder des Wohlwollens. Das Wohlwollen begleitet gleichſam den fremden Willen in der Vorſtellung, widmet ſich ihm, geht ganz in ihn ein. Dabei iſt es gänzlich unabhängig von dem Erfolg ſeiner Abſichten, von der Geſinnung, womit ihm erwidert wird, ja ſelbſt von der wahren oder irrigen Auffaſſung Deſſen, was wirklich die fremde Perſon mag gewollt haben. Auch darauf kommt es nicht an, ob Derjenige, dem das Wohlwollen ſich widmet, daſſelbe verdient. Wenn er es verdiente, wenn man darum ſich ſeiner annähme, ſo möchte

Digitized by Google

zwar die Anerkennung des Verdienſtes zu loben ſein; allein Wohlwollen wäre darin nicht zu ſpüren. Nur, damit nicht von einer andern Seite her Einſpruch geſchehe, iſt es nothwendig, daß der vorgeſtellte fremde Wille tadellos erfunden werde; außerdem würde das Wohlwollen, wenn auch innerlich ganz frei, ſich doch in ſeiner Aeußerung gehemmt finden. Die Güte iſt ebendarum Güte, weil ſie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut iſt.

Aber nicht blos in der Vorſtellung nähert ſich ein Wille dem andern; ſie begegnen ſich auch mit ihren wirklichen Strebungen, und zwar in ihrer gemeinſchaftlichen Richtung auf die äußere, materielle Welt. Indem nämlich zwei Willen auf einen und denſelben Punkt der Sinnenwelt ſich richten, eine und dieſelbe Sache ſich aneignen wollen, um darüber zu disponiren, gerathen ſie in Streit. Aber der Streit misfällt; er muß alſo vermieden werden. Gehorchen beide Streitende dieſem ſittlichen Urtheil, ſo tritt an die Stelle eines gegenſeitigen Sichbekämpfens ein gegenſeitiges Ueberlaſſen der vorher ſtreitigen Sache. Es kann nun ſein, daß Einer das Ueberlaſſen des Andern eher, als der Andre das ſeine, bemerkt und jetzt das Ueberlaſſene, als mit dem Willen des Andern, ſich zueignet, alſo bei ſeinem anfänglichen Wollen beharrt. Wollte nun der Andre gleichfalls ſein Ueberlaſſen zurücknehmen, ſo würde er es ſein, der den Streit wieder erhöbe; auf ihn alſo würde das Misfallen davon zurückfallen. Folglich muß ihm ſein Ueberlaſſen, einmal geſchehen, als Regel gelten, als eine Grenze, die er nicht überſchreiten darf, die ihn ausſchließt von Dem, was er dem Andern überlaſſen hat; es iſt eine Rechtsgrenze zwiſchen Beiden vorhanden.

So entſteht die Idee des Rechts, denn Recht iſt: Ein-

Digitized by Google

ſtimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge.

Jedes Recht, welches einer Perſon zuſteht, beruht ſonach auf beſtimmten Verhältniſſen zwiſchen ihr und den andern Perſonen; es giebt keine durch bloße Beſitzergreifung erworbene Rechte, wie ſie das gewöhnliche Naturrecht, unter der Benennung dinglicher Rechte, darzuſtellen pflegt.

Endlich aber können die verſchiedenen Willen nicht blos abſichtslos zuſammentreffen in einem Dritten, ſondern es kann auch der eine abſichtlich hinübergreifen in den andern, er kann deſſen Zuſtand ſtören, verändern, im Guten oder im Böſen. Die Wohlthat, wie die Wehethat, ſobald ſie als ſolche, wie ſie beabſichtigt wurde, auch empfunden wird, unterbricht den Zuſtand Deſſen, auf den ſie ſich richtet. Daraus entſteht ein Verhältniß, welches Anlaß zu einem ſittlichen Urtheil wird. Die That nämlich, als Störerin, misfällt, und zwar auf gleiche Weiſe bei der Wohlthat wie bei der Wehethat. Die Geſinnung des Wohlthäters mag übrigens gefallen; das Wohlſein des Empfängers mag uns erfreuen; ja auch die Stärke der thätigen Kraft mag gefallen. Von dieſem Allem aber muß hier abſtrahirt werden; daß die That, als Störerin, misfällt, ſteht feſt und ergiebt ſich noch deutlicher aus dem weitern Fortgange, den das dadurch hervorgerufene ſittliche Urtheil ſogleich nimmt. Könnte nämlich das Misfallen als eine Kraft auf die That wirken, ſo würde es ſie hemmen; es würde ihren Fortſchritt durch Rückgang aufzuheben trachten. Nun iſt aber das Misfallen keine Kraft; die That geſchieht wirklich. Aber, nachdem ſie vollzogen, bleibt noch der Gedanke des Rückganges übrig, durch den es hätte ſollen aufgehoben werden. Rückgang alſo des gleichen Quantums Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter iſt Das, worauf das Urtheil weiſt. Vergeltung iſt

das Symbol, worin das Misfallen ſich ausdrückt; die ſittliche Idee aber, welche die Vergeltung fordert, iſt die Idee der Billigkeit. Wer vergelte, bleibt hier noch unbeſtimmt. Die That ſoll zurückgewieſen werden zu dem Thäter, aber Niemand iſt unmittelbar angewieſen, die entgegenlaufende, gleichſam quittirende That zu übernehmen. „Dem Beleidigten," ſagt Herbart, „iſt keine Rache zugemuthet; kämen aber die Eumeniden über den Beleidiger, ſo geſchähe ihm, was billig iſt. Dem Wohlthäter mag Gott vergelten; wenn er nicht ſein Werk als Vergeltung achtet, was er eigentlich von Anfang an ſollte und mußte, um nicht durch ſein Wohlthun ſelbſt ein Misverhältniß zu erzeugen."

Noch muß bemerkt werden, daß die Störung eines fremden Zuſtandes nicht blos durch poſitives Thun einer Perſon, ſondern auch durch Nachlaſſen von der Sorgfalt, die erwartet werden durfte oder zu der ſie verpflichtet war, alſo durch Fahrläſſigkeit, culpa, bewirkt werden kann, daher die Idee der Billigkeit ſich ebenſowohl gegen culpoſe wie gegen doloſe Handlungen richtet.

Wie Herbart aus den beiden zuletzt genannten Ideen eine Menge anderer ſittlicher und rechtlicher Ideen, die Idee der Dankbarkeit, des Vertrauens, der Wahrhaftigkeit, der Achtung vor der fremden Perſönlichkeit, ferner die ſogenannten natürlichen oder angebornen Rechte u. A. erklärt, müſſen wir, da es uns zu weit führen würde, übergehen. Wir kommen daher von den urſprünglichen einfachen Ideen zu den abgeleiteten. Wir können dieſe nicht kürzer und anſchaulicher darſtellen, als mit den eignen Worten Herbarts. Er ſagt darüber Folgendes:

„Indem wir uns eine Menge wollender Weſen verſammelt denken auf einem Boden, der ſie durch ſeine mannigfaltigen Producte anlockt und beſchäftigt und jedes dieſer

Producte Allen anbietet, dringt ſich gleich zunächſt die Erwartung auf, ſie werden in vielfachen Streit gerathen. Sie ſollen aber den Streit vermeiden. Die Ausführung dieſes Gedankens ergiebt die Idee einer Rechtsgeſellſchaft.

Möchten jedoch die Rechtsgrenzen gezogen ſein und den Einen in größere, den Andern in kleinere Sphären ſeiner Thätigkeit einſchließen; das Thun und Laſſen der Eingeſchloſſenen würde immer noch über die Grenzen hinüberwirken, und alle Abſicht oder Nachläſſigkeit, die in dieſem Wirken läge, würde das Misfallen an unvergoltenen Thaten herbeirufen. Sollte das Misfallen getilgt werden, und übernähmen es die Verſammelten, dafür zu ſorgen, ſo würden ſie ſich zu einer Anſtalt vereinigt finden, die man ein Lohnſyſtem nennen kann.

Wären nun ſchon ſo die Angelegenheiten der Verſammelten geordnet und von Vorwürfen befreit, gleichwohl würde das Hinſchauen auf dieſelben noch wenig Erfreuliches haben. Der wohlwollende Zuſchauer würde eine ganz andere Einrichtung fordern, als die blos zu Vermeidung des Streits aufgeworfenen Bollwerke des Rechts; er würde die größtmögliche Summe des Wohlſeins erreicht und zu dem Ende die zweckmäßigſte Verwaltung des Vorräthigen eingeführt zu ſehn verlangen. So entſpringt die Idee des Verwaltungsſyſtems.

Das erhöhte Wohlſein bei richtig verwalteten Gütern pflegt Kraftäußerungen hervorzutreiben, deren Ausbreitung, deren Zuſammen- oder Widereinanderwirken ſich von ſelbſt derjenigen Beurtheilung darſtellt, welche nach der Idee der Vollkommenheit, die jetzt an der Reihe iſt, zur Anwendung kommen mußte. Die Sorge, dieſer Idee zu entſprechen, wird die Mehrern zu einem Kulturſyſteme vereinigen.

Aber, wo die Bemühungen, dem Recht, der Billigkeit,

Digitized by Google

dem Wohlwollen und der Vollkommenheit zur angemeſſenen Darſtellung zu verhelfen, gemeinſchaftliche Angelegenheiten geworden ſind, da iſt gemeinſchaftliche Folgſamkeit gegen gemeinſchaftliche Einſicht; da iſt innere Freiheit Mehrerer, die nur ein einziges Gemüth zu haben ſcheinen. Die Spaltung zwiſchen Einem und einem Andern, deren jeder blos ſeinem Urtheil folgt und ſeinem Gewiſſen überlaſſen ſein will, dieſer leere und todte Gegenſatz iſt verſchwunden; die Vereinigten machen eine beſeelte Geſellſchaft aus.“

Wir ſollen, will Herbart, bei dieſen Ideen (der beſeelten Geſellſchaft, der Kultur, der Verwaltung u. ſ. w.) keineswegs geradezu an den Staat denken oder gar Beides für Eins nehmen, theils um deswillen nicht, weil dem Staat eine zwingende Macht beiwohne, die den Ideen fremd ſei, theils, weil dieſe Letzteren auf jede Verbindung, auch die kleinſte, Anwendung finden, nicht blos auf diejenige, welche ſich im Staate darſtellt.

An die angegebenen geſellſchaftlichen Ideen knüpft Herbart noch folgende Betrachtungen, theils zur Erläuterung, theils zur weitern Ausführung derſelben.

Die Rechtsgeſellſchaft hat den doppelten Zweck, dem Streite vorzubeugen und den trotz der vorbeugenden Sorgfalt dennoch ausgebrochenen zu ſchlichten. Zu Erſterem gehört, daß über alle vorhandne Güter feſte Beſtimmung getroffen, daß die Eigenthumsrechte aller Einzelnen geordnet ſeien. Das Ueberlaſſen, welches urſprünglich als nur zwiſchen zwei Perſonen ſtattfindend angeſehen wird, wird hier ein vielfältiges und unbeſtimmtes, indem Jeder nicht einem einzelnen Andern, ſondern allen Andern überläßt, alſo auch, umgekehrt, Das, was er in Beſitz genommen hat, als von Allen ihm überlaſſen betrachtet und daher gegen Alle als das Seine behauptet. Dies iſt, nach Herbart, der Entſtehungs-

Digitized by Google

grund der ſogenannten dinglichen Rechte. Desgleichen erhält jede beſtimmte Uebereinkunft zwiſchen zwei Perſonen in der Rechtsgeſellſchaft eine allgemeinere Bedeutung und Wirkung, indem ihr (ſtillſchweigend) alle Uebrige beitreten, alſo das Recht, welches der Eine dem Andern zugeſteht, gleichfalls anerkennen und durch dieſe Anerkennung gleichſam garantiren.

Wie nun dieſe allgemeine Uebereinkunft getroffen, wie das Vorliegende vertheilt ſei, dies iſt dem Rechtsbegriff an ſich gleichgültig, wenn nur der Streit entfernt bleibt. Weil aber Naturbedürfniſſe und ſonſtige Bedingungen dahin wirken, daß bei der einen oder andern Einrichtung die Neigung zum Streit größer oder geringer ſei, ſo iſt diejenige Rechtsgeſellſchaft die vorzüglichere, in welcher, zufolge der beſtehenden Ordnung der Rechtsverhältniſſe, der wenigſte Anlaß zum Streite gegeben iſt.

Iſt aber der Streit wirklich ausgebrochen, ſind widerrechtliche Dispoſitionen vorhanden, ſo liegt daran, dieſelben in ihren Folgen zu vernichten. Dagegen nun können ſich andre Rechte ſträuben, mit denen dieſe Folgen zufällig verflochten ſind. Für alle ſolche Fälle muß im Voraus in der Rechtsgeſellſchaft die Uebereinkunft beſtehen, man ſei willig zu ſolcher Aufopferung (z. B. zur Erſatzleiſtung); ſonſt würde an die Stelle des einen Streites ein andrer treten.

Das Lohnſyſtem hat es ſowohl mit Belohnung der Verdienſte, als mit Beſtrafungen der Uebelthaten zu thun. Namentlich in letzterer Beziehung iſt es wichtig als Grundlage der Straftheorien. Das vorherrſchende Prinzip beim Strafen iſt die Vergeltung; doch darf ſie nicht eigentliches Motiv der Strafe ſein, ſondern blos negativ deren Grenzen beſtimmen; d. h. es darf nicht geſtraft werden, um zu ſtrafen, (wodurch die Strafe den Charakter der Rache erhalten und gegen die Idee des Wohlwollens verſtoßen würde) und es

darf nicht härter gestraft werden, als nach dem Maße der zu vergeltenden Wehethat. Der positive Zweck der Strafe muß also einer andern Idee entlehnt werden, entweder der Idee der Vollkommenheit und des Wohlwollens (Besserung), oder der Idee des Rechts (Abschreckung).

Mit dem Rechtssystem steht das Lohnsystem theils dadurch in Verbindung, daß es, aus naheliegenden Gründen, sich innerhalb derselben Grenzen bewegt, innerhalb deren das Rechtssystem Geltung hat, theils dadurch, daß es die stillschweigende Uebereinkunft Aller voraussetzt, Strafe solle nicht angesehen werden, als erhebe sie den Streit. Endlich ist auch noch eine Rückwirkung des Lohnsystems oder der Idee der Billigkeit auf die Rechtsgesellschaft zu bemerken, nämlich: die Gleichheit des Nehmens und des Ueberlassens, soweit dieselbe nicht wieder durch besondre Verdienste Abänderungen erfährt.

Das Prinzip des Verwaltungssystems, das Wohlwollen, sucht die größtmögliche Summe von Befriedigungen für alle Einzelne, je nach eines Jeden Empfänglichkeit und Verlangen, herbeizuschaffen und zu vertheilen. Daraus entsteht zunächst das Bedürfniß, der gegebnen Summe von Gütern durch geschickte Behandlung eine noch größere Summe abzugewinnen, worin ein Hauptzweck der Verwaltung besteht. Wie dies am Besten geschehe, wie die einzelnen Geschäfte der Verwaltung an die einzelnen Personen zu vertheilen seien, muß nach den jedesmal gegebnen Verhältnissen bemessen werden. Nur so Viel, meint Herbart, lasse sich im Allgemeinen festsetzen, daß die Anstellung der Personen nicht weit abweichen könne von der Stellung, die sich Jeder nach seinem besondern Darstellungstriebe, nach der Richtung seiner Phantasie und seiner Neigung selbst würde gewählt haben; denn, einestheils, liege die Kraft eben in der Lust und Liebe,

Digitized by Google

anderntheils ſei Begünſtigung dieſer Luſt und Liebe ein beträchtliches Quantum von der ganzen Summe der Befriedigungen.

Die Vertheilung der gewonnenen Güter muß ſich ſo viel möglich richten nach der Empfänglichkeit und dem Verlangen der Einzelnen. Dieſe Idee wirkt zurück auf das Rechtsſyſtem, indem ſie allen Beſtand von Rechten verbietet, die der Erreichung des allgemeinen Beſten hinderlich ſein könnten. Sie veranlaßt ferner die Einzelnen, vermöge des gegenſeitigen Wohlwollens, ihren Privatvortheil dem allgemeinen Beſten aufzuopfern und, dieſem zu Liebe, ſich ſelbſt Ungleichheiten und Beraubungen gefallen zu laſſen. Eine nothwendige Vorausſetzung hierfür iſt, daß durch größte Oeffentlichkeit der Verwaltung und durch Unterweiſung über deren Abſichten das allgemeine Vertrauen zu ihr und das gegenſeitige Wohlwollen unter den Einzelnen rege erhalten werde.

In dem Kulturſyſtem wird der Begriff der Vollkommenheit — der für das Individuum, als ſolches, möglichſt vielſeitige und gleichmäßige Ausbildung aller Kräfte fordert — dahin erweitert und umgeändert, daß in dem allgemeinen Syſteme von Kraftäußerungen der Einzelne nur eine beſtimmte Stelle einnimmt und auszufüllen ſucht, daher hier von Jedem eine eigenthümliche Hervorragung, daneben aber auch eine Empfänglichkeit für die Eigenthümlichkeiten der Andern und ein enges Anſchließen an dieſe erfordert wird. Die Möglichkeit des Kulturſyſtems hängt ab von den Mitteln der Communication, ſeine Ausbildung von der Vervollkommnung dieſer Letztern; wenn daher die Sphäre der gleichartigen Mittheilung enger oder weiter iſt, als die Rechtsgeſellſchaft, das Lohn- und Verwaltungsſyſtem, ſo wird mit dieſen das Kulturſyſtem, ſeiner Ausdehnung nach, nicht zuſammentreffen. Indeſſen trägt das Verwaltungsſyſtem wenig-

Digitized by Google

ſtens die Bedingungen einer Durchdringung der ſämmtlichen verſchiedenen Syſteme in ſich, und, erfolgt dieſe wirklich, ſo entſteht die wahre Darſtellung derjenigen Idee, welche erſt allen übrigen Einheit, Kraft und Würde verleiht, der Idee der Freiheit, in der beſeelten Geſellſchaft.

Die beſeelte Geſellſchaft iſt nichts Andres, als das Zuſammenwirken der verſchiedenen Syſteme, in denen ſich die Ideen verkörpert darſtellen, zu einem gemeinſamen Zwecke. Wenn alle Einzelne das Bewußtſein dieſer Einheit und der Nothwendigkeit einer gleichmäßigen Verwirklichung aller jener Ideen in ſich tragen, ſo bilden ſie eine beſeelte Geſellſchaft, indem ſie nach einem Geiſte, gleichſam nach einem gemeinſamen Gewiſſen handeln. Jeder wirkt dabei, in ſeinen einzelnen Leiſtungen, für die beſondern Zwecke eines beſtimmten Syſtems und erſt durch dieſes für das Allgemeine; Jedem wird ſein Rang in der Geſellſchaft beſtimmt nach dem Verhältniß ſeiner Leiſtungen zu dem Ganzen, dem er ſie darbietet.

Die äußere Erſcheinung der beſeelten Geſellſchaft kann ſehr verſchiedenartig ſein und richtet ſich nach der Anzahl ihrer Mitglieder, nach den örtlichen Bedingungen ihrer Exiſtenz und der Befriedigung ihrer Bedürfniſſe, und nach der dadurch beſtimmten Vertheilung der Geſchäfte. Wenn mehrere Geſellſchaften neben einander beſtehen, ſo bieten ſie ſich gleichfalls der Beurtheilung nach Ideen dar. Die minder vollkommne Darſtellung der Idee in der einen wird misfallen neben der vollkommnern in der andern. Ferner haben ſie dem Streite unter ſich vorzubeugen; die Verwaltung gewinnt durch eine eingegangne Gemeinſchaft; das Kulturſyſtem endlich vermeidet gern die doppelten Exemplare, mit andern Worten, es führt auf eine Theilung der Arbeit zwiſchen den mehreren Geſellſchaften, wie vorher zwiſchen den Individuen in der

Digitized by Google

einzelnen Gesellschaft. Kurz, sie werden zusammenschmelzen; — wenn die Bedingungen der Mittheilung, auf dem ganzen Boden, der die Gesellschaften trägt, gleichförmig verbreitet sind. Der entgegengesetzte Fall ist der entscheidende Grund, daß sie getrennt bleiben müssen. Aber hier sind Grade möglich; findet nicht gleichförmige Innigkeit der Mittheilungen statt, so führt doch eine minder vollkommene Leichtigkeit derselben immer noch den Beruf mit sich, zu sorgen, daß die gesellschaftlichen Ideen nicht vernachlässigt erscheinen. Auf die Weise kann eine größere beseelte Gesellschaft sich aus mehrern, in sich selbst enger verbundenen, zusammensetzen; ja diese Articulation kann fortgehn, nach innen und nach außen, ohne Grenze für die Distanz zwischen den Individuen und dem obersten Einheitspunkte. Unverkennbar liegt in solcher Gesellung eine Tendenz zur vollkommenen Einigung; allein auf keinem andern Wege, als durch Aufhebung der Hindernisse, welche der gleichförmigen innern Mittheilung zuwider sind. Hat die Natur des Bodens, haben die ersten Bedingungen der Gemeinschaft dergleichen Hindernisse ursprünglich festgestellt, so steht das Streben zur Einigung hierbei still, denn es kann nichts Neues auf Kosten seiner Grundlage gewinnen wollen.

In dem zweiten Abschnitt seiner „praktischen Philosophie" (der wir diese Darstellung entnehmen) betrachtet Herbart die Ideen, sowohl die einfachen als die gesellschaftlichen, in ihrer Anwendung auf den einzelnen Menschen und auf die bestimmten Verhältnisse, unter denen dieser sie zu verwirklichen hat. Da dieser Abschnitt mehr eine Anleitung zum Handeln, als eine Entwicklung allgemeiner Prinzipien enthält, so heben wir daraus nur Das hervor, was die sittliche Lebensanschauung Herbarts zu verdeutlichen geeignet scheint.

Als den Endzweck alles menschlichen Strebens betrachtet

Herbart die klare und entschiedene Richtung auf die Ideen hin; aus ihr geht ein sittlich durchgebildeter, mit sich einiger und seiner selbst gewisser Charakter hervor. Eine solche Richtung auf die Ideen dem Willen zu geben, ist Sache und Pflicht zuvörderst der Erziehung, sodann des Umgangs eines Jeden mit sich selbst, der Aufmerksamkeit auf sich, der Einordnung aller Verhältnisse und Bestrebungen in das Ganze dieser sittlichen Bildung. Die vollkommne Uebereinstimmung des Willens mit den Ideen, welche freilich immer nur Ideal bleiben wird, ist die Tugend. Wie die Erreichung des Tugendideals möglich sei, d. h. welcher metaphysische Zusammenhang zwischen der Einsicht und dem Willen bestehe, kümmert die praktische Philosophie nicht; sie bedarf daher auch nicht des, überdies in vielfache Widersprüche verwickelten Begriffs der transscendentalen Freiheit.

Daß, ferner, die sittliche Bildung des Menschen äußern Hindernissen und Schranken unterworfen ist, kann weder das Streben noch dem Ideal der Tugend als ein zweckloses erscheinen lassen (da ohnehin hier nicht der äußere Erfolg, sondern der innere Gewinn, den jede solche Anstrengung bringt, in Rechnung kommt), noch auch die Zurechnung für das einzelne Wollen oder selbst für den ganzen Charakter eines Menschen aufheben. Die Ideen, sagt Herbart, kümmern sich nicht um das Sein, d. h. um die äußern Bedingungen oder Voraussetzungen des Wollens, sie sprechen schlechthin über dieses ihr Misfallen oder ihren Beifall aus. „In jedem Augenblick des menschlichen Daseins," dies sind Herbarts eigne Worte, „ist für jeden Mangel der Tugend die Rüge vollständig begründet, ohne Frage nach irgend Etwas, das ein Andres ist, als der Wille; ohne Frage nach Dem, was zuvor war und was noch werden wird; ohne Frage nach Dem, was tiefer liegt, als der Wille, nach seinen Ursachen

Digitized by Google

und Anläſſen. Was man alſo theoretiſch erkennen möge von dieſen Urſachen, Anläſſen, Hinderniſſen, das Alles darf man erkennen und gerade ausſprechen. Man darf ſogar wiſſen, daß der ganze ſittliche Zuſtand eines Menſchen ein vollſtändig determinirtes Naturproduct iſt und zu jeder Zeit ſein wird; der Tadel verliert dabei Nichts an ſeiner Schärfe, der Beifall Nichts an ſeinem Glanz. Auch die Zurechnung, welche das Wollen zu dem Wollenden rechnet, iſt allemal vollſtändig beſtimmt, ſobald man weiß, welcher Grad des ganzen Wollens des Wollenden ſich in irgend einem einzelnen Wollen abgeſondert dargeſtellt hat, alſo, wie lebhaft das Wollen eines beſtimmten Gegenſtandes an ſich war und wie genau es mit den allgemeinen Entſchließungen, welche den Charakter der Perſon ausmachen, zuſammenhing. Darin kommt Nichts vor von Dem, was Schuld ſei an dem Zugerechneten, und, läge die Schuld etwa an einem frühern Wollen oder an dem Wollen anderer Perſonen, ſo würde ein ſolches Wollen, vielleicht als Nachläſſigkeit, als Schwäche einer Vorſicht, die aus Motiven der Tugend zu erwarten ſtand, für ſich müſſen in Betracht gezogen werden.“

Gleichwie nun ſchon der Einzelne nicht unmittelbar im Beſitze der Tugend, d. h. eines den Ideen entſprechenden Willens iſt, ſondern zu dieſem Zuſtande, als einem Ideale, ſich erſt aus ſeinen ſinnlichen Trieben und Empfindungen, ſo wie aus den äußern Hemmniſſen ſeines Wollens herausarbeiten muß, ſo entſpricht auch der Geſellſchaft, wie ſie der Idee nach iſt oder ſein ſoll, keine der wirklich vorhandnen Geſellſchaften; keine derſelben iſt mit der Abſicht oder dem Bewußtſein geſtiftet, der Idee dadurch Gnüge zu thun, ſondern ſie ſind entſtanden durch zufällige Geſellung der Menſchen zu irgend welchen beſtimmten Zwecken, denen die Einzelnen ihre Privatzwecke und ihre Willkühr unterordnen. So entſtehen verſchiedne

Digitized by Google

Gesellschaften mit verschiednen Gemeinzwecken und verschiedenen Formen für deren Erreichung — kriegerische, arbeitende, Erholungsgesellschaften u. s. w. Damit aber eine solche Gesellschaft und ihr Zweck Bestand habe, bedarf es eines äußern Bandes, einer Macht, die sie zusammenhalte. Weil ferner auf demselben Boden nicht mehrere Mächte neben einander bestehen können, so wird für die verschiedenen, aber auf einem Boden vereinigten Gesellschaften eine oberste Macht errichtet. So entsteht ein Staat, der eine Menge kleinerer und verschiedenartiger Gesellungen in sich faßt; ein Staat, in welchem es nicht einen Willen giebt, sondern viele partielle Willen der in ihm liegenden Gemeinheiten, die alle durch ihn geschützt zu werden hoffen und in dieser Voraussetzung ihn und seine Macht anerkennen. Daher läßt sich vom Staate, wie er thatsächlich besteht und geworden ist, nichts Weitres sagen, als: der Staat ist Gesellschaft, durch Macht geschützt; sein Zweck ist die Summe aller Zwecke aller Gesellschaften, die sich auf seinem Machtgebiet gebildet haben oder noch bilden werden.

So ergeben sich also drei Hauptbegriffe als Factoren des Begriffs vom Staate: Privatwillen, Formen und Macht. Die Privatwillen gründen die Gesellschaft durch die Annahme eines allgemeinen Willens, worin sie verschmolzen seien; die Formen folgen aus dem Zweck dieses Willens und aus den Gesetzen der Natur, welche die Bedingungen der Möglichkeit bestimmen, den Zweck zu erreichen; die Macht wird berufen, um das Zutrauen zu ergänzen.

Soll nun aber der Staat als beseelte Gesellschaft gedacht werden, so müssen die, von mancherlei Willkühr herrührenden, neben und durch einander liegenden Gesellungen sich auflösen in die Articulation der beseelten Gesellschaft. Der Uebergang einer gegebnen Gesellschaft, eines Staats,

Digitized by Google

in die beſeelte, alſo die Verwirklichung der geſellſchaftlichen Ideen, ſodann aber auch die Erhaltung und Fortbildung dieſer beſeelten Geſellſchaft zu immer vollkommnerer Darſtellung der Ideen hängt von dem richtigen Zuſammenwirken der genannten drei Factoren ab, nämlich, der Privatwillen, der Formen und der Macht. Den bedeutendſten Einfluß ſowohl für Förderung als auch für Störung dieſer Zwecke der Geſellſchaft ſcheint Herbart den Privatwillen, der Geſinnung und Bildung der Einzelnen zuzutheilen; von den Formen erwartet er Wenig, wenn ſie nicht durch eben jene Geſinnung, durch einen kräftigen und gebildeten Gemeinwillen belebt und ergänzt werden; die Macht endlich kann nur dann wohlthätig und fördernd wirken, wenn ſie durch eine klare Einſicht ſowohl in die wirklichen Bedürfniſſe der Einzelnen als in die allgemeinen und nothwendigen Zwecke der Geſellſchaft unterſtützt und geleitet wird. Dies geſchieht aber, nach Herbarts Anſicht, nicht durch formelle Garantien gegen den Misbrauch der Macht, am Allerwenigſten durch eine geſchriebene Verfaſſung, ſondern theils durch die herrſchende Sitte und den Gemeingeiſt des Volks, theils durch den Rath und das Urtheil der Einſichtsvollſten und Beſten in demſelben. Er ſagt:

„So lange eine öffentliche Stimme den allgemeinen Wunſch und das Urtheil über die Ehre mit Verſtand auszuſprechen weiß, ſo lange ſich zu denjenigen Geſchäften, welchen keine Inſtruction, ſondern nur der gute Wille der Einſichtsvollen Gnüge leiſten kann, nur Männer von wahrhaft gutem Willen darbieten, wird die Frage von der innern Garantie des Staats keine beſondere Wichtigkeit erlangen. Das Gegentheil wäre Schuld der Nation, insbeſondere ihres gebildeten Theils.“

Und gleich darauf:

„Der Staat iſt Geſellſchaft, geſchützt durch Macht.

Digitized by Google

Dieſer Begriff zeigt eine innere Unvollſtändigkeit, denn, wollte man die Beantwortung der Frage: woher Schutz gegen die Macht? aus ihm ſelbſt nehmen, alſo auch dieſen Schutz einer Macht auftragen, ſo wäre dieſelbe eine zweite, gegen welche es einer dritten ſchützenden bedürfte; gegen die dritte einer vierten u. ſ. w. Der Begriff alſo, wie er vorliegt, führt auf eine Ungereimtheit. Kann man nun vielleicht ein Glied der Reihe ſo beſtimmen, daß es keines folgenden mehr bedürfte? Wenn man das zweite Glied jener Reihe ſo beſtimmt, ſo erhält man den Begriff von zahlreichen Beobachtern, die ſchon durch ihr ruhiges Daſein den Misbrauch der Macht verhüten würden. Da man dergleichen durch keine geſchriebene Verfaſſung erzeugen kann, da ſie entweder vorhanden ſind, oder nicht, ſo liegt in dem Geſagten der ſtrenge Beweis eingeſchloſſen, daß nicht jeder gegebene Staat garantirt werden kann in dem Augenblick, wo es verlangt wird, am Wenigſten durch eine Conſtitution. Auch zeigt ſich hier, daß vorhandene beſchränkende Inſtitute nur wirken, wiefern ſie jenem Zweck entſprechen; unrichtig aber muß ihre Wirkung ausfallen, wenn ſie einen Theil der regierenden Macht ſelbſt in den Händen haben. Daraus entſteht unfehlbar Schwäche, innerer Streit und wachſendes Mistrauen.“

Noch deutlicher ſpricht dieſe letztere Idee folgende Stelle aus:

„Sei eine ſolche Garantie vorhanden! ſie nützt Nichts, ſo lange kein Gemeinwille und keine zu ihm paſſenden Formen ſich gebildet haben, die doch ſelbſt erſt den Gegenſtand der Garantie ausmachen könnten. Vielmehr, das Nämliche, was von aufmerkſamen Geſchäftsmännern kann erwartet werden, Auffaſſung der vorhandnen Elemente eines künftigen Gemeinwillens, dies müßte durchgeführt werden, ſollte es dem Staat nicht an dem erſten ſeiner Factoren fehlen. Etwas,

Digitized by Google

das die Macht beschränke, kann hierzu nicht taugen; wie überall im Staate Nichts vorhanden sein soll, was dieselbe in ihrer richtigen Wirksamkeit hemmen könnte. Wohl aber etwas Solches, das von ihr, entweder in Rücksicht auf die Beobachter, oder schon wegen des Wunsches, für die Zukunft zu wirken, keine Störung befürchten, sondern eher Unterstützung hoffen dürfte, eine Vereinigung von Personen also, welche folgender Aufgabe gewachsen wäre: Das, was die Menschen, im Gefühl ihrer Bedürfnisse und ihrer vernünftigen Wünsche, wirklich wollen, zu erkennen und zur Sprache zu bringen; das Mannigfaltigste so auszugleichen, daß es sich als ein Wille denken lasse; diesen Willen als eine offene Erklärung oder, sofern er fehlerhaft ist, als ein aufrichtiges Bekenntniß allgemein vorzulegen, sowohl zur Censur der Weisesten, als zur Nachricht für die Geschäftsmänner und die Macht. Diese vereinigten Personen hätten also Nichts zu bewilligen noch zu legalisiren; sie müßten von selbst verschwinden, sobald ihnen (die sich selbst ergänzen möchten) die Virtuosität ausginge, sich, auf der einen Seite, die nöthigen Berichte zu verschaffen, auf der andern, ein, wo nicht geneigtes, so doch unbeleidigtes Ohr zu sichern. Die größte Frage wäre, ob Personen von solcher Virtuosität sich fänden? Und, wo für den richtig geordneten Staat die Menschen fehlen, da wird er ewig nur im Begriff vorhanden sein.“

Auf diese Darstellung der moralischen und politischen Ansichten Herbarts, wie wir sie nach dessen größerm Werke gegeben haben, lassen wir noch einzelne Aeußerungen über denselben Gegenstand folgen, welche sich in seinen andern Schriften verstreut finden.

Nur kurz erwähnen wir den Versuch, den Herbart im zweiten Theile seiner Psychologie gemacht hat, das Entstehen und die innern Zustände des Staates auf ähnliche Weise zu

Digitized by Google

erklären, wie die Zustände des Bewußtseins, nämlich, durch das Zusammentreffen, die gegenseitigen Hemmungen und Verschmelzungen, das Gleichgewicht, die auf- und niedersteigende Bewegung einer Anzahl von Willen, von denen einige, unter die Schwelle des gesellschaftlichen Einflusses hinabgedrückt, zu Dienenden werden, die übrigen, welche sich über der Schwelle behaupten, Freie bleiben; wo sich dann abermals ein Theil dieser Letztern, die Vornehmeren, von einem andern Theile, den Gemeinen, abscheidet, und endlich ein Einziger als der Erste und Angesehenste, als Fürst, an die Spitze des Ganzen tritt.

Wir führen, wie gesagt, diesen Versuch, der nicht besser und nicht schlechter ist, als die vielen andern Versuche zur Erklärung des geschichtlichen Ursprungs der Staaten, nur als eine geistreiche Parallele an, ohne ihm eine tiefere Bedeutung zuzuschreiben, wie dies auch Herbart selbst nicht thut. Wichtiger dagegen sind uns einige Stellen aus einzelnen Abhandlungen und Reden Herbarts, in denen er seine politischen Ideen mit näherer Bezugnahme auf gegebne Zustände darlegt. So spricht er sich in einem Aufsatz gegen Steffens (veranlaßt durch des Letztern Schrift: „Die gute Sache") vom Jahre 1819 über die damalige Lage Deutschlands und das in der Nation erwachte Bedürfniß nach repräsentativen Verfassungen folgendermaßen aus:

„Die äußern Verhältnisse Deutschlands erfordern Einigkeit unter den deutschen Bundesstaaten und Kraftäußerung des Bundes, als eines Ganzen.

Während Dieses den Mächtigen überlassen sein muß, gebührt es sich für die Nation, nach wahren politischen Einsichten und Kenntnissen zu streben, damit Gewicht in der öffentlichen Meinung sein könne. Denn ein leichtsinniges Plaudern wird jeder kluge Staatsmann verachten.

Digitized by Google

Populär im höchſten Grade iſt Alles, was Einheit der Maßregeln in Beziehung auf das Ausland zu erkennen giebt; das Gegentheil im höchſten Grade Alles, was auf Spannung unter den Deutſchen hinweiſt.

Populär iſt eben deshalb Alles, was die Bundesverſammlung als einen thätigen Mittelpunkt der Leitung deutſcher Angelegenheiten bezeichnet; unpopulär jede Verminderung ihres Anſehens.

Repräſentative Verfaſſungen nöthigen die Regierung, eine Partei zu ſuchen, ſobald man ihr parteiiſch widerſtrebt. Das iſt nun wider ihre Würde, es iſt auch wider die Würde des Staats und des Volks.

Soll Deutſchland Heil finden in Repräſentationen, ſo müſſen durch die Nation, durch die öffentliche Meinung die Fehler vermieden werden, die ſich anderwärts in dieſe Formen eingeflochten haben. Die Regierung muß nicht zu ſchleichenden Maßregeln getrieben werden; ſie muß ihren ganzen monarchiſchen Charakter behalten; denn darauf beruht die Zuverläſſigkeit der Ordnung. Man muß es ihr nicht erſchweren, für gute Polizei zu ſorgen; man muß ihr nicht verleiden, ſich der Volksbildung anzunehmen. Die ganze Verfaſſung muß nicht erſtarren in dem Buchſtaben der Geſetze, ſondern ſich für künftige beſſere Einſicht zugänglich erhalten.

Die Repräſentation muß nichts Anderes leiſten wollen, als eben Daſſelbe, was die Regierung, inſoweit ſie guten Willen hatte, ſtets durch einſichtsvolle und freimüthige Beamte erreichen konnte und vielfältig erreicht hat; nämlich, einen getreuen und mit gehörigem Nachdruck vorgetragenen Bericht von den wahren Angelegenheiten und Bedürfniſſen des Volks. Es iſt aber nicht zu verkennen, daß in dieſer Hinſicht die Repräſentation ein weit bequemer und weit vollſtändiger zum Ziele führendes Mittel iſt, als irgend ein an-

deres, wenn nur die Wahl frei und die Repräsentation in den verschiedenen Interessen diesen proportional ist.

Die Repräsentation kann aber niemals Mehr gelten, als was das Betragen des ganzen Volks sie gelten macht. Kann z. B. ein kühner Eroberer den Ehrgeiz des Volks aufregen, kann er es fortreißen von einem Kriege zum andern, so sind alle repräsentative Formen bloße Schatten, die in dem Glanze des Herrschers verschwinden.“

Im Jahre 1831, am Krönungstage des Königs von Preußen, hielt Herbart in der deutschen Gesellschaft zu Königsberg eine Rede „über die Unmöglichkeit, persönliches Vertrauen im Staate durch künstliche Formen entbehrlich zu machen.“ In dieser Rede versucht Herbart, unter namentlicher Hinweisung auf den preußischen Staat, den Satz durchzuführen, daß persönliches Vertrauen den Mangel ausgebildeter Formen des Staatslebens zu ersetzen vermöge, daß dagegen die künstlichen Formen unwirksam seien, wenn das persönliche Vertrauen fehle. Charakteristisch sind hier folgende Stellen:

„Dürfte man sich ein ideales Bild von der Zusammenwirkung aller Beamten entwerfen, so wäre hiermit, unter Voraussetzung des allgemeinen und gegenseitigen Vertrauens, wenn nicht die bequemste, so doch die einfachste Form des Staatslebens gefunden. Denn was will man Mehr, als treuen und vollständigen Bericht an den Herrn von den sämmtlichen wahren Bedürfnissen des Volks und geschickte Ausführung der auf solchen Bericht erfolgenden Befehle? Was will man Mehr? Man wird ja doch den Herrn nicht zwingen wollen; welches die Ungereimtheit selbst wäre, denn, gesetzt, der Zwang sei auch nur denkbar, so hebt schon der bloße Gedanke die Zuverlässigkeit der Herrschaft auf, und der feste Punkt verschwindet, woran Alles im Staate

Digitized by Google

ſoll angelehnt und angeheftet werden. Zwar hört man in Theorien von einer Theilung der Gewalt; aber, giebt es je ein wunderliches Misverſtändniß, ſo iſt es dies. Getheilte, in ſich ſelbſt mishellige Gewalt wäre gar keine; in jedem geordneten Staate aber iſt nothwendig die wahre Gewalt irgendwo, geſetzt auch, ſie wäre nicht da zu finden, wo man ſie dem Namen nach ſucht. Oder, iſt ſie nirgends geſichert, ſo iſt der Staat nicht geordnet und führt ſelbſt ſeinen Namen mit Unrecht; denn das Wort Staat verkündet einen feſten Stand der Geſellſchaft, und dazu gehört Macht.

Ohne nun die Sprache des Mistrauens zu erheben, ohne dadurch die natürliche Wechſelwirkung des Volks, des Herrn und des Beamten zu ſtören, könnte man vielleicht bemerken, es ſei den Geſchäften der Beamten, ja ſelbſt ihrer unmittelbar abhängigen Stellung nicht ganz angemeſſen, auf ſie allein wegen der Berichte zu rechnen, durch welche es dem Herrn ſtets möglich ſein ſoll, die genaueſte Kenntniß von den Bedürfniſſen des Volks vor Augen zu haben. Die Beamten, könnte man ſagen, geben in der Regel nur Antwort, nachdem ſie gefragt wurden, und nur die dringende Noth, welcher zu helfen vielleicht viel zu ſpät iſt, wird ſie dahin bringen, auch das Ungefragte da vorzutragen, wo es gehört werden ſollte. Das erinnert an die uns wohlbekannte Inſtitution der Stände und der Landtage; und die ſchuldige Ehrerbietung fordert, anzunehmen, daß hierin ein bequemeres und vollſtändigeres Mittel ſei gefunden worden, um eben Das zu erreichen, was zuvor einem idealen Beamtenſtande zugeſchrieben wurde.

Kennt das Volk die wahre und volltönende Stimme der Pflicht, dann nur und lediglich unter dieſer Bedingung vermag es eine öffentliche Meinung zu bilden, welche im Stande iſt, dem Regenten Achtung einzuflößen. Dann aller-

Digitized by Google

dings hängt Ehre und Schande an dem Urtheil des Volks, und mit der Ehre ſetzen ſich von ſelbſt die Handlungen des klugen, des vernünftigen, vollends des zartfühlenden Machthabers in Einſtimmung. Aber auch der nur leidlich Verſtändige wird ſich lenken laſſen; abgerechnet von unſeligen Ausnahmen, dergleichen allerdings die Zeitgeſchichte uns nicht hätte aufdringen ſollen. Freilich außerhalb der preußiſchen Grenzen erblicken wir ſolche Ausnahmen; freilich, wo das Mistrauen in klare, unwiderlegliche Ueberzeugung ſich verwandelt, da iſts kein Wunder, wenn auf künſtliche Formen geſonnen wird, die ein Anker in der Noth ſein ſollen.“

Auch in einem größeren Werke Herbarts aus ſpäterer Zeit, in ſeiner (1831 erſchienenen) „Encyclopädie der Philoſophie“ finden wir dieſe Anſichten vom Staate wieder. „Das Mistrauen,“ heißt es dort, „wird ſich ewig in vergeblichen Kreiſen drehen, wenn nicht irgendwo ein feſter Punkt für das Vertrauen gefunden wird. Einer verdorbenen Nation iſt gar nicht zu helfen; für ſie ſind alle Verfaſſungskünſteleien umſonſt. Eine edle Nation, falls ſie das Glück hat, eine edle Regierung zu beſitzen, richte geradezu auf dieſe ihr Vertrauen und blicke dankbar zum Himmel! Sie hüte ſich, zu künſteln!

Dazwiſchen liegt nun freilich Vielerlei mitten inne; auch bleiben im beſten Falle entfernte Möglichkeiten zu fürchten. Man ſetzt demnach ſeine Hoffnung auf Wahlen. Wenn nur nicht das Wählen den Geiſt der Willkühr beförderte! Gegen Willkühr verlangt man Sicherheit. Aber die Gefahr wird wachſen, wenn die Einbildung, der Staat beruhe auf beliebigen Meinungen, auf irgend welcher Gunſt, ja ſelbſt auf irgend welcher Majorität des willkührlichen Beliebens, ſich in einem größern Umfange ausbreitet. Pflichtgefühl, Aufmerkſamkeit für Gründe, Anerkennung des Nothwendigen, des Rechten, des Guten, des Schönen, des Nützlichen, —

Digitized by Google

keine andere Anker wird die Staatskunst jemals finden. Vollkommene Sicherheit giebt es gar nicht. Die stärkste mögliche Sicherung gegen großes Unheil liegt in der sittlichen Bildung der gesammten Nation. Aber eigentliches Glück schafft nur eine mächtige, wohlwollende Regierung; an Besten ein edler König.“

So weist, nach Herbarts Ansicht, die Staatskunst immer wieder zurück auf die sittliche Ausbildung des Einzelnen und folglich auf die Erziehungskunst. „Alle Untersuchung dieser Art,“ sagt er, ebendort, „kann nur dazu dienen, den höchsten sittlichen Ernst zu empfehlen. Von ihm muß die Begeisterung ausgehen für Wissenschaft und That.“

Doch ist Herbart weit entfernt, die Erziehung als einen politischen Hebel zu betrachten, oder durch sie die Menschen direct für den Staat bilden zu wollen. Vielmehr erklärt er ausdrücklich für den wichtigsten Gegenstand der Erziehung das Privatleben in kleinen Kreisen, aus welchem dann, durch das Bedürfniß der Gesellung, die gesellschaftlichen Systeme und endlich der Staat hervorgehe.

Auch die staatswirthschaftlichen und socialen Fragen, welche unsre Zeit bewegen, sind der Aufmerksamkeit Herbarts nicht entgangen, und es finden sich darüber in dem zuletzt angeführten Werke bedeutungsvolle Winke. Die richtige Vertheilung der Arbeiten und Benutzung der Kräfte, sowohl der von der Natur dargebotnen, als der Menschenkräfte; die Stellung der arbeitenden Klassen zu den großen industriellen Unternehmungen und zu der kolossalen Ausbildung des Maschinenwesens; die Nachtheile und Verirrungen einer sich selbst überlassenen Industrie und eines nur durch die Sucht nach Gewinn geleiteten, ohne Rücksicht auf Sachen oder Personen verfahrenden Speculationsgeistes; die Gefahren der Anhäufung großer Gütermassen ohne daran geknüpfte Bedin-

Digitized by Google

gungen des nützlichen Gebrauchs; endlich das Bedürfniß eines ſyſtematiſchen Schutzes für unſre nationale Induſtrie — dieſe wichtigſten Lebensfragen der Gegenwart, welche nahe daran ſind, ſogar die politiſchen in den Hintergrund zu verdrängen, ſcheinen auch Herbart lebhaft beſchäftigt zu haben. Doch hat er in der erwähnten Schrift mehr nur Zweifel und Bedenken aufgeſtellt, als deren Löſung verſucht; wir vermögen daher aus dieſen flüchtigen Andeutungen nur ſo Viel zu entnehmen, daß Herbart eine Leitung und Regelung aller materiellen und ſocialen Verhältniſſe für nothwendig hielt und daß ihm die maßloſe Ausbreitung und Steigerung der induſtriellen Entwicklung keineswegs als ein unbedingter Fortſchritt der Kultur, ſondern weit mehr als eine Ausſchweifung derſelben erſchien, welche auf ihr rechtes Maß zurückzuführen, die Staatskunſt und die Erziehung bemüht ſein ſollten. Folgende Stelle möchte am Deutlichſten dieſen Geſichtspunkt Herbarts darlegen:

„Eine fremde Induſtrie überſchwemmt uns mit ihren Producten, und fremde Theoretiker haben den Grund zu unſrer Lehre von der Staatswirthſchaft gelegt. Eine Wiſſenſchaft, deren vornehmſte Grundlage die Beobachtung ſein ſoll, beruht bei uns auf engliſchen und franzöſiſchen Thatſachen, anſtatt auf einheimiſchen. So lange dieſe Schwäche gegen das Fremde die deutſche Litteratur bezeichnet, iſt für deutſchen Ackerbau, deutſche Gewerbe und deutſchen Handel wenig Hoffnung, durch einheimiſche Wiſſenſchaft ein helles Licht zu empfangen; alles Licht aus der Ferne aber iſt Schimmer, der zwar beſſer iſt, als Finſterniß, aber doch ſelbſt beleuchtet werden muß, bevor man den rechten Weg vom Irrweg unterſcheiden kann, den rechten Weg für deutſchen Boden, deutſche Verhältniſſe und Sinnesart in Dingen, die

igitized by Google

kein blos mercantiles, ſondern zugleich ein ſittliches Intereſſe haben!

Unſer Land iſt keine meerbeherrſchende, von fremden Herren längſt unberührte Inſel, deren Arbeit ſich Märkte ſchaffen kann, wo ſie will, regiert von einer auswärtigen Königsfamilie, die ſich weislich ihres deutſchen Urſprungs erinnert. Unſer Land wird auch nicht von jenem voll- und heißblütigen Geſchlechte bewohnt, das ſich ſeit Napoleon nicht mehr wohl fühlt, wenn es nicht durch Aderlaſſen in häufigen Kriegen ſich abkühlen kann. Unſer Boden gewährt nur ſpärlichen Lohn für harte Arbeit unter einem rauhen Klima, und doch beruht auf ihm die beſte Hoffnung, da keine andere glänzende Ausſicht offen ſteht. Langſam nennen uns die Ausländer; zum Beweiſe, daß ſie raſch und rüſtig genug ſind, um nach Vortheilen, die ſich darbieten, ſchneller zugreifen, als wir. Doch wenigſtens in einem Punkte ſind wir glücklicher, als jene; bei uns iſt die Regierung nicht Partei, gegen die man ſich ſchützen müſſe, ſondern ſie ſteht in der Mitte der Nation, und der beſte Wille von oben iſt die erſte Vorausſetzung unſerer Einrichtungen. Was folgt aus dem Allem? Doch wohl dies, daß bei uns die Geſammtheit aller Arbeit, von dem Landbau bis zum Handel, wo nicht einer Direction, ſo doch einer Aufſicht und eines mannigfaltigen Antreibens und Aufregens und Ablenkens weit eher, als bei jenen Nationen, fähig und in manchen Punkten vielleicht bedürftig iſt. Falſche Syſteme ſind Feſſeln, und ſo mag der alte Zunftzwang ſammt allem Aehnlichen ſchädlich genug geweſen ſein. Aber Diejenigen irren gar ſehr, welche daraus ſchließen, es ſei am Beſten, ohne Syſtem zu denken und zu leben.

Man überlege vor allen Dingen, daß der Werth der Arbeit keineswegs blos und ganz durch ihr Product, als Gewinn,

Digitized by Google

beſtimmt wird, ſondern daß ſie auch als Beſchäftigung, zur Abwendung des Müßiggangs, als Pflanzſchule guter Sitten in Betracht kommt. Ferner, daß der Verbrauch nicht ohne Maß vermehrt werden kann und nur mit Rückſicht auf Geſundheit und Sitten erweitert werden darf, und endlich, daß der Geſchmack an ächter, dauerhafter und wahrhaft kunſtreicher Waare ſich dem richtigen ſittlichen Gefühle weit näher anſchließt, als die Neigung zum Behelf mit ſchlechter, grober oder mit bloßem Glanze täuſchender Waare. Theorien, die ſich auf ſolche Betrachtungen nicht einlaſſen, werden ſchwerlich den Vorwurf der Einſeitigkeit vermeiden können, und in dieſem Falle mögen ſie ſcharfſinnig heißen, nur nicht praktiſch!"

Ueber die Geſchichtsanſicht Herbarts finden ſich ebenfalls nur zerſtreute Andeutungen in ſeinen Werken. Daß er nicht, gleich den Philoſophen der conſtructiven Schule, die Geſchichte für einen nothwendigen Selbſtentwicklungsproceß des göttlichen Geiſtes hielt; daß er einen voraus beſtimmten Stufengang der Menſchheit (wie ihn z. B. Fichte annahm, von einem Zuſtande der Unſchuld herab in einen Zuſtand der Rohheit und dann wieder hinauf in einen Zuſtand höherer Einſicht und Freiheit) ebenſowenig gelten laſſen konnte, geht zum Theil aus den ſchon angeführten Aeußerungen unſres Philoſophen hervor. Ausdrücklich ſpricht er dies aus in einer Rede über Fichtes Plan der Weltgeſchichte. „Die Geſchichte," ſagt er darin, „redet gar nicht von einem Weltplan, nach welchem Alles von jeher hätte gerade aus oder doch in einer und derſelben geſetzmäßigen krummen Linie gehen müſſen, deſto nachdrücklicher aber zeigt ſie uns immer dieſelben Menſchen, mit denſelben Bedürfniſſen, mit ähnlichen Leidenſchaften, nur mit begreiflichen Abänderungen durch Lebensart, Kenntniſſe, abſichtliche Ausbildung. Eine pſychologiſche Einheit und

Digitized by Google

Geſetzmäßigkeit kommt hier zum Vorſchein; ſie kommt von ſelbſt und ohne Zwang entgegen der Philoſophie, die eben die nämliche Geſetzmäßigkeit, mit geringer und langſamer Abänderung durch angehäufte Vorſtellungen und Einſichten, durch vermehrte und verminderte Irrthümer und Leidenſchaften, nothwendig findet. Daher geſchieht wenig Neues unter der Sonne, und die Neuheit der Ereigniſſe wird ſich im Laufe der Jahrhunderte fortwährend vermindern, weil immer mehr die möglichen Arten des Zuſammenſtoßes der Menſchen unter einander ſich erſchöpfen müſſen. In dem Alten, Gleichförmigen, das mit einigen Verbeſſerungen ſich während eines unabſehlichen Laufes von Jahrtauſenden ſtets wiederholen wird, darin liegt das Weſen der Menſchheit, darin ſind die Mitgaben der Gottheit zu ſuchen. Vermöge der göttlichen Ordnung tritt der Menſch hülflos in die Welt, aber bildſam durch Sprache, Familie, gegenſeitiges Bedürfniß, geſammelte Erfahrung, erfundene Künſte, vorhandne Wiſſenſchaft, Werke des Genies aus der geſammten Vorzeit, die, je länger ſie wird, deſto gleichförmiger auf die Nachwelt wirken muß. Immer reifer wird die Menſchheit, und die Menſchengeſchichte, je älter ſie wird, kann nicht verfehlen, die gerade Linie immer deutlicher und reiner zu zeichnen, welche ſie, nach pſychologiſchen Geſetzen, unter den von der Gottheit urſprünglich geordneten Bedingungen, durchlaufen muß.“

Herbart betrachtet das Leben der Menſchheit auf der Erde als eine Vorbildung für eine künftige, höhere Stufe des Daſeins und ſucht daher den Fortſchritt derſelben ausſchließlich in der wachſenden ſittlichen Reife und Einſicht der Menſchen. Dieſes Wachſen in der Sittlichkeit hält er jedoch für eng verbunden mit der fortſchreitenden Kultur und behauptet daher gegen Kant (deſſen Anſicht von der transſcen-

Digitized by Google

dentalen Freiheit" den Einfluß der Kultur auf die innere, moraliſche Veredlung der Menſchheit ausſchloß) die Annahme eines Fortſchritts der Menſchheit, durch die Kultur, auch in ſittlicher Hinſicht. „Die Ueberzeugung," ſagt er, „wenigſtens von der Möglichkeit des Fortſchreitens iſt nicht blos eine gutmüthige Vorausſetzung, die man haben und entbehren kann nach Belieben; ſondern, wenn von praktiſchen Poſtulaten die Rede iſt, an die man glauben muß, um ſittlich handeln zu können, ſo iſt für das Leben gerade dieſes Fortſchreiten, und zwar in der Sittlichkeit nach ihrem allerſtrengſten Begriffe, der wahre und eigentliche Glaubenspunkt, welcher allein fähig iſt, den Muth des Lebens und Wirkens zu halten und zu ernähren."

Daß die praktiſche Philoſophie Herbarts ihren Abſchluß und ihre Ergänzung in der Erziehungslehre finde, welche eben daher auch mit der Staatskunſt in engſter Wechſelwirkung ſteht, iſt bereits an mehrern Stellen bemerkt worden. Hieraus ergiebt ſich der oberſte Zweck der Pädagogik bei Herbart, nämlich: Erziehung des Menſchen zur Einſicht, zur ſittlichen Reinheit und Charakterſtärke, zur Vielſeitigkeit des Intereſſes und der Kraftübung, ſo wie zur Empfänglichkeit und Thätigkeit für die geſellſchaftlichen Verhältniſſe. Als das wichtigſte Mittel zur Erreichung dieſes Zwecks betrachtete Herbart eine auf richtige Begriffe und Beobachtungen gebaute Pſychologie, wie er ſie gefunden zu haben glaubte. Herbart hat ſeine pädagogiſchen Anſichten in zahlreichen Schriften und Abhandlungen dargeſtellt, am Ausführlichſten in ſeiner „Allgemeinen Pädagogik." Wir müſſen uns indeß auf die obigen Andeutungen beſchränken, da ein Eingehen auf das Einzelne dieſer Lehren unſrem Zweck zu fern liegt.

Endlich haben wir hier nochmals der religiöſen Anſichten Herbarts zu gedenken. Wie wir früher die Religion

Digitized by Google

als den Schlußſtein der Metaphyſik kennen gelernt haben, ſo finden wir ſie hier in einer ähnlichen Stellung zur praktiſchen Philoſophie wieder. Das Bedürfniß der Religion, in praktiſcher Beziehung, beruht, nach Herbart, auf der Unvollkommenheit und Schwäche des Menſchen, der, wenn auch durch die praktiſchen Ideen befähigt, ſeine Beſtimmung zu erkennen und ihr nachzuſtreben, dennoch faſt nothwendig, theils durch die Maſſe der ihn bedrängenden Anforderungen des Lebens, theils durch äußere Schickſale häufig ſich außer Stand geſetzt ſieht, mit voller geiſtiger Kraft allen Hinderniſſen die Spitze zu bieten und ſeine Ideale im Leben zu verwirklichen. Er bedarf alſo des Troſtes, der Stärkung, der Beruhigung durch eine höhere Kraft, und dies Alles kann nur die Religion gewähren. Die Religion iſt alſo nicht blos Moral, wie der Rationalismus ſie auffaßt, ſondern ſie iſt eine Ergänzung und Verſtärkung der Moral, wenn ſchon wir allerdings den Gegenſtand der Religion, Gott, nicht anders, als durch die moraliſchen Eigenſchaften, welche uns die Ideenlehre an die Hand giebt, auffaſſen können und ſollen. Daß eine ſpeculative Erkenntniß Gottes unmöglich ſei, iſt ſchon früher geſagt worden; es iſt aber auch der Verſuch einer ſolchen dem religiöſen Bedürfniß zuwider, welches ins Unermeßliche hinausſchaun will und jede Begrenzung dieſes Anſchauens zurückweiſt. Ebenſowenig jedoch darf die Religion zu Zwecken des Fanatismus und Myſticismus gemisbraucht werden.

Das Religionsbedürfniß geſtaltet ſich verſchieden in den verſchiednen Individuen. Doch iſt ihm auch ein Streben nach Geſellung eigen, und ſo entſtehen denn Vereine zur Befriedigung dieſes Bedürfniſſes, Kirchen, indem die Menge ſich in ſolche Gruppen ſondert, deren jede es möglich findet,

Digitized by Google

ſich für einverſtanden in den Hauptpunkten der Religion zu erklären.

Die Kirche ſoll die Schule ergänzen, aber nicht ſie beherrſchen. Sie bedarf ferner des Staats zum Schutz ihrer Einrichtungen; aber der Staat bedarf auch ihrer, denn die furchtbarſte, aller Macht einer menſchlichen Regierung überlegne Spannung würde entſtehen, wenn die Gemüther, ohne Troſt, Zurechtweiſung, Erhebung, der natürlichen Unruhe überlaſſen blieben. „Dem Staate," ſagt Herbart, „ſind chriſtlich geſinnte Bürger nöthig. Die Kirche iſt das Band, welches die Menſchen auch da noch zuſammenhält, wo durch irgend ein Unglück die Fugen des Staats anfangen zu klaffen oder gar der Staat ſelbſt zu Grunde geht."

Was uns bei einer Vergleichung des Herbartſchen Syſtems mit den zuvor dargeſtellten Syſtemen, namentlich dem Schellingſchen und dem Hegelſchen, allernächſt auffallen muß, iſt der Mangel eines einzigen oberſten Prinzips in dem erſteren. Nicht allein, daß die theoretiſche und die praktiſche Philoſophie bei Herbart durch kein gemeinſames Prinzip verbunden ſind, vielmehr jede auf beſondern Grundlagen beruhen und in keiner Weiſe einander berühren oder ergänzen; ſondern auch innerhalb eines jeden dieſer beiden Theile des Syſtems zeigt ſich derſelbe entſchiedene Gegenſatz gegen jene Richtung, welche Alles auf ein einziges Prinzip zurückführen und daraus durch einen organiſchen Proceß der Selbſtentwicklung wieder hervorgehen laſſen wollte.

Inſoweit hat die Herbartſche Philoſophie Aehnlichkeit mit der Kantſchen, welche ebenfalls nicht auf eine Conſtruction des Alls der Dinge aus einer einzigen Idee ausgeht, ſondern ſich darauf beſchränkt, das Gegebne zu erklären, die

Formen der Erfahrung kritisch zu untersuchen und auf diese Weise die einzelnen empirischen Wissenschaften theils von den Irrthümern einer falschen Metaphysik zu reinigen, theils durch Angabe eines richtigeren Verfahrens in der Auffassung und Erklärung der Thatsachen zu unterstützen.

Allein bei aller Uebereinstimmung im Endzwecke, unterscheidet sich doch Herbart von Kant wesentlich in der Art und Weise, wie er diesen Endzweck zu erreichen sucht. Und zwar hauptsächlich dadurch, daß er die Schranke, welche Kant zwischen dem subjectiven Erkennen und dem objectiven oder realen Sein der Dinge aufgerichtet hatte, wenigstens theilweise wieder aufhebt, indem er die Ansicht aufstellt, daß unser Erkennen über die Erscheinung hinaus, und zu dem Sein, auf welches dieselbe hinweise, fortgehen müsse; daß wir zwar die Qualität dieses Seienden nicht, oder doch nur negativ, zu erkennen vermögen; daß dies aber gleichwohl uns nicht hindere, aus dem Begriffe des Seienden, durch gewisse nothwendige Ergänzungen und Entwicklungen desselben die Erscheinungen selbst zu erklären, gleichsam zu construiren. Von dieser Seite nähert sich also Herbart wieder der idealistischen oder constructiven Schule, insofern nämlich, als er nicht, wie Kant, dabei stehen bleibt, die Erscheinungen oder die sogenannte Materie der Erfahrung nach gewissen, angeblich im Bewußtsein bereit liegenden Formen aufzufassen und zu ordnen, sondern vielmehr die Mannigfaltigkeit, die Beziehungen und den Wechsel der Erscheinungen auf etwas Einfaches, ihnen allen gleichmäßig zu Grunde Liegendes zurückzuführen und daraus wieder abzuleiten versucht. Allein er unterscheidet sich von jener Schule dadurch, daß er nicht, wie sie, Alles auf ein einziges Grundprinzip, sondern auf eine unbestimmte Vielheit einfacher Elemente zurückführt. Hier-

durch vermeidet er, wenigstens zum größern Theil, die Willkühr, welche darin liegt, daß die constructive oder dialektische Methode aus einem Einzigen eine Vielheit, aus einem schlechthin Einfachen und Bestimmungslosen ein mannigfaltig Zusammengesetztes und Bestimmtes hervorgehen läßt, daß sie also ihrem einen und einfachen Prinzip (der absoluten Identität oder dem absoluten Nichts) eine Kraft der Selbstentwicklung, des Fortgehens oder Umschlagens in sein eignes Gegentheil zuschreiben muß, welche etwas durchaus Unbegreifliches hat. Diesen Widerspruch vermeidet, wie gesagt, Herbart insofern, als er eine Vielheit einfacher Wesen oder Elemente der Dinge annimmt; denn, indem diese vielen unter einander in Beziehungen treten, läßt sich — so scheint es wenigstens — aus ihrem Zusammen- und Gegeneinanderwirken weit eher eine Mannigfaltigkeit von Wirkungen oder Erscheinungen erklären, als aus dem schöpferischen Acte der Selbstentwicklung eines einzigen Prinzips.

Insofern steht also die Ansicht Herbarts jedenfalls der Erfahrung, der empirischen Betrachtungsweise ungleich näher, ist daher auch einer Anwendung auf die Erfahrungswissenschaften weit eher fähig, als die rein constructive Methode der Naturphilosophie oder Hegels.

Indessen geht doch auch Herbart zu weit über das Gegebne hinaus und ist daher ebenfalls genöthigt, sich die Rückkehr zu demselben durch eine Menge willkührlicher Annahmen und Voraussetzungen zu sichern. Der Grund hiervon liegt darin, daß er die Grundelemente oder Prinzipien der Dinge als gänzlich einfach und qualitätslos darstellt. Dadurch ist er genöthigt, um die Mannigfaltigkeit des Gegebnen daraus zu erklären, ja um auch nur die Möglichkeit einer Beziehung unter den schlechthin einfachen Wesen

Digitized by Google

zu gewinnen, dieſen Weſen wieder gewiſſe Qualitäten zuzutheilen, wenn auch nicht als weſentliche, doch als vorhandne, irgendwie gegebne. Aus dieſem Bedürfniß, von dem rein einfachen, beſtimmungsloſen, alſo auch beziehungs- und gegenſatzloſen Sein der Realen überzugehen zu einer Beziehung und Wechſelwirkung derſelben, verdanken die zufälligen Anſichten in dem Syſtem Herbarts ihr Entſtehen, dieſe ſo höchſt ſonderbare Hypotheſe, deren Bedeutung durchaus unverſtändlich bleiben muß, wenn man nicht den eben angegebnen Erklärungsgrund zu Hülfe nimmt. Herbart beruft ſich zwar, zu deren Erklärung und Rechtfertigung, auf Beiſpiele aus der Mathematik und den Erfahrungswiſſenſchaften; allein eine nähere Prüfung dieſer Beiſpiele zeigt ſogleich, wie wenig dieſelben geſchickt ſind, Das zu beweiſen, was ſie beweiſen ſollen. Wenn der Mathematiker ſtatt der Größe die zufällige Anſicht Y + Z gebrauchen kann, ſo hat dies ſeinen Grund darin, daß jeder Größenbegriff nur eine relative Einheit iſt und, als ſolche, in kleinere Einheiten zerfällt werden kann. Etwas Aehnliches findet ſtatt bei der Zerlegung der Diagonalkraft in ihre beiden Grundkräfte, denn auch die Phyſik kennt nur relativ einfache Kräfte. Noch weniger paßt ein andres Beiſpiel von zufälligen Anſichten, welches Herbart in ſeiner Pſychologie anführt, nämlich, die Zerlegung der violetten Farbe in die blaue und die rothe. Denn hier haben wir es ganz augenſcheinlich mit einer Zuſammenſetzung zu thun, welcher ihre Beſtandtheile keineswegs zufällig, ſondern gar ſehr weſentlich ſind. Nicht viel anders verhält es ſich mit dem Beiſpiel von der Linie, welche bald als Baſis, bald als Seite eines Dreiecks u. ſ. f. betrachtet werden könne, und von dem Gegenſatz beſtimmter Töne. Eine Linie kann allerdings zur Baſis eines Dreiecks oder eines Vierecks gemacht werden, wenn man nämlich eine ſolche

Digitized by Google

Figur über ihr construirt; allein die Beziehung, in welche sie dadurch zu andern Linien kommt, hängt ihr nicht gleichsam an, geht nicht der Hinzufügung dieser andern Linien zu ihr voran, sondern folgt vielmehr erst daraus. Unmöglich kann man also den Umstand, daß die Linie so oder so mit andern Linien verbunden werden kann, der Linie selbst als eine zufällige Ansicht, gleichsam als eine besondre Qualität beilegen. Was endlich den Ton betrifft, so ist dieser jederzeit ein bestimmter und wird von dem geübten Ohre auch stets als solcher empfunden. Allerdings erscheint er als einfach, wenn man nicht, in der Wirklichkeit oder in Gedanken, einen andern Ton daneben hat, woran man seine Bestimmtheit (seine Höhe oder Tiefe) messen könne; aber er ist darum nicht einfach; d. h. ohne alle Höhe oder Tiefe; der Ton als Ton ist eine bloße Abstraction, ein Wort, dem in der Wirklichkeit ebensowenig Etwas entspricht, als es einen Menschen, als solchen, oder Obst, als solches, (welches nicht eine bestimmte Sorte wäre) giebt.

Somit beweisen also die von Herbart angeführten Beispiele von zufälligen Ansichten gerade das Gegentheil von Dem, was er dadurch beweisen will, nämlich, daß überall da, wo diese sogenannten zufälligen Ansichten in Anwendung kommen, nicht ein absolut Einfaches, sondern ein relativ Einfaches gegeben sei. Wir müssen daher auch bei der Behauptung stehen bleiben, daß ein absolut Einfaches durchaus nicht in einer Beziehung oder einem Gegensatze zu einem andern ebenso Einfachen stehen könne und daß daher das Vorhandensein solcher Gegensätze und Beziehungen unter den Dingen uns nicht auf die Annahme völlig einfacher Grundwesen, sondern einer Stufenfolge verschiedenartig gebildeter und also auch verschiedenartig thätiger Prinzipien hinweise.

Herbarts Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen ist, nach unsrer Ansicht, vollkommen richtig, sobald wir

Digitized by Google

nur an die Stelle ſeiner einfachen Weſen Subſtanzen mit verſchiedenen Graden der Bildung oder Energie ſetzen, deren jede ſich gegen alle andre, vermöge des beſtimmten Bildungsprinzips, welches ihr eigen iſt, auf eine eigenthümliche Weiſe ſelbſt erhält. So erhält ſich die Pflanze gegen die Störungen von Seiten der niedern Subſtanzen, der Luft, des Lichts, des Waſſers u. ſ. w., und verwandelt dieſelben in Elemente ihrer eignen Bildung; ſo entſtehen in unſrer Seele Vorſtellungen durch die Eindrücke der äußern Objecte, die das ihnen Verwandte in unſrem Organismus anregen, u. ſ. w.

Herbart ſelbſt hat in den angewandten Theilen ſeiner Metaphyſik, gedrängt von dem Bedürfniß, die unableugbare Verſchiedenartigkeit der Bildungen und Wirkungen in der Natur zu erklären, ſeine urſprüngliche Anſicht von den einfachen, gleichartigen Weſen in die ſo eben von uns entwickelte überſetzt. Denn was iſt ſeine Annahme einer Verſchiedenheit der innern Bildung der Weſen Anderes, als das Zugeſtändniß, daß die früher behauptete abſolute Einfachheit derſelben nur eine metaphyſiſche Hypotheſe war, die ſich zwar in manchen Theilen der Naturbetrachtung (z. B. der Mathematik, allenfalls auch der Mechanik) durchführen laſſe, in andern aber der Idee einer weſentlichen Verſchiedenartigkeit und ſtufenweiſen Entwicklung derſelben Platz machen müſſe? Wollte Herbart ſeine Grundidee, daß allen Dingen einfache Subſtanzen zu Grunde liegen, conſequent verfolgen, ſo mußte er zu beweiſen ſuchen, daß und auf welche Weiſe durch das bloße Zuſammenwirken dieſer einfachen Weſen, erſtens, überhaupt Etwas, ſodann aber auch Verſchiednes entſtanden ſei und noch entſtehe. Dies konnte er nun aber nicht, aus dem bereits früher angegebnen Grunde; daher mußte er erſt ſeine Zuflucht zu den zufälligen Anſichten nehmen, d. h. er mußte annehmen, daß die einfachen Subſtanzen denn doch

Digitized by Google

nicht ganz einfach, nicht ganz gleichartig ſeien, ſondern daß vielmehr der Subſtanz A Etwas, eine Richtung oder Qualität, beiwohne, welche der Subſtanz B nicht eigen ſei, von welcher dieſe letztere vielmehr das Gegentheil enthalte. Damit aber nicht genug, ſo mußte er auch ausdrücklich eine Verſchiedenartigkeit, einen Stufengang in den innern Bildungen der Subſtanzen behaupten und zu deſſen Erklärung eine höhere Kunſt zu Hülfe rufen. Mochte er nun auch immerhin die Mitwirkung dieſer höhern Kraft darauf beſchränken, daß dieſelbe den Subſtanzen nur „Gelegenheiten veranſtalte," um durch neue Störungen und Selbſterhaltungen den Grad ihrer innern Bildung zu erhöhen, ſo wird doch in jedem Falle die abſolute Einfachheit der Subſtanzen aufgehoben, wenn die Selbſterhaltungen derſelben Mehr bewirken, als eben die Erhaltung ihres einfachen Weſens, wenn ſie zugleich dieſes Weſen entwickeln und auf eine höhere Stufe des Daſeins heben ſollen.

Mit einem Wort, Daſſelbe, was Herbart mit ſeiner Idee von den einfachen Weſen bezweckt, wird erreicht durch die Annahme einer Vielheit von Subſtanzen, deren jede ein eigenthümliches, von dem der andern gradweiſe verſchiedenes Bildungs- oder Lebensprinzip beſitzt, ohne daß wir dabei in die Widerſprüche verwickelt werden, denen jene erſtere Anſicht unvermeidlich anheimfällt. Denn um was iſt es Herbart zu thun? Um die Erklärung der Erſcheinungen des mannigfachen Geſchehens in der Welt, auf eine verſtändlichere und vernunftgemäßere Weiſe, als durch die unbegründete und widerſprechende Annahme von Kräften, die ſchlechthin Etwas, was vorher nicht da war, hervorbringen; von Subſtanzen, welche aus ihrem Innern heraus, ohne jeglichen Anſtoß dazu eine Menge von Eigenſchaften entwickeln; von einem Ich, das ſich ſelbſt vorſtellen ſoll, aber nie dazu kommt, ſich ſelbſt

Digitized by Google

zu erfaſſen u. ſ. w., kurz, ohne die Ungereimtheiten der alten Metaphyſik, des gemeinen Denkens, ebenſo aber auch des, Alles aus einem einzigen Punkte herausſpinnenden Idealismus. Eine ſolche Erklärung nun leiſtet die von uns wiederholt entwickelte Anſicht, daß jedem Dinge, d. h. jeder Erſcheinung eine beſondre Subſtanz zu Grunde liege, aber nicht eine einfache, beſtimmungsloſe, ſondern eine ganz beſtimmte und eigenthümliche, alſo den organiſchen Erſcheinungen eine andre, als den blos chemiſchen oder mechaniſchen, den Erſcheinungen des thieriſchen Lebens eine andre, als denen des pflanzlichen, endlich dem Menſchen eine von der Subſtanz aller andern Weſen inſofern ſpezifiſch verſchiedene, als die menſchliche Subſtanz, die Seele oder das Selbſtbewußtſein, nicht blos auf die Erhaltung und Ausfüllung eines abgegrenzten Kreiſes der Exiſtenz, ſondern auf eine ziel- und grenzenloſe Entwicklung angewieſen iſt.

Es könnte nun zwar, vom Herbartiſchen Standpunkte aus, gegen dieſe unſre Anſicht eingewendet werden, daß eben Dasjenige, was wir hier ſchlechthin als gegeben annähmen oder vorausſetzten — die Mannigfaltigkeit beſtimmter Wirkungen, Prinzipien oder Kräfte, erſt erklärt werden müſſe aus einem einfachen, wenn ſchon nicht aus einem einzigen Prinzipe; daß durch unſre Anſicht wieder die alte Annahme von Kräften, die den Dingen beiwohnen oder anhängen ſollen, Geltung erlange.

Allein, wenn wir jedem Dinge ein beſondres Bildungsprinzip und ſomit eine beſondre Art der Thätigkeit, oder, um im Sinne Herbarts zu reden, der Selbſterhaltung gegen andre Dinge beilegen, ſo verfallen wir dadurch keineswegs in den Fehler der alten Metaphyſik oder der gemeinen Empirie, welche ſich überall für die Erklärung einzelner Erſcheinungen durch die Annahme von Kräften hilft, die ſie den Dingen beilegt,

Digitized by Google

ohne zu fragen, wie die Kraft in dem Dinge ſtecken oder aus ihm heraus wirken könne. Was wir das Bildungsprinzip eines Dinges nennen, Das iſt nicht eine Kraft oder Eigenſchaft an dem Dinge, ſondern das Ding ſelbſt, die wahre Subſtanz des Dinges, gleichwie auch Herbart die einfachen Realen nicht als Etwas in oder an den Dingen, ſondern für deren eigentliche Weſenheit erklärt. Der Unterſchied zwiſchen unſrer und der Anſicht Herbarts beſteht daher lediglich darin, daß Herbart dieſe Subſtanz nicht als für jedes beſondre Ding beſonders beſchaffen, ſondern die eine als ebenſo einfach, wie die andre, betrachtet, die Verſchiedenheit ihrer Wirkungen oder Selbſterhaltungen aber erſt durch eine zweite Annahme, durch die zufälligen Anſichten, die inneren Bildungen u. ſ. w. zuwege bringt. Welchen Unterſchied es aber machen ſolle, ob man ſagt: jedem Dinge liegt ein einfaches Weſen zu Grunde, welches aber, in ſeinem Zuſammentreffen mit andern Weſen, auf eine eigenthümliche Weiſe ſich thätig erweiſt; oder ob man ſagt: jedes Ding hat in ſich ein beſonderes, ihm eigenthümliches und das Ding als dies beſtimmte Ding bezeichnendes Bildungsprinzip, und dies eigenthümliche Bildungsprinzip geht, eben vermöge ſeiner Eigenthümlichkeit, mit andern Dingen oder Bildungsprinzipien verſchiedenartige Verbindungen ein, woraus wiederum eigenthümliche Zuſtände dieſes Dinges hervorgehen, — Dies geſtehen wir, nicht einſehen zu können.

Es iſt daher auch nur ſcheinbar ein Fortſchritt über dieſe Erklärungsweiſe hinaus, wenn Herbart alle die verſchiedenen Prinzipien der Dinge auf eine Menge ganz gleichartiger, vollkommen einfacher Prinzipien zurückführt, denn, wie mehrfach bewieſen, muß Herbart doch dieſe urſprüngliche Einfachheit und Gleichartigkeit der Realen wieder aufgeben, um dem Gegebnen zu genügen; er muß einen Theil derſelben mit

ſolchen Qualitäten begaben, wie ſie nothwendig ſind, um das organiſche Leben und ſeine Erſcheinungen zu begreifen, einen andern Theil mit den Gegenſätzen, welche in den chemiſchen Verbindungen eine Rolle ſpielen u. ſ. f., und ſo bleibt ihm am Ende von der anfänglichen Gleichartigkeit der Realen Nichts übrig als der leere Begriff.

Etwas Andres wäre es, wenn Herbart wirklich durch die blos mechaniſche Zuſammenſetzung aus einfachen Weſen, Monaden oder Atomen, die ganze Mannigfaltigkeit der Bildungen in der Natur und der Welt überhaupt zu erklären unternähme, wenn er alſo z. B. das organiſche Leben nur als eine beſondre Art der Verbindung und Configuration der einfachen Weſen betrachtete, wie dies etwa die alte Atomiſtik that. Allein dies iſt durchaus die Abſicht Herbarts nicht, da er vielmehr die höhern Bildungen durch die Dazwiſchenkunft einer beſondern, übernatürlichen Kraft, nicht aus dem bloßen Zuſammentreffen der Realen erklärt.

So bleibt endlich nur ein Punkt übrig, in welchem die Annahme ſchlechthin einfacher Grundprinzipien eine wirkliche Erklärung Deſſen zu leiſten ſcheint, was wir, nach unſrer Anſicht, als gegeben anzunehmen genöthigt ſind. Es iſt dies die Conſtruction der Materie. Von jeher war es ein Hauptzweck der Metaphyſik das Entſtehen der Materie zu erklären, und man hat ſich dazu theils (wie die alte Atomiſtik) einfacher, doch immer ſchon nicht ganz form- und geſtaltloſer Theilchen, theils (wie Kant) gewiſſer Kräfte bedient; abgeſehen von den Verſuchen der eigentlich conſtructiven Philoſophie, die Materie ſchlechthin aus dem Entwicklungsproceſſe eines rein Idealen, der abſoluten Identität oder des reinen Begriffs, hervorgehen zu laſſen. Es wäre zunächſt zu fragen, was die empiriſche Naturwiſſenſchaft bei einer ſolchen Conſtruction gewinne. Wir glauben, nicht eben Viel. Die Phyſik hat es

ſtets mit einer gegebnen und beſtimmten Materie, mit gegebenen und beſtimmten Wirkungen der Repulſion und Attraction zu thun. Dieſe Wirkungen ſucht ſie zu berechnen; ſie ſucht das Verhältniß zu beſtimmen, nach welchem dieſelben in den verſchiedenen Materien oder den verſchiedenen Körpern vorkommen (z. B. inwiefern dabei allemal eine chemiſche Verwandtſchaft oder Verſchiedenheit, oder eine elektriſche Thätigkeit mitwirke); allein ſie geht dabei niemals über den Kreis des Gegebenen hinaus, verlangt alſo auch nicht eine metaphyſiſche Erklärung jener Wirkungen, d. h. eine Erklärung, was denn eigentlich Repulſion und Attraction ſei. Auch haben ſich alle bisherige Verſuche der Metaphyſik, dieſes Was? der Naturwirkungen aufzuzeigen, d. h. ſie auf einen einfachen Begriff, ein ſchlechthin Nichtſinnliches, Transſcendentes zurückzuführen, ebenſowohl für die empiriſche Naturwiſſenſchaft als unfruchtbar, wie in ſich ſelbſt als unhaltbar erwieſen, den von Herbart gemachten nicht ausgenommen. Unhaltbar und in ſich widerſprechend iſt derſelbe, weil der eigentliche Erklärungsgrund für das Entſtehen der Materie, die Annahme eines unvollkommnen und eines vollkommnen Zuſammen der einfachen Realen, ſelbſt unerklärt und unbegründet bleibt. Ein unvollkommnes und ein vollkommnes Zuſammen, oder, mit andern Worten, eine unvollkommne und eine vollkommne Durchdringung der Realen würde nur dann einen Sinn haben, wenn die Realen Theile und körperliche Ausdehnung hätten. Beides aber ſoll, nach der Vorausſetzung Herbarts, nicht ſtattfinden. Schon bei der Conſtruction des Raums kommt dieſer Widerſpruch zum Vorſchein, denn die Punkte, welche die ſtarre Linie bilden, müſſen nothwendig als beſtimmte, begrenzte, alſo auch ſchon eine Ausdehnung enthaltende Punkte gedacht werden; blos mathematiſche, völlig unräumliche Punkte können ſich nicht einmal gegenſeitig ihren

igitized by Google

Ort beſtimmen, da ſie völlig ausdehnungslos, Nichts ſind. Wenn daher Herbart das unvollkommne Zuſammen der Realen dadurch zu erklären ſucht, daß er ſagt, es ſeien in einem Raume eine Menge derſelben ſo beiſammen, daß ſie nicht aneinander ſein könnten, ſondern gewiſſermaßen übereinander wären, ſo zeigt eben Dies, daß er hier überall ſchon unbewußt die Raumvorſtellung, die Vorſtellung von Ausdehnung und von Theilen einmiſcht. Denn wirklich einfache Weſen können weder aneinander, noch ineinander, noch aufeinander ſein, da alle dieſe Vorſtellungen ſchon beſtimmte Zuſtände und Verhältniſſe, alſo ein irgendwie ſinnlich wahrnehmbares, körperliches Daſein vorausſetzen.

Und was leiſtet dieſe metaphyſiſche Deduction der Begriffe Repulſion und Attraction für die richtigere Erklärung phyſiſcher Erſcheinungen? Herbart bezeichnet als das für die Phyſik wichtigſte Ergebniß ſeiner Theorie Dies, daß der Begriff einer Wirkung in die Ferne dadurch aufgehoben werde, weil die nothwendige Vorausſetzung für die Selbſterhaltung der Realen die räumliche Berührung, das Zuſammen derſelben ſei. Ferner entwickelt er daraus den Satz, daß die äußeren Zuſtände der Weſen ſich richten nach ihren innern Zuſtänden. Allein die beiden Hypotheſen, welche Herbart dadurch allerdings berichtigt, der Begriff einer durch Nichts vermittelten Wirkung eines Weſens auf das andre (z. B. der Seele auf ein Glied des Körpers) und der Begriff einer Weſensungleichheit der äußern und der innern Zuſtände eines Dinges, fallen ebenſogut bei der von uns aufgeſtellten Anſicht weg; denn daraus folgt, daß jede Wirkung, als hervorgehend aus einem Zuſammenwirken mehrerer Dinge, nicht aus der bloßen Thätigkeit eines einzigen irgendwie (ſei's durch unmittelbare Berührung, ſei's durch dazwiſchen liegende Elemente, von denen jedes mit ſeinem nächſten in einem Ver-

hältniß der Wechselwirkung steht) vermittelt oder möglich gemacht sein muß; zweitens aber, daß das sogenannte Innere der Dinge nicht etwas gegen das äußere Gleichgültiges ist (wie man dies oftmals, namentlich in Bezug auf das Verhältniß der Seele zum Körper, dargestellt hat), sondern daß jedes Wesen aus gleichartigen, nur verschieden zusammengeordneten Elementen bestehe.

Somit glauben wir erwiesen zu haben, daß in der von Herbart aufgestellten Lehre zwar der eine Theil, nämlich die Idee, daß alle Wirkungen in der Natur auf den Störungen und Selbsterhaltungen der verschiedenen Wesen beruhen, vollkommen richtig; der andre dagegen, nämlich die Annahme, daß diese Störungen und Selbsterhaltungen unter schlechthin einfachen Wesen stattfinden sollen, unhaltbar, in sich widersprechend und für die Aufhellung der Thatsachen der Erfahrung keineswegs nutzbar sei. In das Einzelne seiner Lehre von Raum, Zeit, Bewegung einzugehen, verstatten uns die diesem Werke zu steckenden Grenzen nicht, und wir verweisen deshalb auf Das, was wir darüber bei Kant gesagt haben. Nur in Bezug auf die von Herbart aufgestellte Ansicht, daß Raum, Zeit, Bewegung ein bloßer objectiver Schein seien, d. h. daß sie nicht zu dem Wesen oder Sein der Dinge selbst gehören sollen, bemerken wir, daß diese Unterscheidung ebenfalls wegfällt, sobald wir das Wesen der Dinge nicht für etwas Einfaches, ursprünglich von allen Bestimmungen und Beziehungen Freies, kurz für etwas Absolutes ansehen. Allerdings wird auch nach unsrer Ansicht das eigentliche Wesen der Dinge durch die Zustände desselben, die wir wahrnehmen, nicht vollständig ausgedrückt, da diese das Wesen immer nur in einer bestimmten Wechselwirkung mit andern Wesen zeigen; allein ein Schein können sie darum doch nicht heißen, da wir dem Wesen nicht ein Sein außerhalb

Digitized by Google

dieſer ſeiner Zuſtände, ſondern blos eine Thätigkeit beilegen, welche über jeden ſolchen beſtimmten Zuſtand wieder hinausgeht.

Was die teleologiſchen Anſichten Herbarts betrifft, ſo kommen dieſelben, wie man ſieht, inſofern mit denen Kants überein, als auch Herbart die Idee eines zweckmäßigen Waltens in der Natur für eine nothwendige Ergänzung der mechaniſchen Betrachtung erklärt; allein ſie unterſcheiden ſich davon, einmal, dadurch, daß Herbart die Grenze zwiſchen der teleologiſchen und der mechaniſchen Betrachtungsweiſe ſchärfer zieht, als Kant, und das Vorhandenſein beſtimmter Entwicklungsſtufen der Subſtanzen ſchlechthin einer höhern, nach Zwecken wirkenden Kraft zuſchreibt, während Kant die Idee der Zweckmäßigkeit mehr nur als ein Vernunftideal anſieht und beinahe anzunehmen ſcheint, es ſei doch wohl möglich, das ſcheinbar nach bloßen Zweckbegriffen Geordnete aus mechaniſchen Urſachen zu erklären; zweitens aber dadurch, daß Herbart die einfachen Weſen, die Prinzipien aller Dinge, als von Gott geſchaffen, darſtellt, wogegen Kant zwar ebenfalls die Nothwendigkeit zugab, auf eine letzte Urſache alles Geſchehens in der Welt zurückzugehen, gleichwohl aber eine wirkliche Ableitung der Dinge aus dieſer Urſache zu vermeiden und dieſelbe gleichfalls nur als ein Ideal unſrer Vernunft darzuſtellen ſuchte.

Die pſychologiſchen Unterſuchungen Herbarts ſind höchſt intereſſant und von unbeſtreitbarem Verdienſt, namentlich inſofern, als ſie den Verſuch enthalten, die gewöhnliche Anſicht von der Seele, als einem aus einer Mehrzahl verſchiedenartiger Vermögen zuſammengeſetzten Weſen, gänzlich und für immer zu beſeitigen und alle Erſcheinungen unſres Seelenlebens auf eine einzige Art von Aeußerungen, die Vorſtellung, zurückzuführen. Inwiefern ihm dies gelungen, und ob die Erklärung der verſchiedenen pſychologiſchen Thatſachen

Digitized by Google

aus dem Mechanismus der Vorstellungen richtig sei oder nicht, können wir hier nicht untersuchen, da dies eine sehr ausführliche Prüfung des Einzelnen erfordern würde; wir begnügen uns daher, das Endresultat der Herbartschen Psychologie, nämlich die daraus hervorgehende Ansicht von dem Selbstbewußtsein und der Seele, nebst den daran sich knüpfenden praktischen Folgerungen, einer kurzen Erörterung zu unterwerfen.

Das Selbstbewußtsein ist, nach Herbart, nicht eine einzelne Vorstellung, die Vorstellung eines Ich von sich selbst (wie man dies gewöhnlich annimmt), sondern ein Wechsel oder eine Complexion von Vorstellungen; die Einheit desselben besteht lediglich darin, daß eben die Vorstellungen an einem Orte zusammentreffen und in ihrem Zusammentreffen sich hemmen. Das Selbstbewußtsein ist daher auch nichts Beharrliches, sondern ein stets Veränderliches und Bewegliches; es erweitert sich durch das Hinzukommen immer neuer Vorstellungsmassen zu den früheren; es heftet sich bald an die eine, bald an die andre der schon vorhandnen; es ist auch keine besondre Kraft, kein besondrer Act, der etwa die Vorstellungen auffaßte und zur Einheit verknüpfte, sondern die Vorstellungen erfassen und verknüpfen sich selbst unter einander, und lediglich in dieser Bewegung, diesem Mechanismus der Vorstellungen besteht das Selbstbewußtsein.

So erscheint hier das Selbstbewußtsein eigentlich als das blos passive Resultat eines zufälligen Spiels der Vorstellungen; es ist kein fester Punkt da, von welchem die Bewegung der Vorstellungen ausgehen oder auf welchen hin sie sich richten könnte, sondern, wie sich nun eben Gleichartiges oder Ungleichartiges zusammenfindet, so hemmt es sich, verschmilzt, bildet Massen, die wieder mit andern Massen verschmelzen, und es scheint zufällig, welche Vorstellungen zuerst Platz neh-

men und andere entweder vom Bewußtſein ausſchließen oder in daſſelbe emporheben.

Deshalb ſoll nun aber der Begriff des Selbſtbewußtſeins ergänzt werden durch den Begriff der Seele, als der einfachen Subſtanz, welche das Subject aller Vorſtellungen iſt, deren Selbſterhaltungen dieſe ſind. Allein auch dadurch kommen wir von der Zufälligkeit dieſes ganzen Vorſtellungskreiſes nicht los. Eine Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen, d. h. von Selbſterhaltungen der Seele, ſcheint nur möglich unter der Vorausſetzung, daß die Seele ſchon eine gewiſſe innere Bildung habe, wie dies auch Herbart ſelbſt ausdrücklich behauptet. Allein andrerſeits ſetzt er doch dieſe innre Bildung wieder lediglich in das Zuſammenwirken der Vorſtellungen nach ihren innern Geſetzen; dieſe innern Geſetze aber ſind keine andren, als die des mechaniſchen Sichhemmens und Verſchmelzens der Vorſtellungen. Welcherlei Vorſtellungsmaſſen ſich nun durch dieſen Mechanismus bilden, erſcheint als zufällig; denn, da die Vorſtellungen ſich nur im Verhältniß ihrer Stärke oder Menge untereinander hemmen, ſo ſcheint die Geſtaltung des Seelenlebens ganz davon abzuhängen, welche Vorſtellungen zufällig zuerſt oder in größerer Anzahl ins Bewußtſein treten und die andern, ſpäter kommenden nach ſich beſtimmen. Wir wollen hier nur an ein Beiſpiel erinnern, welches namentlich für die praktiſche Philoſophie von Wichtigkeit iſt. Herbart nimmt an, daß die Begehrungen unterdrückt werden können durch Vorſtellungsmaſſen, welche ihr Aufſtreben hindern. Allein worin liegt hier der Grund zu einer ſolchen Ueberwindung der Begehrungen? Kann nicht die aufſtrebende Vorſtellung, welche ein Begehren bildet, ebenſogut durch hinzutretende gleichartige Vorſtellungen in dem Grade verſtärkt werden, daß ſie vielmehr alle andre Vorſtellungen im Gemüthe hemmt? Thatſächlich geſchieht dies auch

Digitized by Google

häufig. Allein Herbart nimmt dennoch an (und er muß dies annehmen, um nicht ſeiner praktiſchen Philoſophie jeden Haltpunkt zu entziehen), daß es möglich ſei, die Begehrungen den ſittlichen Grundſätzen unterzuordnen, d. h. ſie durch andere Vorſtellungsmaſſen in ihrem Aufſtreben zu hemmen. Allein, noch einmal, woher dieſe andern Vorſtellungsmaſſen? Soll ſie das Individuum aufſuchen? Aber dazu müßte es erſt wieder durch andre Vorſtellungen veranlaßt werden; woher aber dieſe? Oder ſollen ſie ihm durch Erziehung, Gewöhnung, Sitte u. ſ. w. zugeführt werden, ſo bleibt immer wieder fraglich, woher in dem Erzieher oder in Denen, deren gemeinſamer Vorſtellungskreis Das bildet, was wir die Sitte nennen, das Vorherrſchen gerade ſolcher Vorſtellungen, deren der Zögling bedarf, um das Gleichgewicht der Seele herzuſtellen?

Hier zeigt ſich der Mangel einer innern Richtung oder Thätigkeit der Seele, welche den einzelnen Vorſtellungen ihre Stellung unter einander und zum Ganzen des Bewußtſeins anwieſe, welcher die eine Vorſtellung mehr, die andre weniger gleichartig oder entſprechend wäre, durch welche alſo eine wirkliche Ordnung, ein Fortgang in das Syſtem der Vorſtellungen käme. Das Bewußtſein des eignen Selbſt kann unmöglich, wie dies Herbart annimmt, erſt das Reſultat einer Vorſtellungsreihe und einer daraus entſpringenden Reflexion ſein, ſondern es iſt ein durchaus Unmittelbares, das einzige Unmittelbare, was wir überhaupt beſitzen; aber es iſt freilich keine Vorſtellung, auch nicht der Act des Zuſammenfaſſens von Vorſtellungen, ſondern lediglich das Hinausſtreben über jede beſtimmte Vorſtellung und jeden beſtimmten Vorſtellungskreis, das Abſcheiden und Sichgegenüberſtellen jeder Vorſtellung als eines nicht die ganze Thätigkeit der Seele Ausfüllenden, kurz, das Bewußtſein, daß das, was ich vorſtelle,

Digitized by Google

nicht ich ſelbſt bin, eben weil ich es vorſtelle. Dieſes Selbſtbewußtſein bedarf daher auch keines feſten Punktes, in dem es ruhen, in dem es ſich nun endlich gleichſam ſelbſt erfaſſen und in ſich abſchließen könnte (wie dies, bei Herbart, die Seele thut), ſondern es iſt eben nur Thätigkeit, Streben, zwar ruhend auf der Grundlage gegebner Zuſtände und Vorſtellungskreiſe und von dieſer Grundlage aus weiterſtrebend, aber eines feſten Punktes, in dem es ruhen könnte, eines beharrlichen, wandelloſen Seins weder fähig, noch bedürftig.

Dadurch erledigt ſich auch, was Herbart von dem Zuſtande der Seele in ihrer Trennung vom Körper ſagt, und was offenbar ſeinen eignen Vorausſetzungen in mehrfacher Hinſicht widerſpricht, ſchon um deswillen, weil nicht einzuſehen iſt, wie die innern Zuſtände der Seele ſollten fortdauern können, ohne die entſprechenden äußern, d. h. ohne das Zuſammenſein mit denjenigen Subſtanzen, aus deren Störungen und dadurch hervorgerufenen Selbſterhaltungen ſie erſt hervorgegangen ſind, alſo mit dem Körper und den materiellen Außendingen; denn, wie wir wiſſen, iſt es ein Grundgeſetz der Herbartſchen Philoſophie, daß die äußern Zuſtände den innern entſprechen müſſen, und umgekehrt. Doch wir wollen dieſe Widerſprüche nicht weiter verfolgen, da wir unſre Anſicht über die Seele und ihr Verhältniß zum Körper bereits in der Kritik der Kantſchen Lehre hinlänglich auseinandergeſetzt haben. Wir gehen daher über zur Betrachtung der praktiſchen Philoſophie Herbarts.

Die praktiſche Philoſophie Herbarts kommt mit der Moral Kants darin überein, daß auch ſie ſchlechthin über den einzelnen Willen ein Sollen anſpricht, daß ſie ihm ein ideales Motiv vorhält, wonach er ſich richten ſoll. Sie unterſcheidet ſich aber von derſelben dadurch, daß ſie ſich nicht direct befehlend an den Willen wendet, ihn nicht mit einem

Digitized by Google

Schlage, wie durch ein Wunder, umzugeſtalten unternimmt (wie es, ſtreng genommen, der Kantſche Begriff der Freiheit mit ſich brachte), ſondern ihn zu ſich heranbildet, indem die ſittlichen Ideen immer mehr Gewalt über die rohen Begehrungen erhalten.

Dieſe Seite der Herbartſchen Moral iſt wichtig für ihre Stellung zur Erziehung; denn dadurch, daß Herbart den unmittelbaren Einfluß des ſittlichen Urtheils auf den Willen leugnet, macht er die Sittlichkeit aus einem unbegreiflichen Wunder (was ſie bei Kant inſofern war, als hier auf den Willen eine ihm völlig entgegengeſetzte Kraft wirken ſollte,) zu einem Reſultat der allmäligen Bildung, der Erziehung.

Ein zweiter Unterſcheidungspunkt zwiſchen der Herbartſchen und der Kantſchen Moral beſteht darin, daß Letzterer ſchlechthin auf die Form des Sittengeſetzes verweiſt, ohne anzugeben, was denn nun eigentlich dieſer Form entſpreche, Herbart dagegen beſtimmte Anhaltpunkte für das ſittliche Urtheil, beſtimmte ſittliche Ideen oder Grundſätze aufſtellt. Dadurch erhält dieſelbe einen weit poſitiveren Charakter, als die Moral Kants, welche letztere, wie wir geſehen haben, in ihrer ſtrengſten Conſequenz zu einer Negation alles Handelns, zu einer völligen Unthätigkeit führen mußte. Sie enthält, ferner, weit mehr ſociale Elemente in ſich, d. h. ſie bezieht ſich nicht blos auf den einzelnen Menſchen, ſondern auch auf die geſellſchaftlichen Verhältniſſe der Menſchen unter einander.

Nichtsdeſtoweniger kommt die praktiſche Philoſophie Herbarts, wie ſchon geſagt, mit der Moral Kants im Prinzipe überein, darin nämlich, daß ſie dem Willen ein ideales Geſetz oder Kriterium gegenüberſtellt, alſo in dem Willen ſelbſt, in dem Hinausſtreben des Menſchen in die Außenwelt kein unmittelbar ſittliches Motiv anerkennt. Inſofern gilt alſo von dieſer Lehre alles Das, was wir gegen die Moral Kants

Digitized by Google

erinnert haben, und wir können uns daher auf das dort Gesagte beziehen. Um jedoch die Moralansicht Herbarts nicht blos nach ihrem idealistischen Charakter im Allgemeinen, sondern auch in ihrer Eigenthümlichkeit, nach der Art, wie sie dies Prinzip durchführt, kennen und beurtheilen zu lernen, wird es nöthig sein, auf die einzelnen sittlichen Ideen Herbarts prüfend einzugehen.

Die Idee der Freiheit spricht lediglich das Prinzip selbst aus, nämlich, daß der Wille durch nichts Andres, als durch die sittliche Einsicht bestimmt werden solle; wir haben daher über dieselbe nichts Weitres zu sagen.

Die Idee der Vollkommenheit enthält eigentlich eine blos quantitative Schätzung des Willens. Allein diese reicht nicht aus, um ein sichres Urtheil über die Richtigkeit oder Verkehrtheit der Bestrebungen eines Menschen zu fällen, denn eine Bestrebung kann eine bedeutende Stärke haben, diese Stärke aber in einer falschen Richtung aufwenden; dann ist sie unsittlich, vernunftwidrig, trotz ihrer Stärke, ja um so mehr, je stärker sie ist, weil sie dadurch jede Umlenkung auf den rechten Weg erschwert. In Nichts äußert sich der Wille stärker, als in der Leidenschaft, und doch wird man nicht behaupten können, daß die Leidenschaft eine sittliche Vollkommenheit enthalte.

Allerdings hat Herbart die Idee der Vollkommenheit erweitert und näher bestimmt, indem er zuerst für den einzelnen Menschen möglichst vielseitige Kraftentwicklung, für den Menschen in der Gesellschaft aber hervorragende Thätigkeit auf irgend einem bestimmten Gebiete und genaues Anschließen an die Thätigkeit aller Andern als Ideal der Vollkommenheit hinstellt. Hierdurch, scheint uns, nähert sich Herbart mehr und mehr der wahren, naturgemäßen Idee der Vollkommenheit, der zufolge nämlich die Vollkommenheit einer Kraft-

Digitized by Google

äußerung oder einer Richtung des Willens nicht blos in ihrer Stärke, ſondern vielmehr darin beſteht, daß dieſelbe die fortſchreitende Kraftentwicklung des Einzelnen wie des Ganzen nicht nur nicht hemme, ſondern fördere. Wenn z. B. die Thaten eines Eroberers ſcheinbar die allervollkommenſte Kraftentwicklung enthalten, indem ſie die Kräfte, nicht blos dieſes Individuums, ſondern einer Menge andrer Individuen aufs Höchſte anſpannen, ſo zeigt uns doch eine tiefere Betrachtung ſogleich die Einſeitigkeit dieſer Anſicht; denn dieſe Thätigkeit ſchließt alle andere mehr oder weniger aus, die Künſte des Friedens, die ruhige Erwerbsthätigkeit, der Verkehr zwiſchen den Nationen, Alles wird der kriegeriſchen Leidenſchaft geopfert. Denken wir uns einmal, die Menſchheit hätte ſich von jeher mit Nichts als Kriegführen beſchäftigt; würde ſie dadurch wohl in ihrer Entwicklung vorwärts gekommen ſein? Dagegen iſt die induſtrielle Thätigkeit einer unendlichen Entwicklung aller Kräfte förderlich, denn, einmal, iſt der Stoff, auf den ſie ſich richtet, die materielle Außenwelt, einer zielloſen Aneignung und Umgeſtaltung fähig, und, zweitens, wird bei dieſer Art von Thätigkeit nicht ein Theil der Menſchen zur Beſchränkung ihrer Kraftentwicklung, zur Unfreiheit verdammt, ſondern jede Kraftſteigerung in dem Einen ruft eine ſolche auch in allen Andern hervor; jede Eroberung auf dieſem Gebiete kommt der ganzen Menſchheit zugute durch die neuen Wege der Erwerbsthätigkeit, welche ſie ihnen öffnet.

Können wir ſonach die Idee der Vollkommenheit wohl gelten laſſen, allein nur mit der Beſtimmung, die wir ihr ſo eben gegeben haben, ſo vermögen wir dagegen der dritten, der praktiſchen Idee Herbarts, dem Wohlwollen, die Geltung eines ſittlichen Motives, die Herbart ihr beilegt, durchaus nicht zu geben. Das Wohlwollen, als eine durch Nichts motivirte Geſinnung, wie Herbart es darſtellt, als eine

Digitized by Google

Geſinnung, die ſich, ohne Unterſchied des Verdienſtes, auf Würdige oder Unwürdige richtet, iſt ſicherlich nicht eine Tugend, ſondern weit eher eine Schwäche zu nennen. Alle die Verhältniſſe, welche auf das Wohlwollen begründet zu ſein ſcheinen, laſſen entweder andere Regeln der Beurtheilung zu, oder ſind in der That verkehrte, verbildete, ſo ſehr ſie auch mit einer gewiſſen Erhabenheit oder Rührung prunken mögen. Wenn ein Menſch den andern in ſeiner Ausbildung oder ſeinem Berufsſtreben unterſtützt, ſo kann dies darum geſchehen, weil ihre Richtungen ſich gegenſeitig fördern. Dann iſt es nicht eine bloße Gefühlsſtimmung, was den Einen zum Andern hinzieht, ebenſowenig aber auch bloßer Egoismus, ſondern das tiefere Intereſſe an dem gemeinen Zwecke. Je vernunftgemäßer dieſer Zweck iſt, d. h. je mehr er der Idee der freien und unendlichen Kraftentwicklung entſpricht, deſto klarer und ſicherer wird das Verhältniß ſein, welches aus einem ſolchen gemeinſamen Intereſſe hervorgeht. Ein Intereſſe dagegen, welches ſich auf einen fremden Willen und deſſen Zwecke richtet, gleichviel, welches dieſe Zwecke und wie beſchaffen dieſer Wille ſei, iſt durchaus unſtatthaft und kann am Allerwenigſten für ein ſittliches Motiv ausgegeben werden. Es iſt immer etwas ſehr Bedenkliches, wenn ſich als die Triebfeder der Handlungen oder Stimmungen eines Menſchen ein ſolches reines oder freies Wohlwollen ankündigt, denn es verräth dies einen Mangel in der Durchbildung und Feſtſtellung der Verhältniſſe eines Menſchen zu andern Menſchen. Wo eine ſolche Durchbildung vorhanden iſt, da wird der Menſch durch ſeine natürlichen Beziehungen zur Familie, durch Verwandtſchaft der Sprache, Sitte, durch Nationalität, endlich durch die allgemeinen Intereſſen des Verkehrs und der Arbeitstheilung in ſeinem Wollen und Handeln ſo vollſtändig beſtimmt und geleitet, daß ihm für ſolche über-

Digitized by Google

ſchüſſige Stimmungen, dergleichen das Wohlwollen im beſten Falle iſt, weder Gelegenheit noch Nöthigung übrig bleibt. Wo daher das Wohlwollen eine Rolle ſpielt, da kann man faſt immer darauf rechnen, daß jene Grundverhältniſſe irgendwie mangelhaft geordnet ſeien.

Das Bedenken, welches wir gegen die Idee des Wohlwollens aufſtellen zu müſſen glaubten, wird vermehrt durch die Anwendung, welche Herbart dieſer Idee in dem Verwaltungsſyſteme giebt, denn es iſt nur allzubekannt, wie häufig unter dem Vorwande der allgemeinen Beglückung, des Gemeinbeſten, Beraubungen und Ungleichheiten aller Art ſtattgefunden haben. Das naturgemäße Verhältniß beſteht auch hier darin, daß man die Erwerbung und Vertheilung der Güter ſo viel als möglich der freien Thätigkeit der Einzelnen überläßt und nur darauf Bedacht nimmt, die Hinderniſſe und Störungen dieſer Freiheit aus dem Wege zu räumen. Allerdings bleiben dabei noch immer Verhältniſſe übrig, welche durch die freie Entwicklung der Thätigkeit nicht vollſtändig geregelt, ſondern wohl gar noch mehr verwirrt zu werden ſcheinen. Ein ſolches Verhältniß iſt z. B. die Verarmung ganzer Klaſſen von Menſchen durch die Anhäufung der Kapitalien in wenigen Händen. Dieſe Verhältniſſe, könnte man nun meinen, müſſen nach der Idee des Wohlwollens geordnet werden. Allein die Idee des Wohlwollens giebt hier keineswegs genügende Anhaltpunkte an die Hand, denn das Wohlwollen, wenn es nicht durch eine tiefere Auffaſſung der geſammten Verkehrs- und Kulturverhältniſſe geleitet wird, hat durchaus keinen Maßſtab, wie weit es gehen, wie Viel es dem Einen entziehen dürfe, um es dem Andern zuzulegen. Eine Verwaltung, welche blos das Wohlwollen zu ihrem Prinzip machte, würde leicht dahin kommen, die ganze Bewegung des Verkehrs durch künſtliche Anſtalten zu beengen und dadurch

Digitized by Google

weit Mehrern wehe, als wohl zu thun. Ist also auch das Problem: Wie es möglich sei, jene socialen Uebelstände zu vermeiden, ohne die freie Selbstbewegung und Entwicklung der Industrie und des Verkehrs zu hemmen, also gewissermaßen diese Bewegung zu ihrem eignen Regulator zu machen, ein bisher noch unaufgelöstes, so steht doch so Viel fest, daß die Lösung desselben nur in der genauen Erkenntniß und Befolgung der natürlichen Bewegung des Verkehrs, nicht in der Einmischung einer subjectiven Gemüthsstimmung gesucht werden dürfte, da Letztere immer das doppelte Bedenkliche hat, einmal, daß auf ihr Eintreten nicht mit Bestimmtheit zu rechnen ist, und, zweitens, daß sie leicht etwas ganz Andres hervorbringt, als was die Natur der Verhältnisse erheischt.

Höchst sonderbar ist die Art und Weise, wie Herbart die Rechtsverhältnisse zu erklären und zu begründen versucht. Zwei Menschen, sagt er, streiten um einen Gegenstand; aus Missfallen am Streit treten beide von der streitigen Sache zurück; der Eine aber, klüger oder gewandter, als der Andere, greift schnell wieder zu, während der Andere gutmüthig genug ist, die gegenseitige Entsagung für Ernst zu nehmen und also sich ruhig zu verhalten. Diese ganze Ueberlistungsscene scheint uns weit eher in ein Lustspiel zu passen, wo Einer dem Andern Etwas vor der Nase wegschnappt und der Gefoppte ausgelacht wird, als in eine Philosophie des Rechts. Ueberdies findet diese Erklärung höchstens auf die einfachste Art der Erwerbung von Rechten, auf die ursprüngliche Besitznahme der von der Natur dargebotnen Güter Anwendung, nicht auf die vielerlei Rechtsverhältnisse, welche sich durch Tausch, Kauf oder sonstigen Vertrag noch täglich bilden und welche keineswegs aus einem vorgängigen oder befürchteten Streit, sondern vielmehr aus der gegenseitigen Ergänzung und Aus-

Digitized by Google

gleichung verſchiedener Arbeitskräfte und ihrer Producte hervorgehen.

Herbart ſelbſt ſcheint das Unzureichende ſeiner Theorie gefühlt zu haben, denn er ſucht hinterher nach Gründen, um zu beſtimmen, welcher von den Beiden, im Fall eines ſolchen Streits, dem Andern weichen müſſe. „Wo immer die Willkühr," ſagt er, „nach einem Naturgeſetze ſich ſträubt, auf ihrer Seite den Streit zu meiden, der von der andern leichter entfernt werden kann, da fehlt dem Recht, welches gegen das Naturgeſetz errichtet wird, das Zutrauen; man gedenkt des Streits, wenn ſchon für den Augenblick nicht geſtritten wird; man gedenkt alſo auch des Misfallens am Streit, wenn innere Freiheit waltet, und ebendeshalb kann ein ſolches Recht nicht errichtet werden, oder, wäre es errichtet, nicht bleiben." Hierin findet er den Grund der ſogenannten natürlichen oder angebornen Rechte. Ein Recht, ſagt er, hat verſchiedne Grade des Werthes, je nachdem es weniger oder mehr einem ſolchen zwingenden Naturgeſetze gegenüberſteht. Doch behauptet Herbart die Verbindlichkeit der einmal eingegangnen Rechtsverhältniſſe, auch wenn ſie gegen die Natur ſeien, und erwartet deren Abſtellung lediglich von der beſſern Einſicht der Berechtigten ſelbſt.

Herbart macht alſo den formalen Rechtstitel, den Beſitzſtand, zur Hauptſache, das eigentliche Prinzip des Rechts dagegen, nämlich deſſen Uebereinſtimmung mit Vernunft und Natur, zur Nebenſache. Dieſer Standpunkt iſt der juriſtiſche, nicht der rechtsphiloſophiſche und legislative. Das juriſtiſche Urtheil fragt nur nach dem formalen Rechtstitel; die Rechtsphiloſophie dagegen hat zu unterſuchen, ob dies formale Recht beſtehen könne und ſolle, oder ob es gegen die wahre Idee des Rechts verſtoße. So z. B. iſt die Leibeigenſchaft, wo ſie einmal beſteht, ein hinreichender Rechtstitel

Digitized by Google

für den Herrn, um über ſeine Leibeignen zu verfügen. Allein rechtsphiloſophiſch betrachtet, iſt dieſelbe unrechtlich, als eine blos einſeitige, noch dazu ungemeſſene Leiſtung des Einen gegen den Andern.

Die Theorie Herbarts ſteht ganz auf Seiten der hiſtoriſchen Rechte und giebt für deren Umbildung nach den Anforderungen einer natur- und vernunftgemäßeren Rechtsanſicht nur ſehr ſchwache Bürgſchaften in der oben angeführten Anſicht: daß es gerathen ſei, Rechte aufzugeben, welche einem Naturgeſetz widerſprächen.

An der Idee der Vergeltung haben wir Das auszuſetzen, daß hier nur Willkühr der Willkühr begegnet. Herbart will zwar dieſe Idee nur negativ, d. h. nicht als Zweck der Strafe, ſondern als Grenze des Strafmaßes gelten laſſen, allein dann iſt der Zuſammenhang des Rechtes, zu ſtrafen, mit dem Zwecke der Strafe nicht klar. Nach unſrer Anſicht müſſen Zweck und Recht des Strafens in einen Punkt fallen, und dies geſchieht, wenn man die Strafe betrachtet als die Wiederherſtellung des richtigen Verhältniſſes zwiſchen dem Individuum und der Geſellſchaft, durch Aufhebung der in ihm zur Herrſchaft gelangten Willkühr (wodurch ihm ſein Recht geſchieht) und gleichzeitig Wiedererweckung ſeiner wahren Freiheit, (wodurch er mit ſich und der Geſellſchaft ausgeſöhnt, derſelben als ein nützliches Mitglied zurückgegeben wird).

Wir kommen jetzt nach Prüfung der einzelnen ſittlichen Ideen, nochmals auf das allgemeine Prinzip der Herbartſchen Lehre zurück. Wir haben geſehen, daß von dieſen vier Ideen die erſte hier gar nicht in Betracht kam, weil ſie nur das Prinzip ſelbſt ausſprach; daß die Idee des Wohlwollens ſich als durchaus unfähig erwies, ein richtiges Motiv des Willens abzugeben, die andern drei aber ebenfalls eine Umbildung erfahren mußten, um als Prinzip eines natur- und ver-

nunftgemäßen Handelns dienen zu können. Wir fanden, daß die Vollkommenheit nicht in einer bloßen Steigerung der Kraft, ſondern nur in einer ſolchen Kraftäußerung geſucht werden dürfe, welche eine möglichſt freie und fortſchreitende Entwicklung der Thätigkeit mit ſich bringt, daß die Idee des Rechts nicht blos den Beſitzſtand oder das formale Recht zu beachten habe, daß vielmehr das Recht in möglichſtem Einklang ſtehen müſſe mit der Thätigkeit, welche ein Individuum entwickelt; daß, endlich, die bloße Vergeltung nicht ausreiche, um eine vernünftige Straftheorie zu begründen, ſondern daß Vergeltung und Beſſerung verſchmelzen müſſen in dem Zwecke, das Individuum, welches ſich eines falſchen Kraftgebrauches ſchuldig gemacht hat, aus dieſer Verbildung ſeines Willens herauszureißen und zur Anerkennung des wahren Geſetzes des Wollens und Handelns zurückzuführen.

Somit haben wir uns alſo überzeugt, daß die praktiſchen Ideen, welche das oberſte Kriterium alles Handelns ſein ſollen, ſelbſt erſt einer Beſtätigung oder Berichtigung bedürfen, und zwar nicht durch eine Idee, welche dem Willen als Richtſchnur gegenüber ſteht, ſondern durch ein dem Willen ſelbſt inwohnendes und ſich unmittelbar als ſolches ankündigendes Geſetz, den Trieb nach freier, unendlicher Entwicklung. Dieſer Trieb erweiſt ſich als eine vollgültige Richtſchnur unſres Handelns, einmal dadurch, daß, wie wir eben geſehen haben, alle moraliſche Verhältniſſe ſich auf ihn zurückführen und durch ihn regeln laſſen; zweitens dadurch, daß in ihm die Regel des Handelns nicht verſchieden iſt von dem Antrieb zum Handeln, alſo das Handeln wahrhaft ſich ſelbſt regelt und folglich eine wirkliche Autonomie des Willens ſtattfindet; drittens endlich dadurch, daß dieſer Trieb zugleich das Prinzip der Vergeſellſchaftung der Menſchen enthält. Zwar behauptet Herbart, der Wille könne nicht in ſich

Digitized by Google

ſelbſt das Geſetz ſeines Handelns finden, weil der Wille nicht ein doppelter, ein gebietender und ein gehorchender ſein könne; allein dies trifft nur die Kantſche Anſicht von einem Vernunftgebote, welches dem empiriſchen Willen direct entgegengeſetzt iſt und dem er gleichwohl gehorchen ſoll, nicht aber die unſre, da wir nicht zwei entgegengeſetzte Richtungen des Willens (eine nach außen und eine nach innen gehende) annehmen, ſondern eine einzige, die nach außen gehende, die nur durch unvollkommne Entwicklung, durch Haftenbleiben an einzelnen Zwecken zur verkehrten wird. Im Gegentheil aber hängt der Widerſpruch, welchen Herbart der Kantſchen Moral ſchuld giebt, ſeiner eignen Lehre an. Denn die Einſicht oder das ſittliche Urtheil iſt doch auch eine Richtung oder Aeußerung des menſchlichen Geiſtes, ſo gut wie der Wille; beide Richtungen entſtehen ſogar nach der pſychologiſchen Theorie Herbarts, aus denſelben Grundelementen, aus Vorſtellungen; wie iſt es nun begreiflich, daß auf der einen Seite ſich ein Wille ausbilden ſoll, der bloße Willkühr, geſetzloſes Begehren iſt, auf der andern Seite eine Einſicht, welche dieſem Willen Regeln vorſchreibt? Wie iſt ein Zuſammenhang zwiſchen Beiden, ein Einfluß der ſittlichen Normen auf die Willkühr denkbar? Herbart weicht zwar dieſer Frage aus, indem er ſchlechthin behauptet, der Wille ſolle der Einſicht folgen; allein er geht doch in ſeiner Pſychologie und ſeiner Pädagogik von der Idee einer Bildſamkeit des Willens aus; er muß alſo nothwendig einen innern Zuſammenhang zwiſchen dem Willen und der Einſicht annehmen; er muß annehmen und er nimmt auch wirklich an, daß die im Gemüthe heftig aufſtrebenden Vorſtellungen, die Begehrungen und Leidenſchaften, gehemmt und unterdrückt werden können durch Vorſtellungsmaſſen, welche ſie an ſich ziehen und feſthalten, und daß der Bildung ſolcher Vorſtellungsmaſſen, gleichſam als der Kern,

igitized by Google

um den ſie anſchießen, eben jene einfachen ſittlichen Ideen zu Grunde liegen. Allein hierbei bleibt unerklärt (was wir ſchon oben rügten), wie es komme, daß die Vorſtellungsmaſſen, welche die ganze Richtung des Gemüthslebens beſtimmen ſollen, ſich gerade um dieſe Ideen gruppiren und nicht um andere; warum nicht z. B. eine Vorſtellung, die ſich als Begehren äußert, ebenſowohl alle übrige Vorſtellungen nach ſich ziehen und auf dieſe Weiſe gleichfalls allgemeine Maximen oder Grundſätze zuwegebringen könne. Wenn wir alſo hier nicht etwas Angebornes, Urſprüngliches im Bewußtſein annehmen wollen (was aber Herbart ſelbſt leugnet), ſo iſt durchaus unbegreiflich, warum ſich der Wille mehr auf die Seite jener Ideen, als dieſer Begehrungen neigen müſſe. Die Folgſamkeit des Willens gegen die Einſicht bleibt daher ebenſo räthſelhaft, wie die von Herbart ſo hart verdammte transſcendentale Freiheit Kants. Es treffen aber auch die Lehre Herbarts alle die Einwürfe, welche wir bereits in der Kritik des Kantſchen und des Schellingſchen Syſtems gegen die Annahme eines directen Gegenſatzes des Willens und der Regel des Willens erhoben haben.

Die Vergleichung der praktiſchen Ideen mit den äſthetiſchen, welche Herbart anſtellt, kann nur dienen, uns noch bedenklicher gegen dieſe Lehre zu machen, denn das äſthetiſche Urtheil beruht, wie wir bei der Kantſchen Kritik der Urtheilskraft nachzuweiſen geſucht haben, gänzlich auf einem ſubjectiven Motiv, entbehrt jeder objectiven Norm und ſteht im Widerſpruch mit dem wahren Geſetz der Entwicklung. Wenn daher die praktiſchen Ideen nur auf ein ſolches Geſchmacksurtheil gebaut werden ſollten, ſo wäre zu befürchten, daß uns als ſittliche Norm dargeboten würde, was nur eine Befriedigung unſers ſubjectiven Gefühls oder höchſtens unſres äſthetiſchen Geſchmacks enthielte, nicht aber im Einklange mit dem wahren Geſetz des Willens und der Freiheit ſtände,

Digitized by Google

wie wir dies denn auch z. B. an der Idee des Wohlwollens wirklich entdeckten.

Die Anwendung, welche Herbart den praktiſchen Ideen auf die geſellſchaftlichen Verhältniſſe giebt, iſt zum Theil ſchon oben mit in Erwägung gezogen worden. Auch hier findet ſich der Uebelſtand, daß Herbart die Geſtaltung des Staatslebens nicht aus den Bedürfniſſen und Intereſſen der Einzelnen, vermöge einer freien Entwicklung und Durchbildung derſelben, hervorgehen läßt, ſondern ſie durch gewiſſe Ideen und durch eine dieſen Ideen entſprechende Geſinnung erreichen will. Zwar ſind jene Bedürfniſſe und deren gemeinſames ſittliches Prinzip, der Trieb nach Thätigkeit, nicht unberückſichtigt geblieben, ſondern haben ihre Stelle theils im Verwaltungs- theils im Kulturſyſteme gefunden, allein doch nicht auf die rechte Weiſe. Es erſcheint nämlich hier überall die Thätigkeit des Schaffens, Erwerbens, Sichausbreitens nicht als Prinzip anerkannt, ſondern erſt wieder gewiſſen Verwaltungsrückſichten oder gewiſſen vorausbeſtimmten Kulturzwecken unterworfen, welche nicht unmittelbar aus ihr folgen, ſondern von einzelnen Perſonen aufgeſtellt und den übrigen als Gebote aufgedrungen werden. Daher die Zurückſetzung der individuellen Freiheit und ihrer Bürgſchaften in dem Herbartſchen Staate, an deren Stelle er das unbedingte Vertrauen zu dem Regenten geſetzt wiſſen will.

Dieſe Anſicht, welche alle Bewegung des Staatslebens von einzelnen Perſönlichkeiten ausgehen läßt; welche — dabei noch dazu mit ſich ſelbſt im Widerſpruche — den Einzelnen im Volke *mistraut*, ſie für unfähig erklärt, ihre eignen und die allgemeinen Angelegenheiten gut zu verwalten, aber für ein oder einige Perſonen das vollſte *Vertrauen* in Anſpruch nimmt, ohne doch zu beweiſen, warum gerade dieſe Perſonen eine größere Einſicht und einen reineren Willen

haben ſollen, als alle übrige; welche der öffentlichen Meinung und der Theilnahme der Privaten an den Angelegenheiten des Staats nur eine ſehr bedingte und unſichre, immer wieder von der guten Geſinnung und Einſicht des Herrſchers abhängige Einwirkung geſtattet; dieſe Anſicht iſt bereits hinlänglich an andern Stellen dieſes Werkes gewürdigt worden. Wir haben auch nicht nöthig, auf die Quelle hinzuweiſen, aus welcher dieſe Anſicht bei Herbart floß, denn er ſelbſt ſpricht es in den angeführten Stellen deutlich aus, daß er das Ideal einer väterlichen, wohlwollenden Regierung, einer weiſen Verwaltung, eines vielſeitigen und kräftigen Kulturlebens, einer innigen Hingebung an das Allgemeine und eines feſten Vertrauens zu der Weisheit des Regenten beim Volke, daß er dies Ideal vollkommen verwirklicht finde in dem preußiſchen Staate.

Ueberblicken wir ſchließlich noch einmal die geſammte Lebensanſchauung Herbarts, ſo finden wir als deren Kern denſelben Idealismus der Geſinnung wieder, den wir bereits unter mannigfachen Geſtalten bei den andern deutſchen Philoſophen kennen gelernt haben, doch auch hier eigenthümlich modificirt. Herbart hält ſich frei von jenem überſpannten Spiritualismus, dem die Lehre Kants in ihrer ſtrengſten Conſequenz nothwendig verfiel; nicht minder auch von dem ſchwärmeriſchen Myſticismus, in welchen ſich die, anfangs ſo thatkräftige Richtung Fichtes verlor; dagegen läßt er ſich auch nicht, wie jene Beiden, von den politiſchen Zeitſtimmungen fortreißen; vielmehr ſucht er die Verhältniſſe, Intereſſen und Bedürfniſſe des äußern, materiellen und politiſchen Lebens mit dem idealen Schwunge ſeines Gemüths in Einklang zu ſetzen und dadurch gleichſam zu verklären. Sein Streben geht auf ideale, plaſtiſche Vollendung des Individuums und des ganzen Lebens, auf jene Kalokagathie,

welche dem Griechen das Höchste war. Die Erziehung des Einzelnen, die allseitige Durchbildung des Geistes und Charakters durch Anleitung, wohl gewählte Beschäftigung und Selbstbeobachtung, ist ihm das vorzüglichste Mittel für Erreichung dieses Zwecks. Der allgemeinen Vorwärtsbewegung des Lebens, der Civilisation, schreibt er zwar ebenfalls einen bedeutenden und zwar einen wohlthätigen Einfluß auf die Förderung jenes idealen Zwecks der Sittlichkeit zu, allein doch nur unter der Voraussetzung einer Ueberwachung, Leitung und Regelung dieser Bewegung durch große und edle Geister, gleichsam die Träger der sittlichen Ideen. Eine direct bildende und erziehende Macht legt er also der Civilisation, insoweit dieselbe auf eine Entwicklung der menschlichen Thätigkeit nach außen gerichtet ist, eigentlich nicht bei, sondern nur eine indirecte; d. h. er nimmt nicht an, daß durch diese freie Entwicklung selbst und die aus ihr fließenden Gesetze sowohl deren unmittelbare Wirkungen, die Verhältnisse des materiellen Verkehrs und die socialen Zustände, als auch die politischen Verhältnisse, überhaupt alle Beziehungen der Menschen zu einander und ebenso die verschiedenen Willensbestrebungen in jedem Einzelnen auf eine die Vernunft befriedigende Weise geordnet werden könnten; vielmehr scheint er sich die Sache so zu denken, daß die erweiterten Berührungen unter den Menschen theils zu einer vielseitigen Anwendung der sittlichen Ideen und Uebung des sittlichen Geschmacks Anlaß geben, theils, vermöge der erleichterten Mittheilung, eine Verbreitung dieser Ideen in einer größeren Anzahl von Menschen und dadurch eine gegenseitige Anregung und Stärkung zur Befolgung derselben herbeiführen. Immer aber liegt ihm doch die eigentliche Bürgschaft einer richtigen Lebensgestaltung nicht in der freien und gesteigerten Bewegung des Lebens selbst, sondern vielmehr in gewissen Schwerpunkten,

Digitized by Google

an welche dieſe Bewegung ſich anlehnen, von welchen aus ſie geleitet und auf welche ſie zurückbezogen werden ſoll. Daher hat für ihn das Urſprüngliche im Menſchen und das Alte, Traditionelle in der Menſchheit einen ſehr bedeutenden Werth, nicht blos als Grundlage und Vorbereitung weitern Fortſchritts, ſondern als der Urquell, aus welchem der ganze Strom der ſittlichen Ideen gefloſſen ſei und auf den man zurückgehen könne, ja oft müſſe, wenn nämlich jener Strom, in ſeiner Fortbewegung durch die Verſchlingungen der äußern Lebensverhältniſſe, getrübt worden oder gar ins Stocken gerathen ſei. Darauf deutet die, ſchon angeführte Stelle, wo Herbart, in Bezug auf die Geſchichte der Menſchheit, ſagt: „In dem Alten, Gleichförmigen, das, mit einigen Verbeſſerungen, ſich während eines Laufes von Jahrhunderten ſtets wiederholen wird, darin liegt das Weſen der Menſchheit, darin ſind die Mitgaben der Gottheit zu ſuchen.“ Etwas Aehnliches ſpricht er an einer andern Stelle aus, wo von dem Bedürfniß der Religion die Rede iſt. Dort ſagt er nämlich, daß in ſchwierigen Zeitpunkten, wo der ſittliche Muth nicht ausreiche, die religiöſen Jugendeindrücke eine neue Energie erhielten und dem Willen eine Stütze böten. Ueberhaupt beruht die ganze Religionsanſicht Herbarts auf dieſer Idee, daß der menſchliche Wille in ſich ſelbſt und ſeinem Streben nach Entwicklung kein ausreichendes Geſetz ſeiner Bewegung habe, daß ihm ein ſolches von anderswoher, von gewiſſen urſprünglichen Ideen geboten, und daß zur Befolgung dieſes Geſetzes, zur Ausgleichung des Willens mit der Einſicht eine höhere Hülfe in Anſpruch genommen werden müſſe. Die Religionsanſicht Herbarts hat alſo Das mit der Kantſchen gemein, daß ſie der praktiſchen Vernunft zu Hülfe kommt; nur daß bei Kant nicht ſowohl die Befolgung des

Digitized by Google

Sittengeſetzes ſelbſt, als vielmehr die Ausgleichung des Sittengeſetzes mit dem Triebe nach Glückſeligkeit, die Verwirklichung der Idee des höchſten Gutes den Uebergang von der Moral zur Religion nöthig macht, während Herbart für die Sittlichkeit ſelbſt, wenigſtens in gewiſſen Fällen, eine höhere Unterſtützung beanſprucht — eine Anſicht, welche ſich allerdings auch ſchon bei Kant vorfindet, doch nicht in deſſen Kritik der praktiſchen Vernunft, ſondern, im Widerſpruch mit dieſer, in der „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft.“ Beide Lehren theilen daher auch den innern Widerſpruch, daß auf der einen Seite das ſittliche Prinzip als etwas in ſich durchaus Begründetes, abſolut Gebietendes und unbedingten Gehorſam Forderndes aufgeſtellt wird, auf der andern Seite aber doch die Verwirklichung dieſes Sittengeſetzes oder dieſer ſittlichen Ideen erſt wieder der Dazwiſchenkunft einer beſondern, ſchlechthin unberechenbaren Kraft bedarf.

Digitized by Google

Anhänger Herbarts.

Wie wir schon im Eingange bemerkten, bedurfte die Philosophie Herbarts längerer Zeit, um sich Anhänger oder selbst nur Kenner zu verschaffen. Seine Psychologie, von welcher sich Herbart die größten Erfolge versprochen hatte, stieß die Philosophen zurück durch die Schwierigkeiten der mathematischen Berechnung, deren er sich darin bediente. Daher war es auch ein Mathematiker, Drobisch, der zuerst, i. J. 1822, durch eine gründliche und lichtvolle Besprechung diesem Werke die Beachtung des philosophischen Publicums zuwandte. Drobisch ward von dieser Zeit an ein eifriger Anhänger der Herbartschen Philosophie, deren Ansichten er in mehreren Schriften, vornehmlich in seiner „Logik" und seiner „Religionsphilosophie" entwikkelte. Durch ihn ward auch ein andrer Philosoph, Hartenstein, dieser Lehre gewonnen; er bearbeitete den metaphysischen Theil derselben in seinen „Problemen und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik." Ferner vertheidigte er in einer Dissertation die praktische Philosophie Herbarts, namentlich gegen die Schleiermacherschen Lehren. Von ihm ist auch eine Ausgabe der kleineren philosophischen Schriften und Abhandlungen Herbarts nach dessen, i. J. 1841 erfolgten Tode veranstaltet worden. Außer diesen Beiden sind als Anhänger Herbarts zu nennen: Stiedenroth, welcher sich vorzugsweise mit psychologischen Untersuchungen

beſchäftigt hat; Griepenkerl, bekannt als Aeſthetiker; Taute, ebenfalls Verfaſſer eines Werks über Religionsphiloſophie; Strümpell, von dem eben jetzt eine vergleichende Darſtellung der pädagogiſchen Anſichten Kants, Fichtes und Herbarts erſchienen iſt; ferner Roer, Bobrik u. A. Auch Frauenſtädt ſcheint ſich dieſer Lehre in einigen Punkten, namentlich in der religiöſen Anſicht, zuzuneigen.

Digitized by Google

Siebentes Kapitel.

Die positive Philosophie.

Schellings-Wiederauftreten; Stahls: „Philosophie des Rechts;" Schellings Vorlesungen in Berlin über positive Philosophie, Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

Schellings Wiederauftreten.

Wir haben im vierten Kapitel die Philosophie Schellings in ihren mannigfachen Umbildungen verfolgt bis zum Jahre 1815, wo die letzten schriftlichen Kundgebungen derselben, die Streitschriften gegen Jacobi und Eschenmayer und die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, erschienen. Seit dieser Zeit beobachtete Schelling ein vornehmes Schweigen, welches nur zuweilen durch Ankündigungen neuer spekulativer Eröffnungen von ihm selbst und durch geheimnißvolle Andeutungen seiner Schüler über die großen Entdeckungen, die ihr Meister in der Philosophie gemacht habe, unterbrochen ward. Diese Verheißungen einer durch Schelling der Wissenschaft bevorstehenden Totalreform waren namentlich gegen die Hegelsche Schule gerichtet, welche unterdessen mehr und mehr Ausbreitung gewonnen hatte und, ihrerseits, stolz auf das Verdienst ihres Meisters, auf Schelling wie auf einen Zurückgebliebenen und Ueberlebten herabsah. Längere Zeit hindurch ward dieser Kampf von den Schülern der beiden Wort-

igitized by Google

führer der neueſten Philoſophie fortgeſetzt, ohne daß die Letztern ſelbſt direct daran Theil nahmen, abgerechnet einzelne ſcharfe Urtheile über Schelling in Hegels Werken, und einzelne bittre Bemerkungen, die Schelling mündlich in ſeinen Vorleſungen über Hegel ausſprach und die von ſeinen Schülern aufgefaßt und weitergetragen wurden. Erſt nach dem Tode Hegels erſah ſich Schelling die Gelegenheit, öffentlich gegen deſſen Philoſophie aufzutreten und zugleich ſich ſelbſt als den Meſſias einer neuen, noch unbekannten, ja ungeahnten Erkenntniß darzuſtellen. In einer Vorrede zu der Schrift von Hubert Beckers: „V. Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie" (1834), erklärte Schelling den Verſuch Hegels, auf rein rationalem Wege das Abſolute zu erkennen, für durchaus verfehlt und verkündigte, „daß der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevorſtehe, welche einerſeits die poſitive Erklärung der Wirklichkeit gewähren werde, ohne doch, andrerſeits, der Vernunft das große Recht zu entziehen, im Beſitz des abſoluten Prius, ſelbſt deſſen der Gottheit, zu ſein." Dadurch werde dann auch „eine Vereinigung des Empirismus und Rationalismus zu Stande kommen, in einem Sinn, wie ſie bisher nicht zu denken geweſen ſei, in einem und demſelben Begriff, von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſecundäre Denkgeſetze und die Prinzipien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaften ebenſowohl als, von der andern Seite, der poſitive Inhalt der höchſten, allein eigentlich ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleite."

Dieſe, mit ſo viel Zuverſicht ausgeſprochenen Verheißungen fanden bei einem Theile des philoſophiſchen Publicums Eingang und Glauben, zumal da um dieſelbe Zeit die

Digitized by Google

Reaction gegen die Prinzipien und Tendenzen der Hegelschen Philosophie auch von andern Seiten her, und namentlich auf dem religiösen Gebiete, begonnen hatte. Sogar von der Hegelschen Schule wandten sich Manche der verheißenen neuen Offenbarung zu und hofften durch sie den Abschluß zu gewinnen, den sie in dem Hegelschen Systeme nicht gefunden hatten. Von dieser Fraction der Neuschellingianer ist bereits oben, im fünften Kapitel, die Rede gewesen.

Leider besaß man über die verheißene neue Offenbarung noch immer, statt wirklicher Aufschlüsse, bloße Andeutungen. Schelling selbst ließ zwar zu wiederholten Malen das Erscheinen von Schriften ankündigen, welche bestimmt schienen, die neuen Entdeckungen seines Geistes der Welt zu enthüllen; allein immer blieb es bei der Ankündigung; ja er nahm mehrmals das schon halb gedruckte Werk wieder zurück. So vorschnell er in seiner Jugend war, seine Gedanken in die Oeffentlichkeit hinauszuwerfen, so sehr schien er jetzt besorgt, den gewonnenen Ruf durch eine neue litterarische Kundgebung der Feuerprobe der Oeffentlichkeit auszusetzen. Unter diesen Umständen konnte man nur von Dem, was aus Schellings mündlichen Vorträgen verlautete, unvollständige und unsichre Schlüsse auf den Inhalt seiner neuen Lehre machen; allein eben dieses mystische Dunkel, worin sich dieselbe barg, lieh ihr in den Augen der Wundersüchtigen und Leichtgläubigen (und deren hat es in Deutschland und namentlich unter den deutschen Philosophen jederzeit eine große Anzahl gegeben) einen ganz besondern Reiz.

Wir müssen hier eines Werks gedenken, welches bis vor Kurzem als die einzige authentische Mittheilung über die Prinzipien der von Schelling verheißenen positiven Philosophie galt, welches von Schelling selbst längre Zeit stillschweigend als solche anerkannt und erst neuerdings von ihm verleugnet ward. Es ist dies die:

Digitized by Google

„Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" von F. J. Stahl.

In diesem Werke bekannte sich Stahl zu derselben Ansicht, die Schelling in der oben angeführten Vorrede als den Grundgedanken seiner neuen Wissenschaft ausgesprochen hatte, zu der Ansicht, daß der Rationalismus, d. h. das blos logische oder dialektische Denken, niemals ein die Vernunft befriedigendes und der Wirklichkeit entsprechendes Resultat zu gewähren vermöge, daß es dazu einer andern, positiven Erkenntniß bedürfe. „Die Philosophie," heißt es daselbst, „hat jetzt durch Schelling die Stufe erreicht, auf der sie anerkennt, daß a priori Nichts gewußt werden kann, daß Alles Schöpfung, Geschichte, freie That Gottes, freie Mitwirkung der Geschöpfe ist. So besteht nicht blos die Aufforderung zu einer positiven geschichtlichen, d. h. christlichen Lehre von Recht und Staat, sondern es sind auch ihre Prinzipien schon gegeben."

Als Kern der positiven Erkenntniß betrachtet also Stahl deren Uebereinstimmung mit der christlichen Offenbarung. „Wahrhaft christliche Philosophie," sagt Stahl, muß den Offenbarer für höher halten, als Alles, was sie, sei es durch sich selbst, oder auch durch ihn weiß; sie muß eingestehen, daß sie kein Gesetz zu finden vermöge, das die christliche Geschichte hervorgebracht habe, sondern alle Gesetze, die sie weiß und erkennt, ihr durch Christus auferlegt und mitgetheilt seien; daß die scheinbar in sich begründetste Ueberzeugung als unwahr anzusehen sei, wenn sie den beglaubigten Aussprüchen des Erlösers widerspricht.

Durch solche Autorität und solchen Glauben wird aber Wissenschaft nicht entbehrlich. Das Wort Gottes ist nur ein Organ seiner Offenbarung, die Schöpfung, Natur, Geschichte, der Mensch selbst sind es nicht minder. Wer

würde Jenem glauben, wenn nicht die Offenbarung in unserem eignen Daſein ihm entſpräche? Alle ergänzen ſich, und das tiefſte Verſtändniß des Einen iſt ohne das Andere nicht möglich; ſonſt hätte Gott eine unzuſammenhängende Welt geſchaffen.

Gehörte das Streben nach Erkenntniß nicht an ſich ſchon zum Göttlichſten im Menſchen, ſo wäre ſie doch unentbehrlich, um chriſtlich zu handeln. Wohl! wenn vom Stehlen, Almoſen geben, Ehe brechen die Rede iſt, mag leicht ein Jeder wiſſen, was er thun und laſſen ſolle. Aber auch der Bau der Staaten, die Einrichtung der Kirche, die Ausbildung aller Verhältniſſe und Beſtrebungen, welche in der Natur des Menſchen begründet ſind, haben ihr Daſein und ihr Recht, und es iſt kein Menſch, der nicht mehr oder weniger dazu beitrüge. Welches iſt nun die chriſtliche Einrichtung des Staats? ſoll Adel beſtehen oder Standesgleichheit? zwingende Gerichte oder nur mahnende Lehrer? ſollen peinliche Urtheile durch perſönliche Ueberzeugung oder nach feſtſtehenden Regeln gefällt werden? Wie ſollen der Nahrungsſtand, die Güterverhältniſſe, das Dienſtbotenrecht in einem chriſtlichen Staate beſchaffen ſein? welches ſind die chriſtlichen Anforderungen an die Kunſt, an die Gewerbe, an die öffentliche Sitte des geſelligen Umgangs? Oder möchte Jemand dieſes Alles für ſittlich gleichgültig halten? Dafür gewährt der Buchſtabe des Evangeliums keine Entſcheidung; wie ſoll ſie nun geſucht werden, als durch die Wiſſenſchaft? Würde hinlänglich bedacht, daß jedem menſchlichen Verhältniß ein göttliches Ziel (Ideal) vorgezeichnet iſt, ohne das es gar nicht beſtände und dem nachzuringen Gebot iſt — weswegen Alle, die ſolcher Meinung ſich entziehen, von der Geſchichte, welche Gott lenkt, Lügen geſtraft werden — ſo würden gewiß jene Richtungen

Digitized by Google

weniger Anhang finden, welche die menſchliche Thätigkeit in ihren mannigfachen Verſuchen, Beſtrebungen und Freuden, denen überall Göttliches inne wohnt, verdammen, der Myſticismus und Pietismus — Namen, mit denen man freilich jetzt Jeden zu bezeichnen pflegt, der ein Chriſt iſt.

Wenn Philoſophie einen Weg findet *ohne* Hülfe der chriſtlichen Lehre, auf dem die höchſten Probleme ſich löſen, ſo möge ſie dieſelbe immerhin verwerfen! Sie wird aber keinen finden! Und dann muß ſie dieſe Lehre auch annehmen, nicht um willkührlicher Autorität, ſondern um der Wahrheit willen, und die Einheit des Wiſſens und des Glaubens wird erreicht ſein. Die Wiſſenſchaft bleibt dann freie Forſchung; ſie hat nirgends blind und auf äußere Autorität geglaubt. Denn, daß ſie von vornherein durch den Gegenſtand ſich binden läßt, daß ſie annimmt, es iſt eine Welt, eine Geſchichte und ein Evangelium (noch völlig dahin geſtellt, ob dieſes Wahrheit, Poeſie oder Betrug geweſen), und daß ſie endlich, wenn ſie, um die Möglichkeit dieſes Daſeins zu begreifen, kein Mittel findet, als den Inhalt des Letztern, und ihn deswegen für Wahrheit hält — das Alles wird nicht unfreier Glaube genannt werden dürfen. Allein auch an ihrem Ziele angelangt behält ſie, ohne ihren Charakter zu verleugnen, den untergeordneten Rang gegen den Glauben. Denn ſie hat ſeinen Inhalt nicht, wie die jetzige Philoſophie es will, durch ihre Forſchung *gefunden*, ſondern er iſt ihr *gegeben*, und nur die *Wahrheit* deſſelben erprobt ihre Forſchung. Sie gelangte zum Chriſtenthum nicht durch den Beſitz des Grundes, welcher daſſelbe gewirkt hätte, ſondern, umgekehrt, von dem Beſitz der Wirkungen, die von dem Chriſtenthum verurſacht ſind. In ihrem Syſteme erſcheint daher das Chriſtenthum nicht als das nothwendige Erzeugniß eines höhern Geſetzes, nicht blos als unleugbare Thatſache neben

Digitized by Google

andern, welche der Erklärung bedürftig ist, sondern selbst als das Höchste, als das einzig Erklärende, als die Ursache, ohne welche Alles, was da ist, Dinge und Gedanken, ihre Regeln und Gesetze, nicht sein könnten.

Die Wissenschaft soll Wissenschaft sein und nicht Glaube. Sie würde Glaube, nähme sie an ohne Nöthigung des Verstandes. Ebenso muß auch der Glaube bestehen, und die Wissenschaft muß ihn als Glauben gelten lassen. Nicht nur seinen Inhalt — wie er ihn versteht, nicht wie sie ihn deutet, — muß sie als wahr befinden; auch ihn selbst, diese Kraft und That des Gemüthes, die er ist, muß sie anerkennen. Sie muß einsehen, daß er nie durch sie entbehrlich oder unter ihr ist, sondern vielmehr von einer Weihe und einem heiligen Werthe, welche sie niemals zu erreichen vermag. Denn so lehrt es die Schrift. Wenn die Wissenschaft zu dieser Einsicht und Anerkennung auf ihrem eigenen Wege gelangt, d. i., genöthigt durch die Gesammtheit der Thatsachen, welche Erklärung fordern, und die Gesetze des Verstandes, die er in sich findet, dann allein ist die Einheit des Wissens und Glaubens, der Philosophie und des Christenthums erreicht."

Stahl nennt daher auch seine Rechtsphilosophie eine „christliche Rechts- und Staatslehre." Die Grundzüge dieser christlichen Rechts- und Staatslehre sind im Wesentlichen folgende:

Die Philosophie, sagt Stahl, muß, um wahrhaft positiv, geschichtlich zu sein, zurückgehen über die ganze Geschichte und Schöpfung, um sie von ihr, von ihren lebendigen Ursachen aus, nämlich aus Gott und dem ersten Handeln der Menschen zu begreifen. Sie ist deshalb eine transscendente Wissenschaft. Darum gehört auch zur Philosophie nicht blos Verstand oder Vernunft, sondern die besondere Gabe, sich über den gegenwärtigen gefallenen Zustand

Digitized by Google

unſres Bewußtſeins hinauszuverſetzen in ſeinen urſprünglichen, wo Alles in Gott geſchaut wird. Vorbedingung dazu iſt die Wiedergeburt.

Das Weſen Gottes iſt die Freiheit, d. h. die unendliche, ſchöpferiſche Wahl. Dieſe Freiheit iſt aber nicht Willkühr, denn ſie iſt bedingt durch die Perſönlichkeit Gottes, welche eine beſtimmte iſt. Gott kann Nichts wollen, was ſeiner Perſönlichkeit, ſeinem Weſen, ſeinen Eigenſchaften widerſpräche, aber er kann dieſes ſein Weſen auf unendlich verſchiedene Weiſe in endlichen Schöpfungen abbilden. In Gottes Weſen liegt nicht die Nothwendigkeit des Schaffens, ſondern die Freiheit; aber dieſe Freiheit iſt im Schaffen gebunden an das unwandelbare Weſen Gottes.

Zur Erkenntniß des wahren Weſens Gottes gehört auch das Geheimniß der Dreieinigkeit, deſſen Erkenntniß jedoch nur annäherungsweiſe von uns zu erringen und mehr ein Ergriffenſein, eine Ahnung iſt, als eigentliches Erkennen.

Gott ſchuf die Welt zur Offenbarung ſeines Weſens und ſeiner Herrlichkeit, daß ſie ſein eignes Weſen in Gebilden darſtelle und daß er ſie beherrſche, und er ſchuf ſie aus Liebe zu den Geſchöpfen, damit ſie theilhaftig würden ſeiner Seligkeit. Er wollte aber in dieſer Offenbarung einen Stufengang, indem er zuerſt einzelne Kräfte und Seiten ſeines Weſens in den Gebilden wiedergab, zuletzt ihre Fülle und Verbundenheit, wie ſie in ihm ſelbſt iſt, ſein wirkliches Ebenbild. Dies Ebenbild Gottes iſt der Menſch, ein freier, perſönlicher Geiſt. Er hat die ſchöpferiſche Wahl, die Beſtimmtheit und Fülle des Weſens; er hat ſogar in ſeiner Perſönlichkeit eine Selbſtſtändigkeit gegen Gott, ein Daſein und Leben in ſich ſelbſt.

Die menſchliche Freiheit iſt aber keine abſolute, denn ſie iſt nicht, wie die Gottes, von ihr ſelbſt; ſie iſt dem Menſchen

Digitized by Google

mitgetheilt von Gott, und er muß ſie fortwährend neu aus Gott ſchöpfen. Der Menſch iſt alſo wahrhaft frei und perſönlich nur ſo lange, als er in Gott iſt. Die innigſte Vereinigung mit Gott in der völligen Hingebung an ſeinen Willen, Das iſt der Inbegriff alles Guten; die wahre Moralität iſt Religioſität.

Der Menſch, obgleich von Gott erſchaffen, iſt doch ſelbſtſtändig gegen Gott; er konnte daher auch ſich von Gott trennen und er that dies wirklich, und zwar zuerſt wohl aus dem Streben, durch ſich ſelbſt zu ſein, was er nur durch Gott ſein kann, Gott ähnlich. So entſtand das Böſe, der Sündenfall. Durch den Sündenfall trat in dem Menſchen an die Stelle der wahren Freiheit, welche Einheit mit Gott iſt, die unvollkommne Freiheit, die Wahl zwiſchen dem Guten und dem Böſen. Auf ihr beruht die Zurechnungsfähigkeit.

Die Gerechtigkeit Gottes fordert, daß das Böſe geſtraft werde, d. h. daß die Herrſchaft und Herrlichkeit, welche der Menſch durch die That erlangt hat, die er aus ſich, nicht aus Gott vollbrachte, aufgehoben und ſomit die Herrlichkeit und Herrſchaft Gottes hergeſtellt werde. Der Wille des Thäters ſoll durch die Strafe gebeugt, gebrochen werden.

Die durch den Sündenfall von Gott abgelöſte Menſchheit bedurfte einer Wiederverſöhnung mit Gott; dieſe ward ihr zu Theil durch den Erlöſer. Durch den Glauben an ihn wird der Menſch der Gnade theilhaftig, durch welche Gott ihn wieder zu ſich aufnimmt, ihn heiligt.

Die Geſchichte oder das zeitliche Reich Gottes iſt hervorgegangen aus dem Sündenfall. Die Geſchichte erhebt dieſen zeitlichen Zuſtand von Stufe zu Stufe; allein ſie vermag ihn nicht der Art nach dem ewigen Reiche Gottes näher zu bringen; ſie vermag nur die Kräfte und Einrichtun-

Digitized by Google

gen zu bereiten, die dann der Gnade, wenn sie in die Welt kommt, als Mittel und Gefäß dienen.

Die Rechtsverhältnisse bilden den Leib für das zeitliche Reich Gottes. Sie bestehen daher, nach Stahl, aus folgenden drei Gliederungen:

„Die erste ist die Freiheit und das Vermögen, das Abbild der Freiheit Gottes und seiner Macht über den Stoff. Da Gott nach seinem Plan der Geschichte die individuellen Charaktere der Menschen bildet und sie sich ausersieht, jeglichen zu besonderm Berufe und Lebensweise, so dient die rechtliche Sicherung der Person und des Vermögens ihm als Mittel, daß sie dem besondern Triebe, den er in sie gelegt, ungehindert folgen und das Werk, zu dem er sie bereitet, vollbringen mögen.

Die zweite ist die Familie. Sie ist das Abbild der schöpferischen Liebe Gottes, das innigste Band der Personen, aus welchem ihr Ebenbild gezeugt wird. Es ist die Familie und ihre sittliche Ordnung, durch welche Gott sein Ebenbild unendlich vervielfältigt, indem er aus ihnen die Fülle der Individualitäten leiblich hervorgehn und durch Erziehung geistig bilden läßt.

Die dritte Gliederung ist der Staat und die Kirche. Zum Staate gehören aber auch sowohl die Elemente, aus denen er gebildet ist, Gemeinden und Stände, als die Gemeinschaft der Staaten, nach welcher er strebt. Staat und Kirche ist das Abbild des Geistes, welcher alles Geschaffene und ihm selbst Nachgebildete beherrscht als sein Reich. Der Staat ist für das zeitliche Reich der Geschichte das Organ aller Führung und Entwicklung; die Kirche aber ist das Organ für das ewige Reich, so weit es schon gegenwärtig und wirksam ist in der Zeitlichkeit, um die Erkenntniß, die Seligkeit, die Einigung, die einst sein werden, der

Digitized by Google

Menſchheit mitzutheilen. Alles, was in der Geſchichte erreicht wird durch die natürliche Entfaltung und Lenkung des Menſchengeſchlechts, Das geht durch die Vermittlung des Staats, Alles, was für die jenſeitige Welt geworben wird durch das Wunder der Offenbarung und Gnade, Das geht durch die Vermittlung der Kirche vor ſich."

Das Band nun, welches alle dieſe Verhältniſſe zuſammenhält, iſt das Recht. Es beſteht ebenſowohl in der innern, ſittlichen Anforderung an den Einzelnen, die genannten Verhältniſſe zu achten und nach ihnen zu handeln, als in dem äußern Beſtande dieſer Verhältniſſe ſelbſt. Eine Trennung zwiſchen dem Recht und den Rechtsverhältniſſen kann nicht ſtatthaben; es giebt kein abſtractes Recht; nur als ein Ganzes haben ſie ihre Bedeutung.

Was nicht zu dieſen Verhältniſſen gehört, was den Menſchen nicht an den Menſchen, ſondern unmittelbar an ein Höheres bindet (Glaube, Herrſchaft über die Sinnlichkeit), Das fällt nicht dem Recht, ſondern der Sittlichkeit anheim.

Wir übergehen die weitern Ausführungen dieſer Grundſätze und fügen nur noch wenige Worte bei über die politiſchen Anſichten Stahls.

Der Staat iſt, wie wir geſehen, das äußerliche, zeitliche Reich, d. h. die Anſtalt, um die äußerliche Gemeinſchaft der Menſchen nach dem Geſetze Gottes zu ordnen. Dazu iſt er ausgeſtattet mit der Majeſtät Gottes und mit ſeiner Machtvollkommenheit auf Erden. Neben ihm, ſelbſtſtändig, beſteht die Kirche, als die Anſtalt für die unmittelbare, innerliche Beziehung der Menſchen zu Gott.

Die Verfaſſung des Staats hat dreierlei Zwecke zu erfüllen:

1) Die auf Gottes Anſehen gegründete, ſichere und

Digitized by Google

wohlgeordnete Beherrſchung des Volks, daß Gott durch ſie die Menſchheit als eine Gemeinſchaft leite;

2) Die Gewähr des geſetzlichen Zuſtandes, wie er durch Gottes Führung geworden, und der Rechte, die, ihm gemäß, den Menſchen zukommen;

3) Den Einfluß der Erkenntniß und Geſinnung, die Gott im innern Bewußtſein der Menſchen wirkt, auf den äußern Zuſtand.

Der Staat, als ein Reich, erfordert vor Allem eine Macht der Herrſchaft. Nach einem Geſetze, das der göttlichen Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit entſtammt, muß aber der Herrſchergewalt eine Vertretung an der Seite ſtehen, zu Gunſten der Beherrſchten. Endlich muß eine ſelbſtſtändige Macht innerlicher Einigung der Beherrſchten ſich mittheilen, damit es ein wahrhaftes und lebendiges Reich ſei. Danach beſtehen drei Mächte im Staate: die Regierung, die da herrſcht und lenkt; die Vertretung, die Recht und Intereſſe der Unterthanen bei der Regierung vertritt; die öffentliche Geſinnung, die das Volk mit jenen, wie unter ſich, im gemeinſamen Intereſſe des Staats verbindet.

Die oberſte Machtvollkommenheit hat der König. Das Herrſcheramt fordert die Einheit der Gewalt, die nur in der Perſönlichkeit liegt, und die Urſprünglichkeit der Gewalt, daß ſie nicht von den Beherrſchten kommt, ſondern aus eignem Anſehen beſteht. Dies zuſammen erfüllt nur das erbliche Königthum.

Der König herrſcht nach göttlichem Recht. Er iſt, als Träger der Machtvollkommenheit des Staats, (welche dieſem an Gottes Statt hienieden aufgetragen iſt) Souverän. Er vereinigt in ſich alle Gewalt; es ſteht ihm Alles zu, was ihm nicht durch die Verfaſſung entzogen iſt; er kann zu Nichts gezwungen werden, und es beſteht keine Macht über ihm

Digitized by Google

und kein Gericht weder über ſeine Perſon noch über ſein königliches Recht. Der König übt die Staatsgewalt — in der Schranke des Geſetzes — nach ſeinem Willen und Ermeſſen. Er regiert aber nicht (wie dies Grundſatz der conſtitutionellen Lehre iſt) im Namen des Geſetzes, ſondern aus eigner, perſönlicher Vollmacht und Berechtigung; im Gegentheil, das Geſetz gilt nur durch das Anſehen des Königs, und man muß dem Könige nicht deshalb gehorchen, weil er befiehlt und vollſtreckt, was das Geſetz vorſchreibt, ſondern deshalb, weil er König iſt. Die Folge jenes Grundſatzes, ſagt Stahl, würde die Anarchie ſein, daß, in Ermangelung aller ſelbſtſtändigen, perſönlichen Autorität, Jeder nach ſeinem Belieben die Geſetze auslegte und darüber richtete, ob er der Regierung zu gehorchen oder ſich gegen ſie zu empören habe.

Den Ständen theilt Stahl das Recht der Zuſtimmung und Verwerfung bei der Geſetzgebung, das Recht der Bewilligung der Auflagen (doch ohne die Befugniß völliger Verweigerung) und der Prüfung des Budgets, endlich das Recht des Antrags und der Beſchwerde zu. Der König muß ſie auf ihre Anträge beſcheiden, braucht jedoch denſelben nicht Folge zu leiſten.

Die Vertretung ſoll nach Ständen geſchehen; die Verhandlungen der Stände ſollen öffentlich ſein, wie denn Stahl auch möglichſte Oeffentlichkeit der geſammten Regierung und Verwaltung anempfiehlt.

Der öffentlichen Geſinnung und Meinung, die ſich eben durch die Oeffentlichkeit der Verwaltung und der ſtändiſchen Verhandlungen bildet und in der Preſſe ihr Organ findet, räumt Stahl eine berechtigte und heilſame Stellung im Ganzen des Staatslebens ein (als der Stimme Gottes, die durch das Volk zum König ſpricht); doch nur, inſofern ſie innerlich und allmälig die Verhältniſſe umbildet,

Digitized by Google

nicht in ihren unmittelbaren, äußern Wirkungen, durch die sie eine Herrschaft über König und Stände anstrebt. Gegen den Misbrauch der Presse empfiehlt er beschränkende Maßregeln, und zwar für die Tageslitteratur präventive (die Censur), für Bücher repressive (Beschlagnahme, nach der Entscheidung einer besondern, aus wissenschaftlich gebildeten Männern zusammengesetzten Behörde, in welcher nicht blos die Regierung, sondern auch die Kirche und der Lehrstand vertreten sein müssen). Dem Misbrauch dieser Aufsicht über die Presse soll durch die ständische Beschwerde und ähnliche Bürgschaften vorgebeugt werden.

Mit großer Entschiedenheit dringt Stahl darauf, daß weder König noch Stände an die herrschende Gesinnung und deren Aussprüche gebunden sein sollen; vielmehr sollen beide Gewalten nur ihrem Gewissen, ihrer innern Ueberzeugung folgen, und nur, insoweit die öffentliche Meinung von der Art sei, daß sie sich als das Rechte und Wahre der Ueberzeugung aufdringe, dürfe dieselbe einen Einfluß üben.

Wir versagen uns, tiefer in das Einzelne der Stahlschen Staatslehre einzugehen, und bemerken blos, daß dieselbe in ihren wesentlichen Grundzügen ein ziemlich getreues Bild der in den constitutionellen deutschen Staaten bestehenden Verfassungen ist, in der Auslegung und Anwendung nämlich, welche denselben durch die Bundesgesetzgebung, unter dem Einflusse des in dieser vorherrschenden absolutistischen Prinzips, gegeben worden ist. Es zeigt sich hier wieder, wie abhängig die politischen Systeme der meisten unsrer Philosophen (bei allem Scheine innerer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit) von den Einflüssen ihrer unmittelbarsten Umgebungen sind. Ausgehend von dem göttlichen Recht des Königthums und jede Berufung auf die Autonomie der menschlichen Vernunft schroff abweisend, gelangt Stahl gleich-

Digitized by Google

wohl zu einem System politischer Institutionen, welches, wenn auch an vielen Stellen lückenhaft und dem wahren constitutionellen Prinzipe nicht Genüge leistend, doch ziemlich alles Das bietet, was, nach den bestehenden Grundsätzen unsres Bundesrechts, für uns zunächst praktisch erreichbar ist, und jedenfalls weit Mehr, als das System Hegels, obgleich dieses letztere auf die Idee der Freiheit und der vollständigen Autonomie der Vernunft gebaut war.

Es konnte hiernach auffallend erscheinen, daß Stahl i. J. 1840 von dem neuen Monarchen Preußens auf den früher von Gans eingenommenen Lehrstuhl an der Universität Berlin berufen ward, mit der ziemlich unverholenen Absicht, durch ihn den Einflüssen der Hegelschen Schule entgegenzuwirken, namentlich auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts. Die ausgesprochene Abneigung des Königs gegen jede Art von Verfassung, welche dem ständischen Elemente einen mehr als berathenden Einfluß zugestehen möchte, schien zu dem Systeme Stahls in einem ungleich stärkern Gegensatz zu stehen, als zu dem Hegelschen, wenigstens wie dasselbe von Hegel selbst und auch von Gans aufgefaßt worden war. Es bewies indeß dieser Vorgang nur, daß man wohl zu unterscheiden wußte, wie Viel von jenem Systeme der Grundansicht Stahls wesentlich und eigenthümlich, was dagegen nur als ein Zugeständniß desselben an die gegebnen Verhältnisse oder die Zeitstimmung zu betrachten sei. Auch scheint man sich nicht getäuscht zu haben. Stahl hat, in seiner neuen Stellung, mehrfach Gelegenheit genommen, die in Preußen erwachte politische Bewegung von seinem positiven Standpunkte aus zu bekämpfen; dagegen haben wir noch nicht gehört, daß er für die Verwirklichung der in seiner Staatslehre entwickelten Ideen von Oeffentlichkeit der Verwaltung und der ständischen Verhandlungen, von einem Steuerbewilligungs-

Digitized by Google

und Zuſtimmungsrecht der Stände ſeine Stimme öffentlich und nachdrücklich erhoben hätte.

Indeſſen erſchien der Widerſtand, den man durch die Berufung Stahls dem Umſichgreifen der Hegelſchen Ideen entgegenzuſtellen gehofft hatte, nicht ausreichend, und ſo ward denn der Urheber der neuen, poſitiven Philoſophie ſelbſt veranlaßt, ſich von München nach Berlin überzuſiedeln und von hier, von dem „Mittelpunkte deutſcher Intelligenz" aus (wie Berlin ſich gern nennen hört) ſeine Entdeckungen der Welt zu verkünden. Schelling erſchien in der preußiſchen Reſidenz und eröffnete ſeine Vorleſungen mit einer Rede, worin er erklärte „im Beſitze einer, ſehnlichſt gewünſchte, dringend verlangte, wirkliche Aufſchlüſſe gewährenden, das menſchliche Bewußtſein über ſeine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philoſophie zu ſein," und aufs Neue verhieß, der Philoſophie, die er ſelbſt früher begründet, „eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft hinzuzufügen."

Es lag in der Stellung, in welcher Schelling in Berlin auftrat, daß ſeine, ſo bombaſtiſch angekündigten Vorleſungen über Philoſophie hier einer weit allgemeineren und weit ſchärferen Controle ausgeſetzt ſein mußten, als in München, wo er ſich faſt nur von Solchen umgeben fand, die aus einer urſprünglichen Hinneigung zu der von ihm gewählten Richtung an ihn ſich anſchloſſen und deshalb auch ohne Prüfung, auf ſein bloßes Wort, hinnahmen, was er ihnen verkündete. In Berlin ſah ſich Schelling einer ſcharfen Beobachtung und Kritik von Seiten Derer ausgeſetzt, welche zu bekämpfen er dahin gekommen war. Eine lebhafte Fehde begann zwiſchen den Vertheidigern und den Gegnern ſeiner Anſichten. Er ſelbſt blieb jedoch auch jetzt der einmal angenommenen Rolle getreu

Digitized by Google

und enthielt ſich jeder öffentlichen Theilnahme an dieſem Kampfe; er ließ ſich nicht einmal herab, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Auslegungen, die ſeinen mündlich vorgetragenen Lehren gegeben wurden, authentiſche Erklärungen zu geben. Doch fand er für zweckmäßig, ſeinen treuen Schüler und Anhänger Stahl förmlich zu verleugnen, wahrſcheinlich, um nicht die Ungunſt zu theilen, welche dieſem Letztern die allzuheftige Bekämpfung der Hegelſchen und überhaupt aller rationaliſtiſchen Philoſophie zugezogen hatte. Schelling erklärte die Anſicht Stahls von der Stellung der Wiſſenſchaft zum Glauben und insbeſondere ſeine Erklärung der Schöpfung, als einer That der unendlichen freien Wahl Gottes, für unphiloſophiſch.

Unter dieſen Umſtänden iſt es allerdings ſchwierig, über den gegenwärtigen Standpunkt Schellings völlig Zuverläſſiges zu berichten, und wir würden uns kaum an dieſe Aufgabe gewagt haben, wären nicht gerade in der jüngſten Zeit mehrfache Veröffentlichungen über die neuſten Lehrſätze Schellings erſchienen, ſo namentlich das umfangreiche Werk von Paulus: „Die endlich offenbar gewordene poſitive Philoſophie der Offenbarung, oder: Entſtehungsgeſchichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der Schellingſchen Entdeckungen über Philoſophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatiſchen Chriſtenthums" — Eröffnungen, durch welche die ſchon früher (z. B. von Frauenſtädt) darüber gegebnen Andeutungen ſo weit beſtätigt und vervollſtändigt werden, daß man, ohne ſich dem Vorwurf leichtſinniger Nachbeterei auszuſetzen, eine Darſtellung jener Lehren wohl verſuchen darf. Mit Benutzung dieſer Quellen alſo verſuchen wir im Folgenden einen kurzen Auszug aus Schellings neuſten Vorleſungen zu geben, wobei wir die eignen Ausdrücke und Wendungen des Phi-

Digitized by Google

losophen (wie sie die Schrift von Paulus in einer, wie es scheint, wortgetreuen Nachschrift darbietet) so viel möglich beibehalten, um jeden Verdacht einer absichtlichen oder unabsichtlichen Verdrehung und Verfälschung dieser Lehre zu vermeiden.

Digitized by Google

Schellings Vorlesungen über positive Philosophie, Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

Philosophie der Offenbarung, sagt Schelling, soll nicht heißen eine durch die Autorität der Offenbarung vorhandne Philosophie. Weder dem einen noch dem andern Theile darf Etwas vergeben werden.

Auch soll hier nicht unter Offenbarung verstanden werden irgend eine unerwartete That auf dem Gebiete des Geistes, denn diese ließe sich aus der Vernunft erklären, hätte also kein besondres Interesse für die Vernunft. Die Offenbarung muß etwas über die Vernunft Hinausgehendes enthalten, aber Etwas, das man ohne die Vernunft noch nicht hat. Das Thatsächliche der Offenbarung geht über die Vernunft hinaus; allein sie steht in einem historischen Zusammenhange, und so bedarf es, um sie zu begreifen, eines höhern, über sie selbst hinausgehenden, geschichtlichen Zusammenhangs.

Um die Offenbarung zu begreifen, muß die Philosophie vor allen Dingen sich über ihr Verhältniß zur Wirklichkeit klar werden. Die Philosophie ist oder soll sein Wissenschaft des Seienden. Das Seiende aber bietet der Erkenntniß zwei Seiten dar: einmal, ist zu erkennen, was dasselbe sei, sodann aber auch, daß es sei; oder, mit andern Worten, es ist zu fassen der Begriff und die Existenz

des Wirklichen. Durch den Begriff ist die Existenz nicht zugleich gegeben oder erwiesen; es bedarf dazu einer besondern Erkenntniß. Nun kann die Philosophie nicht die Aufgabe haben, die Existenz des in der Erfahrung Gegebnen zu erweisen (denn diese bedarf, eben als gegeben, keines Beweises), sondern nur die Existenz eines Gegenstandes, welcher über der Erfahrung ist. Kommt nun dieser Gegenstand in der Erfahrung nicht vor, so muß sich der Begriff desselben rein in der Vernunft, und zwar in ihr nothwendig finden. Um ihn in der Vernunft zu finden, muß deren ganzer Inhalt entwikkelt werden, und dazu ist auszugehen von dem unmittelbaren Inhalte der Vernunft. In ihm muß zugleich eine Materie der Entwicklung, eine Quelle der Bewegung und des Fortschreitens zu einem andern Gegenstand sich finden.

Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens. Als solche hat sie einen Inhalt, aber ohne ihr Zuthun (sonst wäre sie nicht reine Potenz); also einen angebornen, vor aller wirklichen Erkenntniß mit ihrem Wesen gesetzten, einen apriorischen Inhalt.

Welches ist dieser Inhalt? Da allem Erkennen ein Sein entspricht, so entspricht der unendlichen Potenz des Erkennens die unendliche Potenz des Seins. Dies ist der eingeborne Inhalt der Vernunft, aus welchem sich der Begriff des Gegenstandes zu entwickeln hat, dessen Existenz die Philosophie beweisen soll.

Indem sich nun das Denken auf den anfänglichen Inhalt der Vernunft, die Potenz des Seins, richtet, entdeckt es, daß dieselbe fortwährend übergeht ins Sein. Dieser Uebergang ist jedoch nicht ein Uebergang ins wirkliche Sein, sondern er geht blos im Denken vor sich; es ist ein Andereswerden, aber kein reales, sondern ein blos logisches. So erkennt das Denken, in diesem logischen Processe des

Digitized by Google

Ueberganges oder der Entwicklung, zwar nicht die Wirklichkeit der Dinge, wohl aber deren Möglichkeit, die aprioriſchen Begriffe derſelben.

Dieſer logiſche Proceß nun, der ſich daraus ergiebt, daß die Potenz des Seins ins Sein übergeht, aber auch jedes Sein wieder einer höhern Potenz des Seins untergeordnet wird, hat zu ſeinem Endreſultate den Begriff eines Seienden, das nicht *ſein kann*, ſondern *iſt*, und das als die lautere Macht des Seins ſtehen bleibt. Man kann dies auch das *abſolut Ueberſeiende* nennen, das nicht mehr außer ſeinem Begriff ſein kann, ſondern in ſeinem Begriffe bei ſich iſt, das Denken nicht mehr überſchreitet, alſo die abſolute Identität des Begriffs und des Seins, des Subjects und des Objects.

Ein ſolcher rein logiſcher Denkproceß oder eine ſolche *reine Vernunftwiſſenſchaft* war das frühere Syſtem Schellings, die Identitätsphiloſophie, und, unter dieſem Geſichtspunkte betrachtet, hatte ſie und hat ſie noch ihre vollgültige Wahrheit, aber nur als Vorbereitung zur wahren, poſitiven Philoſophie, als die *negative* Philoſophie. Sie iſt aber fälſchlicherweiſe für eine *reale* Entwicklung der Dinge genommen worden, wo es denn freilich ungereimt erſchien, daß Gott erſt am Ende der Dinge, als Reſultat des Entwicklungsproceſſes auftrat. Hegel, ſagt Schelling, ſei auf dieſer Stufe ſtehen geblieben; er habe den logiſchen Proceß der Entwicklung für einen realen, die negative oder vorbereitende Philoſophie für die ganze, abſolute Philoſophie genommen.

Die *poſitive* Philoſophie nun, welche die negative ergänzen und den Rationalismus (der Alles durch ein blos logiſches Denken erfaſſen will) verdrängen ſoll, iſt ein *Empirismus*, aber höherer Art, als der gemeine Empirismus,

Digitized by Google

der von der äußern Erfahrung, desgleichen als der myſtiſche oder theoſophiſche Empirismus, der von einer innern Erfahrung, einem wunderbaren Schauen ausgeht. Ihr Prinzip iſt weder im reinen Denken, noch in der Erfahrung gegeben; ſie kann nur vom absolut Transscendenten ausgehen, welches ebenſo über aller Erfahrung wie über allem Denken iſt, welches dem Denken wie der Erfahrung zuvorkommt. Der Anfang der poſitiven Philoſophie iſt nicht ein blos relatives Prius, wie der des reinen Denkens (welches darum fortſchreitet, weil die Potenz nothwendig ins Sein übergeht), ſondern das abſolute Prius, welches nicht das Prius des Seins iſt (denn ſonſt müßte es ins Sein übergehen), alſo vielmehr das Prius des Begriffs, ſo daß hier nicht vom Begriff zum Sein, ſondern vom Sein, welches vor dem Begriff iſt, zum Begriff fortgeſchritten werden muß. Begriff, als Gegenſatz des Seins, iſt Potenz; vom Sein zur Potenz iſt nun aber nicht ein nothwendiger Uebergang, wie von der Potenz zum Sein; was nach dem abſoluten Prius, als Folge von ihm iſt, kann nicht nothwendig aus ihm folgen; es kann nur die Folge einer freien, das Sein und das Unbewegliche überwindenden That ſein, die nur a posteriori zu erkennen iſt. Geht alſo die poſitive Philoſophie nicht von der Erfahrung aus, ſo kann ſie der Erfahrung zugehen und a posteriori beweiſen, was ihr Prius ſei. Die poſitive Philoſophie, die nur im freien Denken fortgeht, bedarf der Erfahrung zum Beweiſe. Zwar das abſolute Prius bedarf keines Beweiſes, wohl aber die Folge des Abgeleiteten bedarf eines factiſchen Nachweiſens. Die Erfahrung wird ſomit zum Mitwirkenden. Die poſitive Philoſophie iſt apriorischer Empirismus. Es gehört, ferner, zu ihr nicht blos ein Denken, ſondern auch ein Wollen. Aber die Erfahrung, die ihr als Autorität dient, iſt die geſammte Erfahrung, nicht etwa

igitized by Google

blos die Offenbarung, ſondern auch die Erſcheinung der Welt, des Menſchen.

Daher iſt die poſitive Philoſophie gänzlich verſchieden von der ſogenannten chriſtlichen Philoſophie. Das Chriſtenthum muß freilich in dem Ganzen dieſer Philoſophie vorkommen, und darum muß dieſelbe ſich von Anfang an über das bisherige Maß erweitern; aber ihr Inhalt iſt dennoch unabhängig vom Chriſtenthume; ſonſt wäre ſie nicht Philoſophie.

Die poſitive Philoſophie ſoll Das wirklich erkennen, was die negative Philoſophie als für ſich, d. h. für das bloße Denken unerreichbar erkannt hat. Sie ſoll alſo die durch die negative Philoſophie niedergebeugte Vernunft wieder aufrichten. Die negative Philoſophie ſetzt die poſitive, d. h. macht ſie nothwendig, indem ſie das Reſultat erzeugt, daß die Vernunft, ſofern ſie ſich ſelbſt zum Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntniß fähig iſt; ſie tritt daher an die Stelle der Schulmetaphyſik, als reine Vernunftwiſſenſchaft.

Die negative Philoſophie hat als höchſten Begriff den der ſeienden Potenz gefunden, d. h. der Potenz, die nicht wieder in ein andres Sein übergeht. Die poſitive Philoſophie nun geht von dieſem Sein aus, doch nicht ſo, daß ſie zuerſt deſſen Begriff ſetzte, um daraus die Exiſtenz zu beweiſen, ſondern umgekehrt ſo, daß ſie von der Exiſtenz anhebt und zum Begriff fortgeht. Das dem Begriff Gottes vorausgehende, vor ſeiner Gottheit Seiende, An-und-vor-ſich-ſelbſt-ſeiende iſt das Blindſeiende oder Nothwendigſeiende. Das Blindſeiende iſt Dasjenige, welches keiner Begründung bedarf; denn, geht man auch in der negativen Philoſophie durch den Begriff Gottes zur nothwendigen Exiſtenz fort, ſo muß man doch nunmehr den Begriff Gottes fallen laſſen; nur vom Reinſeienden aus läßt ſich

Digitized by Google

wieder zum Begriff, als dem Posterius, gelangen, so daß in der positiven Philosophie nicht die Existenz Gottes, sondern die Gottheit des Existirenden bewiesen wird.

Das Nothwendigseiende ist der absolut transscendente Begriff. Die alte Metaphysik wollte mit dem Begriff über den Begriff hinaus ins Sein kommen. „Wollte ich" — dies sind, nach der Anführung von Paulus, Schellings eigne Worte — „von der Idee des höchsten Wesens aus auf dessen Existenz schließen, so wäre Das transscendent. Ich setze aber das Sein vor aller Idee, schließe alle Idee aus. Die Transscendenz der alten Metaphysik war blos relativ, halb zaghaft; die der positiven Philosophie ist absolut und resolut, aber eben darum keine Transscendenz in dem Sinne, wie sie Kant verbietet. Habe ich mich erst immanent gemacht in der Idee, dann freilich werde ich transscendent; fange ich aber vom Transscendenten an, so überschreite ich Nichts. Kant verbietet die Transscendenz nur der dogmatisirenden Vernunft, die von sich ausgeht; aber er verbietet nicht, vom Begriff des Nothwendigexistirenden aus zum höchsten Wesen, als dem Posterius, zu gelangen.

Die Vernunft setzt das Blindseiende absolut außer sich, aber nur, um Das, was außer und über der Vernunft ist, wieder zum Inhalt der Vernunft zu machen, indem es nämlich a posteriori der Begriff der Gottheit ist. Das Blindseiende ist der mit dem Denken nicht identische Inhalt (im Gegensatz zum Anfang der negativen Philosophie), kann ihm aber zugehen. Die negative Philosophie hat zum Inhalt das a priori begreifliche Sein, die positive das a priori unbegreifliche Sein, damit es a posteriori zum begreiflichen werde. Und ein solches Begreifliches wird es eben in Gott. Das Unerkennbare im Blindseienden wird in Gott begreiflich, wird ein der Vernunft in Gott immanenter Inhalt."

Digitized by Google

Das Prinzip der positiven Philosophie ist also das Sein, das nie potentia gewesen, sondern immer actus, nicht die Potenz, die dem Sein vorausgeht, denn Prinzip ist nur das unzweifelhaft Existirende, obenauf Bleibende. Dieses, der Potenz vorangehende Sein kann 1) als bloße Idee gedacht werden; so ist es am Ende der negativen Philosophie; oder 2) wir wollen es als existirend haben.

Wir können dieses Sein auch das unvordenkliche nennen, insofern es allem Denken vorausgeht. Es ist das Erste, was sich dem Denken entgegenstellt und von ihm überwunden werden soll.

Wie kommen wir nun aber von diesem Sein, welches das reell Erste ist, weiter? Irgend einmal, sagt Schelling, war Nichts, als eben dieses rein Seiende; da aber außer ihm noch Anderes existirt, so muß es ein Mittel geben, darüber hinwegzukommen.

Das Sein ist zunächst nicht potentia, sondern actus purus; als solcher aber ist es starr, unbeweglich; ohne Potenz ist kein Fortgang möglich. Das Sein muß also Potenz werden, d. h. es muß sich ihm die Möglichkeit darstellen, ein Andres zu sein, als es unvordenklich ist. Nehmen wir an (vorläufig als Hypothese), dies geschehe, so wird das Sein durch die Möglichkeit, ein andres Sein, als das unvordenkliche, durch sein Wollen zu haben, zugleich von diesem unvordenklichen Sein befreit, desselben Herr; das unvordenkliche Sein wird ihm gegenständlich, tritt gleichsam von ihm zurück und erscheint ihm nunmehr als das nur zufällig nothwendig Existirende, im Gegensatz zu ihm selbst, welches seiner nun als des seiner Natur nach nothwendig Existirenden bewußt wird.

Hierin beruht das wahre Wesen, die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes, daß er nämlich des Seins Herr wird,

Digitized by Google

ſich von demſelben, als einem blos Zufälligen, befreit. Sich von ſich ſelbſt zu befreien, iſt die Aufgabe aller Bildung; der Menſch, der nicht von ſich hinwegkommt, bleibt unvermögend. Dadurch iſt auch Gott erſt der lebendige Gott, denn lebendig iſt, was über ſein Sein verfügt; lebendig iſt der Gott, der aus eigner Macht aus ſich herausgeht, ein Anderes von ſich in ſeinem unvordenklichen Sein wird, verſchieden von dem Sein, in dem er a se iſt. Gott ohne dieſe Macht denken, heißt, ihn der Möglichkeit jeder Bewegung berauben. Dann müßten die Dinge aus Gott emaniren (ſchlechter Pantheismus;) oder man müßte, mit Vorausſetzung eines freien, intelligenten Welturhebers, verſichern: Die Schöpfung ſei unbegreiflich (ſchaler Theismus).

Man darf ſich das Verhältniß des Weſens Gottes zu dem Blindſeienden durchaus nicht ſo denken, als ob das Weſen ſich erſt zu dem Sein entäußert hätte, alſo ſchon vor demſelben dageweſen wäre, ſondern es fand ſich als entäußert und erhob ſich aus dieſem Entäußertſein, aus der zufälligen Exiſtenz, zu ſeiner wahren, nothwendigen Exiſtenz. Indeſſen iſt jenes, Allem zuvorkommende Sein, das Gott ohne ſein Zuthun hat, nur ein Gedanke des Augenblicks, eine Vorausſetzung der Sache nach, nicht der Zeit nach. So wie Gott in jenem unvordenklichen Sein iſt, weiß er ſich ſogleich als dieſes actus des Exiſtirens nicht bedürftig, als ſeiner Natur nach nothwendig, und gerade in dieſer Transſcendenz über das urſprüngliche Sein iſt er Gott. Von Ewigkeit ſieht er ſich als Herrn, ſein unvordenkliches Sein zu ſuspendiren, damit es ihm, mittelſt eines nothwendigen Proceſſes, zum ſelbſtgewollten und ſo erſt zum göttlichen Sein werde.

Bis hierher haben wir aber dieſen Fortſchritt von dem blinden Sein zu dem Weſen Gottes nur als eine Möglichkeit betrachtet. Hat dieſer Gedanke auch Wirklichkeit und wodurch

Digitized by Google

hat er ſie? d. h. mit andern Worten, wie kommt Gott dazu, ſich über ſein blindes Sein zu erheben, ein anderes, als dies erſte Sein zu ſetzen? Es ſoll alſo die Nothwendigkeit der Weltſchöpfung erwieſen werden.

Gott verwandelt das blinde Sein in ſich in ein gewolltes Sein. Aber für wen ſollte er dies thun? Er weiß vorher, daß jenes actu ewige Sein ſich ſelbſt bewähren und herſtellen werde. Um ſein ſelbſt willen einen zweckloſen Proceß, der für ihn ſelbſt nicht Zweck ſein kann? Gott kann ſich zu dieſem Proceß nur entſchließen wegen eines Andern außer ihm, welches zu verwirklichen jene Potenzen (der Aufhebung des blinden und Herſtellung des gewollten Seins) ihm Mittel ſein müſſen. Erſt als Herr eines von ihm verſchiedenen Seins iſt Gott ganz von ſich hinweg, abſolut frei und ſelig. Gott iſt nicht, wie ihn Ariſtoteles darſtellte, der ewig nur an ſich Denkende. Immer nur an ſich zu denken, müßte jeder geſunden Natur der peinlichſte Zuſtand ſein. Im Produciren iſt der Menſch nicht mit ſich, ſondern mit Etwas außer ſich beſchäftigt, und darum eben iſt Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt.

Gott entäußert ſich nicht in die Welt, ſondern erhebt ſich vielmehr in ſeiner Gottheit; entäußert iſt er unvordenklicher Weiſe; indem er dies actu Sein ſuspendirt, geht er in ſich. Zugleich aber ſuspendirt Gott den actus ſeines nothwendigen Exiſtirens, um ein von ihm verſchiednes Sein an die Stelle jenes erſten Exiſtirens zu ſetzen.

Die Weltſchöpfung ſelbſt geht nun durch einen Proceß dreier Potenzen vor ſich, durch den blinden oder ſchrankenloſen Willen, der die Energie des zufälligen, dem Weſen entgegengeſetzten Seins iſt und durch welchen dieſes Weſen verdrängt wird; durch den Willen dieſes Weſens, den gelaſſenen oder beſonnenen Willen, der wieder, ſeiner-

ſeits, den blinden Willen überwindet, in Schranken zwingt; endlich durch den Geiſt, der dem überwindenden Willen eine Grenze der Ueberwindung, ein Maß und Ziel ſetzt.

Der blinde Wille iſt die caussa materialis der Schöpfung, ex qua, der beſonnene Wille die caussa efficiens, per quam, das Dritte endlich die caussa in quam oder secundum quam omnia fiunt.

Die letzte Abſicht des ganzes Proceſſes iſt die Ueberwindung des blinden Seins, daß es in ſeiner Expiration das Höchſte ſetze, das über eine Welt des mannigfaltigen Seins als die Alles überwältigende, Alles beſchließende Macht aufgeht.

Man könnte hiernach glauben, die erſte Potenz, das blinde Sein, ſei das Nichtſeinſollende, und es ſei ſomit eine Art böſes Prinzip in den Proceß aufgenommen. Allein als zur Schöpfung nothwendiges Prinzip, als Mittel, iſt es nicht verwerflich, vielmehr ſogar ein Seinſollendes, freilich nur, um im nächſten Momente als ein Nichtſeinſollendes negirt zu werden. Iſt es aber einmal für ein Nichtſeinſollendes erklärt, ſo iſt der Standpunkt verändert; würde es ſich dann wieder gegen den göttlichen Willen entzünden, dann würde es das Böſe ſein.

Die nothwendige Folge des angegebnen Proceſſes iſt: Hervorbringung eines, ſeiner Unterlage nach zufälligen, aber actu dennoch der Nothwendigkeit unterworfenen, eines auf verſchiedenen Stufen vertheilten und doch nicht ungemeſſenen, ſondern einem beſtimmten Endziel zugehenden Seins, einer Welt.

Gott iſt erſt wirklich Gott, ſofern er ſich als Herrn der welterzeugenden Potenzen ſieht. Allein dies darf nicht ſo verſtanden werden, als ob Gott durch die Welt hindurchzugehen brauchte, um erſt im Menſchen oder in der Weltgeſchichte

Digitized by Google

zum Selbſtbewußtſein zu gelangen. Gott iſt vielmehr ſchon vor der Welt Herr der Welt, ſie zu ſetzen oder nicht zu ſetzen; die Welt iſt nicht eine logiſche Folge der göttlichen Natur; ebenſowenig aber entſchließt ſich Gott frei zur Entäußerung, um ſelbſt der Proceß zu werden, ſondern, obwohl die Welt durch einen göttlichen Proceß entſteht, ſo ſteht doch Gott über dieſem Proceſſe als abſolute Urſache, als caussa caussarum, als die Potenzen in Spannung ſetzende, ſelbſt aber außer der gegenſeitigen Ausſchließung derſelben beharrende Urſache. Die Welt als eine mögliche iſt in Gottes Willen enthalten vermöge jener Unmöglichkeit, ſich von ſeinem unvordenklichen Sein zu befreien, ſich als reine Potenz, als Geiſt zu ſetzen. Die Mannigfaltigkeit der möglichen Formen oder Stufen der Ueberwindung der erſten Potenz durch die zweite und dritte ſtellte ſich Gott dar in den Ideen, gleichſam Viſionen des Schöpfers. Das Reſultat der Ueberwindung ſelbſt iſt nicht ein gänzliches Verſchwinden des Urſeins, ſondern deſſen Verwandlung in Verſtand, in bewußtes Sein; die Urpotenz, die im Ausgehen von ſich ſelbſt ein blindes Wollen iſt, iſt, zu ſich ſelbſt gekommen, Verſtand.

Allein noch immer ſind wir nicht über die Möglichkeit der Welt hinaus. Wenn es für Gott Daſſelbe war, ob er die ſchöpferiſchen Potenzen nur bei ſich, gleichſam im Entwurfe, oder äußerlich, in der Wirklichkeit, hervortreten ließ, was bewog ihn dann, die wirkliche Welt zu ſetzen?

Gott, antwortet Schelling auf dieſe ſich ſelbſt geſtellte Frage, Gott, wiewohl er ſich als Herrn des Seins weiß, entbehrt doch Etwas, nämlich das Erkanntwerden. Das Verlangen, erkannt zu werden, iſt den edelſten Naturen am Meiſten eigen, und ſo dürfen wir nicht Anſtand nehmen, in die an ſich bedürfnißloſe Natur Gottes dies Bedürfniß zu ſezzen. Der Hauptzweck, daß Gott dieſen Proceß wollte, iſt:

Digitized by Google

erkannt zu ſein; die außer ſich geſetzte Potenz ſollte zum Wiſſenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott Setzenden, zum Sitz und Thron der Gottheit werden.

Die Erkenntniß Gottes als des Schöpfers bildet die Grundlage des wahren Monotheismus, der ebenſowohl dem Theismus als dem Pantheismus entgegengeſetzt iſt. Der Theismus faßt Gott blos nach ſeiner Einheit auf, als unendliche Subſtanz; ſo kommt er aber nicht von Gott zu den Dingen und kann dieſe nur etwa als Beſtimmungen der göttlichen Subſtanz faſſen, wodurch er in den Pantheismus übergeht. Monotheismus dagegen iſt die Lehre, die Gott als ſolchen, ſeiner Gottheit nach, beſtimmt. Der wahre Gott aber iſt der lebendige, d. h. der, welcher, aus ſeinem unvordenklichen Sein (der unendlichen Subſtanz) heraustretend, Daſſelbe zu einem Moment von ſich macht, ſein Weſen davon befreit und als Geiſt ſetzt, womit ihm zugleich die Möglichkeit gegeben iſt, Schöpfer zu ſein, indem er ſeinem unvordenklichen Sein ein andres Sein entgegenſetzt. Hier iſt alſo die blos ſubſtantielle Einheit Gottes verſchwunden in den Potenzen, und an ihre Stelle eine überſubſtantielle Einheit getreten. Gott iſt der All-Eine, den Geſtalten ſeines Seins nach nicht Einer, ſondern Mehrere; nur ſeiner Gottheit nach iſt er nothwendig Einer, weil in allen jenen Geſtalten der Wirkende.

Der Begriff der Alleinheit findet ſeinen beſtimmteren Ausdruck in dem dreieinigen Gott. Die Potenzen werden Perſönlichkeiten am Ende des Proceſſes; im überwundenen unvordenklichen Sein iſt der Vater (die abſolute Möglichkeit des Ueberwindens), der Sohn (die zweite, überwindende Potenz) und der Geiſt (die Vollendung dieſer Ueberwindung) verwirklicht. Der Proceß iſt daher, wie in Anſehung der Dinge Schöpfung, ſo in Anſehung Gottes

Digitized by Google

theogonischer Proceß, d. h. er hat nur die Absicht, die Gottheit in ihre drei Persönlichkeiten zu verwirklichen.

Durch die Natur geht noch die Spannung der Potenzen; jedes Ding der Natur hat ein Verhältniß nur zu den Potenzen. In dem Menschen legt sich diese Spannung der Potenzen; er hat ein Verhältniß zu den Persönlichkeiten; denn in ihm drückt sich der letzte Moment der Verwirklichung aus, wo die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten geworden sind.

Hiernach sollte also im Menschen die Schöpfung beschlossen sein; die Absicht der Schöpfung war, daß der Mensch in Gott ruhen sollte. Allein wir sehen, wie von dem Menschen eine neue Welt ausgeht; wir sehen ein Menschengeschlecht, ein geistiges Leben, das immer Neues erzeugt; wir sehen eine außergöttliche Welt, von der sich zu befreien der Mensch bestrebt ist. Es muß daher erklärt werden, wie der Mensch selbst eine neue Spannung hervorbringen, sich zum Anfang eines neuen Processes machen konnte; hierin ist zugleich die Erklärung der Freiheit des Menschen und ihres Verhältnisses zu der göttlichen Causalität enthalten.

Der Mensch ist frei, weil in ihm die drei Ursachen, die in Gemeinschaft die Welt hervorbringen, zur Einheit kommen. Gäbe es nur eine einzige Ursache der Welt, so wäre die Freiheit des Menschen unerklärlich, so aber ist er durch jede der drei Ursachen gegen die andern frei.

Der Mensch konnte nun aber diese Einheit der Potenzen wieder aufheben, und er that es; er wollte thun, was Gott gethan, die Potenzen in Spannung setzen, um mit ihnen als Herr zu walten; dadurch aber ward die nach Gottes Willen einige Welt zu einer zerrissenen, außergöttlichen, die Potenzen wurden durch den Menschen ihrer Herrlichkeit und Einheit beraubt. Namentlich traf dies die zweite Potenz, den

Digitized by Google

Sohn, der durch die That des Menschen aus seiner Gottheit gesetzt, vom Vater getrennt wurde, ohne doch in seinem Bewußtsein aufhören zu können, göttliche Persönlichkeit und Eins mit dem Vater zu sein. Hier liegt die Erklärung der Ausdrücke: Menschensohn und Gottessohn, die von Christus gebraucht worden.

Daß Gott das Entstehen dieser außergöttlichen Welt zuließ, geschah, weil er darin zugleich den Sohn als unabhängige Persönlichkeit voraussah. Daß, ferner, diese außergöttliche Welt fortbesteht, kommt daher, weil die Macht Gottes in ihr fortwaltet, sie der Substanz nach erhält, während der Wille Gottes allerdings von ihr abgewandt ist und nur als Unwille, als Zorn in ihr fortwirkt. Erst dadurch, daß der Sohn dem Sein in seine Außergöttlichkeit folgt und es ins Göttliche zurückbringt, wird das Verhältniß der Welt zu Gott, als dem Vater, wiederhergestellt. Es sind daher in diesem theogonischen Proceß zwei Perioden zu unterscheiden, 1) die Periode der Erniedrigung des Sohnes, wo derselbe blos als natürliche, unfreie Potenz wirkt, — die Periode des Heidenthums; 2) die Periode der Wiederherstellung des Sohnes in seine Persönlichkeit und Herrlichkeit, die Periode der Offenbarung.

Hieraus ergeben sich zwei Kreise der Betrachtung, zu denen die positive Philosophie fortgeht, die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung, von denen jene dieser vorausgeht, denn die Mythologie ist die geschichtliche Vermittlung der Offenbarung; ohne sie wäre Letztere unbegreiflich.

Die mythologischen Vorstellungen sind nicht Erfindungen der Dichter, sondern nothwendige Erzeugnisse des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nur kosmische Mächte sind, gefallenen Bewußtseins. Die in dem mytho-

logiſchen Proceß wirkenden Mächte waren nicht blos vorgeſtellt, ſondern waren die wirklichen theogoniſchen Potenzen; es war nicht blos eine Entwicklung der Gottesidee, ſondern die wirklichen theogoniſchen Potenzen waren es, die ſich des Bewußtſeins bemächtigten. Der theogoniſche Proceß hat ſeine Momente wie Rollen an die verſchiedenen Völker vertheilt. Mit jedem neuen, ſich ausſcheidenden Volke rückte der Proceß weiter. Weil die Mythologien aller Völker aus denſelben Potenzen entſtanden und weil jedes Volk den Proceß da aufnahm, wo ihn ein früheres fallen ließ, darum ſehen die Mythologien der verſchiedenen Völker einander ſo ähnlich. Man braucht dieſelben alſo nicht, wie Creuzer thut, von einem Urvolke abzuleiten.

Die Epochen des mythologiſchen Proceſſes ſind:

1) Die Epoche der ausſchließlichen, obwohl ſchon beſtrittenen Herrſchaft des blinden Prinzips der Natur, welches ſich gegen die höhern Potenzen behauptet. Sie ſtellt ſich dar in dem Zabaismus, der Aſtralreligion.

2) Die Epoche der Unterordnung jenes erſten, wilden, ſich ſelbſt entfremdeten Prinzips unter ein höheres, freieres. Der Repräſentant dieſes höhern Prinzips iſt Dionyſos, der bei den verſchiedenen Völkern unter verſchiedenen Geſtalten vorkommt; die Ueberwindung ſelbſt geht in mehrern Stadien vor ſich, deren jedes wieder ſeine beſondren Götter hat.

3) Die wirkliche Ueberwindung des blinden Prinzips geſchieht durch Vermittlung des griechiſchen Polytheismus, namentlich in den Myſterien, in denen dem Bewußtſein die Einheit der geiſtigen Götter aufgeht, welche daher auch die höchſte Beſtätigung für die Philoſophie der Mythologie enthalten.

Den Myſterien widmet Schelling eine ſehr ausführliche Betrachtung. Wir können uns auf dieſe nicht einlaſſen, ſon-

Digitized by Google

dern wenden uns sogleich zu seinen Untersuchungen über die Philosophie der Offenbarung.

Wenn man unter Philosophie, sagt Schelling, eine Wissenschaft versteht, welche die Vernunft rein aus sich erzeugt, so würde Philosophie der Offenbarung ein Versuch sein, die Wahrheiten der geoffenbarten Religion auf solche zurückzuführen, welche die Vernunft aus sich selbst erzeugt. Die Offenbarungsgläubigen dagegen sehen in ihren Gegenständen solche, welche die Vernunft nicht erreichen kann. Und, wollen wir aufrichtig sein, so können wir der Bestimmung, daß durch die Offenbarung Wahrheiten gegeben sein müssen, die ohne sie nicht nur nicht gewußt wurden, sondern gar nicht gewußt werden konnten, nur beipflichten. Denn wozu gäbe es sonst eine Offenbarung? Entweder hat der Begriff der Offenbarung gar keinen Sinn, oder man muß einräumen, der Inhalt der Offenbarung kann ohne sie nicht gewußt werden.

Das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft und Philosophie ergiebt sich, wie bereits früher bemerkt, aus dem allgemeinen Verhältniß der Erfahrung zur Vernunft; denn die Offenbarung ist ein durch Erfahrung uns zu Theil werdendes Wissen, aber nicht das einzige; es giebt auch Anderes, was wir durch Erfahrung wissen.

In dem Bisherigen haben wir nun schon ein mehrfaches Verhältniß der Erfahrung zur Vernunft kennen gelernt. Wir erkannten durch die Vernunft, a priori, auf welche Weise in Gott die Möglichkeit sei, freier Hervorbringer des Seins zu werden. Daß aber Gott wirklich Schöpfer sein wollte, Das konnten wir nur dadurch wissen, daß er wirklich geschaffen hat, also a posteriori, durch die Erfahrung. Die Gründe selbst, warum Gott das Mögliche zum Wirklichen macht, sind von Eigenschaften hergenommen, die wir erst a posteriori kennen gelernt haben, denn die Neigung, erkannt zu sein,

Digitized by Google

iſt eine moraliſche Eigenſchaft, keine metaphyſiſche. Aber dieſe Beweggründe allein geben uns auch noch keine Gewißheit; dies thut erſt die Thatſache.

Iſt dieſe Thatſache, daß Gott wirklich geſchaffen habe, einmal feſtgeſtellt, ſo befinden wir uns nun wieder auf dem Wege nothwendigen Fortſchreitens, aprioriſcher Erkenntniß. Die Spannung der Potenzen, die durch den Entſchluß der Schöpfung geſetzt iſt, konnte nicht andere Momente entwickeln, als die wir a priori, durch die Vernunft, zu begreifen, gleichſam vorauszuſehen vermögen. Die Erkenntniß der Natur und ihrer Stufenbildungen iſt alſo Vernunfterkenntniß.

Allein am Ende dieſes Proceſſes, wo es in des Menſchen Hand ſteht, das Sein auf ewig mit dem Göttlichen zu verbinden, oder es für ſich zu nehmen und dem Göttlichen zu entfremden, tritt wieder Etwas ein, was a priori nicht zu wiſſen ſteht, nämlich, die freie That des Menſchen.

Der, aus dieſer That und deren Folgen entſpringende mythologiſche Proceß geht wieder nach objectiven Geſetzen vor ſich, aber nur unter der Vorausſetzung, daß die vermittelnde Potenz in ihm ausharre und bleibe; denn ohne dies würde das menſchliche Bewußtſein ganz von ſich ſelbſt gebracht, zerriſſen, verzehrt worden ſein. Daß jene vermittelnde Potenz verblieb, zeigte ſich darin, daß eben ein ſolcher Proceß, ein Fortſchritt des mythologiſchen Bewußtſeins, von der größten Zerfallenheit mit ſich zur allmäligen Ueberwindung dieſes Zuſtandes, ſtattfand. Warum dies aber ſo war, warum nicht das, einmal außer ſich gerathene Bewußtſein gänzlich zerfiel, läßt ſich wieder a priori nicht einſehen, ſondern kann abermals nur als der Entſchluß eines freien Willens angeſehen werden. Dieſer Entſchluß kann nun zwar ebenfalls ſeiner Möglichkeit nach a priori begriffen werden, wenn man nämlich die Schöpfung und den Abfall des Menſchen von Gott

Digitized by Google

zugiebt, denn dem einen außerordentlichen Ereigniß, dem Umsturz der ganzen göttlichen Ordnung durch den Menschen, konnte nur eine eben so außerordentliche That begegnen, um diese Ordnung wiederherzustellen. Gott konnte den Entschluß zur Schöpfung, durch welche jener Umsturz möglich ward, nicht anders fassen, als zugleich mit dem Entschluß einer Wiederherstellung der Welt aus dem Umsturz, einer Erlösung. Aber, daß dieser Entschluß wirklich ausgeführt worden ist, Das ist ohne Offenbarung nicht zu wissen, denn die Offenbarung ist, als That eines Willens, eine vollkommen freie That.

So ist die Offenbarung die nothwendige Voraussetzung des mythologischen Processes, das Endziel, nach welchem dieser hinstrebt. Das mythologische Bewußtsein konnte aber den göttlichen Plan der Erlösung noch nicht erkennen, höchstens ihn *ahnen* in den Mysterien; erst durch die That, durch die Erscheinung Christi, ward dieser göttliche Plan offenbar.

Jener Entschluß der Offenbarung übersteigt nun zwar die menschlichen Begriffe, aber doch ist er insofern begreiflich, als die Größe des Entschlusses gleich ist der Größe Gottes; Alles, was der Mensch in dieser Hinsicht thun kann, ist, die Enge seiner Begriffe zur Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Rationalisten wollen, daß Gott Nichts über die Vernunft thue; aber selbst dem Menschen wird zugestanden, daß er über die Vernunft thun könne. Seine Feinde lieben, ist über die Vernunft. Der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht ist ein Geheimniß und geht über die Vernunft. Es ist thörigt, Das vernünftig machen zu wollen, was sich als über alle Vernunft seiend giebt. Darum aber ist jener Entschluß nicht unbegreiflich; er steht im vollkommnem Verhältniß zu dem außerordentlichen Ereigniß, auf das er sich bezieht, und zu der Größe Gottes.

Digitized by Google

Es ist nicht Jedem gegeben, die tiefe Ironie Gottes in der Weltschöpfung so wie in jedem seiner Acte zu begreifen. Es ist ein Andrer, der das blinde Sein setzt, und ein Andrer, der es überwindet, aber nicht ein andrer Gott. Die Freiheit Gottes besteht im Zusammenhalten dieser Absurdität.

Die Offenbarung Gottes ist die persönlichste That. Eine große That setzt man doch sonst nicht dadurch herab, daß man sagt, sie übersteige alle menschliche Begriffe. Es giebt selbst menschliche Thaten, die nicht Jeder versteht. Um wie viel mehr muß Gottes Thun, seiner Persönlichkeit nach, über alle menschliche Begriffe sein; nicht, daß es unbegreiflich wäre, sondern wir müssen nur dazu einen Maßstab haben, der alle gewöhnliche Maßstäbe übersteigt. Hier ist das Ende alles Suchens, wo das menschliche Wissen bekennen muß, nicht weiter fortschreiten zu können.

Der Affect des Philosophen, sagt Schelling ein anderes Mal, ist das Erstaunen; die Philosophie hat den Trieb, von Dem, was blos a priori mit Nothwendigkeit zu sehen ist, fortzuschreiten zu Dem, was außer oder über aller nothwendigen Einsicht liegt. Sie hat keine Ruhe, ehe sie zum absolut Erstaunenswerthen kommt, zu dem das Denken selbst Aufhebenden. Sie kann nicht ohne Ziel sein. Zweifel findet statt in der Bewegung; was nur Moment ist, hat einen Zweifel in sich und schreitet zum Weitern fort; aber nicht ins Unendliche; in einem letzten Gedanken oder Ereigniß wird der Zweifel besiegt. Will man diesen Zustand der Ruhe für das Denken Glauben nennen, so mag man es thun; aber dann muß man den Glauben nicht für eine unbegründete Erkenntniß ansehen, denn, als das Letzte, in dem alles Wissen zur Ruhe kommt, ist er nicht ohne Grund; vielmehr ist alles Andere für ihn Voraussetzung; aber er ist

nur nicht wieder Grund zu noch weiterm Fortſchreiten. Die alle Zweifel aufhebende Gewißheit iſt Glaube, und dieſer daher das Ende des Wiſſens. Der Glaube iſt nicht des Wiſſens Anfang, außer in dem Sinne, da jedes Anfangen ein Glauben an das Ende iſt, aber dies Glauben ſelbſt treibt zum Wiſſen und erweiſt ſich im wirklichen Wiſſen. Die Schrift ruft uns zu: Glaube! und auch die Wiſſenſchaft ruft uns zu: Glaube nur, wenn du auch Außerordentliches dir ſich darſtellen ſiehſt!

Der wahre Gegenſtand einer Philoſophie der Offenbarung kann nur ſein, zuerſt, uns auf dieſen, über allem nothwendigen Wiſſen erhabnen Standpunkt zu ſtellen; ſodann, jenen Entſchluß, welcher der eigentliche Gegenſtand der Offenbarung iſt, nicht a priori zu begründen, aber, nachdem er geoffenbart iſt, theils überhaupt, theils in ſeiner Ausführung begreiflich zu machen.

Unter der Offenbarung, im Gegenſatz gegen die Mythologie oder das Heidenthum, verſtehen wir das Chriſtenthum. Die altteſtamentliche Offenbarung iſt nur Chriſtus in Ahnung und Weiſſagung und wird ſelbſt nur durch das Chriſtenthum begriffen.

Die Philoſophie der Offenbarung hat die Perſon Chriſti zu erklären. Nun fällt es Jedem ſchwer, einer Perſönlichkeit, die ihm nicht eher, als da bekannt wird, wo ſie in menſchlicher Geſtalt erſchien, nachher eine vormenſchliche, ja vorweltliche Exiſtenz zuzuſchreiben. Er ſieht dies nur als Vorſtellungen an, womit im weiteren Fortgange die Perſon verherrlicht worden ſei. Wer Nichts von einer übergeſchichtlichen Geſchichte verſteht, hat hierfür keinen Raum. Wir aber, ſagt Schelling, kennen von Weltzeiten her eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die ſich am Ende der Schöpfung als göttliche Perſönlichkeit ver-

Digitized by Google

wirklicht. Durch den Menſchen ward ſie entwirklicht. Für ſich ſelbſt kann ſie nicht entwirklicht werden, aber gegenüber der neu erregten Potenz (dem Blindſeienden) iſt ſie negirt, iſt ſie nicht mehr Herr, ſondern zuerſt blos natürlich wirkende Potenz. Das Prinzip, das nicht ſein ſollte, wird ihr endlich unterworfen durch einen Proceß, dem ſie ſich nicht verſagen kann, weil ſie in der Gewalt des Menſchen iſt. Es kommt der Moment, wo ſie im Bewußtſein des Menſchen ſich wieder zum Herrn jenes Seins macht. Nun iſt ſie göttliche Perſönlichkeit, als Herr über das Sein, das ſie unabhängig vom Vater beſitzt; ſie iſt jetzt außergöttliche göttliche Perſönlichkeit. Sie kann das Sein unabhängig vom Vater beſitzen als eine eigne Welt. Darin beſteht ihre Freiheit. Und auf dieſe Weiſe läßt ſich der Gehorſam Chriſti verſtehen. Der Sohn konnte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit exiſtiren, konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, nicht dem Weſen nach, aber doch actu Gott ſein. Dieſe Herrlichkeit verſchmähte er; er entäußerte ſich derſelben, und dadurch iſt er Chriſtus. Das iſt die Geſammtidee der Offenbarung.

Das Chriſtenthum unterſcheidet ſich von allen Mythologien weſentlich dadurch, daß die mythologiſchen Vorſtellungen nichts wirklich Hiſtoriſches zu ihrem Gegenſtande haben; denn die theogoniſchen Potenzen ſind zwar wirkliche Göttererſcheinungen, nicht aber Perſonen; wogegen Chriſtus nicht eine bloße Erſcheinung iſt, ſondern eine durchaus beglaubigte hiſtoriſche Exiſtenz hat. Noch Niemandem iſt beigefallen, zu leugnen, daß Chriſtus gelebt habe. Man hat zwar verſucht, die höhere Dignität dieſer Perſon auf ſubjective Weiſe zu erklären, indem man ſagte, die Perſon des Stifters ſei von ſeinen Schülern mythologiſch behandelt worden. Allein die Hoheit Chriſti wird nicht aus den Erzählungen über ihn

Digitized by Google

erkannt, ſondern aus ihr werden erſt dieſe Erzählungen begriffen. Dadurch widerlegt ſich die mythiſche Erklärungsweiſe.

Das Chriſtenthum muß erklärt werden, denn es iſt ein nicht hinwegzubringendes Factum; es muß aber auch aus ſich ſelbſt erklärt werden. Der einzig wahre Weg dazu iſt der geſchichtliche; die Erkenntniß des geſchichtlichen Hergangs allein kann auch der Kirche ihre Objectivität erhalten und ſie vor der Auflöſung in fromme Subjectivität einerſeits, in das leere Rationale andrerſeits bewahren.

Das alſo iſt die poſitive Philoſophie! Das iſt jene, bisher für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft, welche ganz neue, „ſehnlichſt gewünſchte, dringend verlangte, wirkliche Aufſchlüſſe gewähren und das Bewußtſein über ſeine gegenwärtigen Grenzen hinaus erweitern" ſoll. Wir haben uns aufs Gewiſſenhafteſte bemüht, den Ideengang Schellings unverfälſcht wiederzugeben, was allerdings nicht leicht iſt, da ein wirkliches Eingehen in dieſe Ueberſchwänglichkeiten und eine Entwicklung von innen heraus, aus dem klar erkannten Grundgedanken des Philoſophen (wie wir dies bei allen frühern Syſtemen verſucht haben) uns hier, beim beſten Willen, geradezu unmöglich war. Wir müſſen daher auch auf das Verdienſt verzichten, dieſe Offenbarungen Schellings dem geſunden Verſtande zugänglich zu machen, ſo gern wir dies thäten; ebenſowenig aber fühlen wir uns veranlaßt, eine kritiſche Prüfung derſelben anzuſtellen, da ſie in ihrer proteusartigen Natur, bald unter der Maske der Philoſophie auftretend und bald wieder in die verhüllende Wolke des Glaubens, des Unbegreiflichen flüchtend, einer ſolchen Prüfung nirgends Stand halten. Nur ſo Viel glauben wir verſichern zu dürfen, daß dieſe angeblich ganz neue, kaum

Digitized by Google

geahnte Lehre nichts Weitres ist, als die von Schelling bereits in seiner Schrift über die Freiheit und den mit ihr gleichzeitigen Abhandlungen dargestellte Ansicht, nur in einen breiteren Schwall bedeutsam klingender, geheimnißvoller Worte gekleidet, mit mehr historischer, philologischer und exegetischer Gelehrsamkeit aufgeputzt und, aus naheliegenden Gründen, in noch engere Berührung mit den christlichen Dogmen gebracht. Wenn Schelling früher von einer Natur in Gott sprach, die vor Gott sei, so haben wir hier dieselbe Idee wieder in dem unvordenklichen, blinden Sein. Aus dieser Natur vor Gott sollte sich das eigentliche, geistige Wesen Gottes entwickeln durch Ueberwindung des dunklen Grundes; ebenso wird hier das blinde Sein überwunden von dem geistigen Prinzip, den theogonischen Potenzen, und aus diesem Processe oder Kampfe des geistigen mit dem ungeistigen Prinzipe geht die Welt hervor, durch welche zugleich auch erst Gott sich als Persönlichkeit oder vielmehr als Dreipersönlichkeit vollendet. Wie aber dort schon das Bedenkliche des Gedankens, daß Gott erst durch die Schöpfung sich zur vollkommnen Geistigkeit und Persönlichkeit erheben sollte, gefühlt und deshalb der Begriff eines über diesem Processe stehenden göttlichen Wesens, eines Ungrundes, erdacht ward, so wird auch hier das wahre Wesen Gottes bald als aus dem blinden Sein hervortretend, bald wieder als über demselben stehend und es erst durch einen freien Entschluß seines Willens setzend dargestellt. Hier wie dort kommt durch die freie That des Menschen die Sünde in die Welt, indem das dunkle Prinzip, welches dem geistigen unterworfen sein sollte, von dem Menschen wieder erregt wird; hier wie dort wird der normale Zustand wieder hergestellt durch einen neuen, freien Entschluß Gottes, durch die Gnade und Offenbarung.

Worin besteht also das Originelle dieser neuen Lehre,

Digitized by Google

wenn nicht in einem größern Aufwande ſcholaſtiſcher und patriſtiſcher Formeln und Phraſen? Wo ſind die neuen, „nie zuvor betretenen" Pfade, welche Schelling uns zu führen vorgiebt?

Schelling rühmt ſich, die Vernunft mit dem Glauben, den Rationalismus mit dem Empirismus verſöhnt und ſomit die Aufgabe gelöſt zu haben, mit welcher die Philoſophie ſeit Jahrhunderten ſich vergeblich abmühte. Und wie kommt dieſe Verſöhnung zu Stande? Schelling ſagt: die Vernunft kann die Exiſtenz Gottes nicht beweiſen, kann nicht vom Begriffe Gottes aus zu deſſen Sein gelangen; alſo müſſen wir das Sein ſchlechthin ſetzen und von da aus erſt zum Begriff Gottes gelangen. „Wir wollen das Sein als exiſtirend haben," ſo lautet der Ausſpruch Schellings. Aber durch was wird dies Sein geſetzt? Durch die Erfahrung? Nein! denn die Erfahrung kennt nur einzelne und beſtimmte Seinsformen, nicht ein Sein an ſich. Das Sein an ſich oder das Nothwendigſeiende iſt alſo immer nur ein Begriff, eine Abſtraction, und deſſen Setzen als unmittelbarer Anfang alles Denkens iſt ſelbſt nur ein willkührlicher Act des Denkens. „Ich ſetze das Sein vor aller Idee," ſagt Schelling, „darum bin ich nicht transſcendent, denn ich überſchreite Nichts, weil ich gleich vom Transſcendenten anfange." D. h. die Geſetze des Denkens gelten nicht für mich, weil ich gleich von vornherein erkläre, daß ich ſie nicht gelten laſſen will. „Kant," (heißt es weiter) „verbietet die Transſcendenz nur der dogmatiſirenden Vernunft, die von ſich ausgeht; aber er verbietet nicht, vom Begriff des Nothwendigexiſtirenden aus zum höchſten Weſen, als Poſterius, zu gelangen." O! ehrwürdiger Kant! was würdeſt Du ſagen, wenn Du dieſe neue Entdekkung der poſitiven Philoſophie vernähmſt? Du glaubteſt durch Deine ſcharfſinnige Dialektik alles Hinausſchweifen über die

Erfahrung in leeren Begriffen auf immer abgeſchnitten und in ſeiner Nichtigkeit gezeigt zu haben; aber dieſen neuen Weg der „absoluten Transſcendenz" hatteſt Du nicht vorausgeſehen und darum auch nicht verſtopft; Du dachteſt nicht daran, daß nach Dir Einer kommen würde, der da ſpräche: Eben weil wir von dem Denken aus nicht über die Erfahrung hinausgelangen können, eben darum will ich mich gleich von vornherein, durch einen „absoluten und reſoluten" Act meines Willens, über das Denken und die Erfahrung hinaus verſetzen. Du ahnteſt nicht, als Du Deine Kritik der Vernunft ſchriebſt, um die Grenzen des Erkennbaren auf immer feſtzuſtellen, daß nach weniger als einem halben Jahrhundert eine Philoſophie auferſtehen würde, welche zu ihrem Motto den Spruch wählte: „Glaube, wenn dir auch Außerordentliches ſich darſtellt!" d. h. mit andern Worten: Credo, quia absurdum est.

Digitized by Google

Achtes Kapitel.

Schlußbetrachtungen.

Am Schluſſe unſrer Unterſuchungen angelangt, überblicken wir noch einmal deren Reſultate und verſuchen namentlich, über die Stellung unſrer neuern Philoſophie zu den wiſſenſchaftlichen, politiſchen und ſocialen Intereſſen der Gegenwart und unſres Volkes uns Rechenſchaft zu geben.

Wir knüpfen dieſe Betrachtungen an folgende Fragen an:

Welche Zwecke hat ſich die moderne Philoſophie geſetzt?

Wie hat ſie dieſe Zwecke erfüllt?

Wie verhalten ſich dieſe Zwecke zu den Intereſſen und Bedürfniſſen des praktiſchen Lebens und der allgemeinen Kulturentwicklung unſrer Zeit und unſres Volks?

Zu allen Zeiten hat es die Philoſophie als ihre Aufgabe betrachtet, ein Abſolutes zu finden, d. h. einen Standpunkt oder ein oberſtes Prinzip, von welchem aus und durch welches ſie das Weſen der Dinge und ihren Zuſammenhang unter einander, die Bedeutung und den Zweck des menſchlichen Lebens, kurz Alles in Allem zu erkennen und zu erklären vermöchte.

So forſchte ſchon die frühſte griechiſche Philoſophenſchule, die ioniſche, nach den erſten Urſachen oder Elementen der Natur; ſo ſtrebten die Eleaten, das wahre

Sein aller Dinge zu erkennen, und alle folgende Philoſophen, Plato, Ariſtoteles, die Stoiker, hielten feſt an dieſer Erklärung der Philoſophie, daß ſie Wiſſenſchaft des wahrhaft Seienden oder des wahren Weſens der Dinge ſei. Alle dieſe Philoſophen ſuchten ſich über das Einzelne, Mannigfaltige der Erfahrung zu erheben zu einer Einheit oder einem Allgemeinen, um von da aus erſt wieder das Einzelne zu erkennen, aber nicht mehr in der Vereinzeltheit, Zufälligkeit und Verwirrung, in welcher es uns die Erfahrung entgegenbringt, ſondern geordnet und in ein Syſtem gebracht durch ſeine Stellung zu jener oberſten Einheit.

Der modernen, aus dem Chriſtenthume hervorbrechenden Philoſophie war ein ſolcher oberſter Punkt alles Wiſſens, ein ſolches Abſolutes, gleich von vornherein, als das Erſte und Urſprünglichſte, gegeben. Es war dies die Idee Gottes nebſt den damit zuſammenhängenden Ideen von deſſen Verhältniß zur Welt und zum Menſchen.

Die Entwicklung der modernen Philoſophie mußte daher nach zwei Seiten hin vor ſich gehen. Einmal mußte ſie den immer mehr anwachſenden Reichthum der Erfahrung und des Lebens jener oberſten Idee unterordnen und dadurch zum Syſteme geſtalten; andrerſeits mußte ſie jene Idee ſelbſt aus ihrer Abhängigkeit von dem poſitiven Dogma herauslöſen, um ſie in freier Forſchung ſich zu eigen zu machen.

Beides geſchah, namentlich durch Descartes und ſeine Schule. Die Autorität der Kirche und überhaupt jeder poſitiven Satzung ward verworfen und die Autonomie des Denkens proclamirt. Zugleich gewann die, früher ſo dürftige Metaphyſik durch die Aufnahme phyſikaliſcher, phyſiologiſcher, pſychologiſcher Erfahrungen eine bedeutende Erweiterung. Am Wenigſten gelang noch die philoſophiſchſyſtematiſche Geſtaltung der praktiſchen Wiſſenſchaften, der Moral,

Digitized by Google

des Rechts, der Politik und Geschichte, theils, weil hier die Erfahrungen mangelhafter waren, als auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, theils, weil die Freiheit des Forschens hier größeren Beschränkungen unterlag.

Je mehr man nun aber zur Anerkennung der Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit der einzelnen Dinge in der Welt gelangte, mit andern Worten, je mehr sich die erfahrungsmäßige Kenntniß des Einzelnen entwickelte, desto größer ward die Kluft zwischen dieser erfahrungsmäßig gegebnen Mannigfaltigkeit und jener Einheit, die man denkend, im Begriffe, als deren gemeinsames und oberstes Prinzip festzuhalten suchte. Das Gefühl dieses Abstandes und der Unzureichendheit der allgemeinen Begriffe zur Erklärung des Einzelnen veranlaßte, namentlich in England und Frankreich, eine Lossagung der Erfahrungswissenschaften von der Philosophie und eine Reaction innerhalb dieser Letztern selbst gegen das ihr zu Grunde liegende Prinzip eines absoluten Wissens.

So fand Kant die Philosophie. Er sah die Nothwendigkeit ein, den Gedanken an ein absolutes Wissen durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der Erfahrung, aufzugeben, auf die Erkenntniß eines schlechthin außerhalb der Erfahrung stehenden Prinzips und auf die Ableitung der erfahrungsmäßigen Mannigfaltigkeit aus diesem Einen und Einfachen zu verzichten und sich, auf theoretischem Gebiete, mit der Einordnung der Erscheinungen unter gewisse Formen der Auffassung und mit der Voraussetzung einer höhern, allgemeinern Einheit, doch ohne wirkliche Erkenntniß derselben, zu begnügen.

Um so strenger hielt Kant auf dem praktischen Gebiete an der Idee des Absoluten fest. Die Form, unter welcher diese Idee hier auftrat, war die des unbedingt gebietenden Sittengesetzes oder der unbedingten Freiheit des Menschen. Dieser sollte Alles untergeordnet, nach ihr sollten alle Ver-

Digitized by Google

hältniſſe des Lebens — der Einzelnen wie der Geſellſchaft — bemeſſen werden.

Einfach genug war dieſes Prinzip allerdings, nur zu einfach, denn es ließ ſich von ihm aus auf keine Weiſe zu einem wirklichen Thun gelangen, alſo auch nicht zu einer Erklärung oder Beurtheilung der vorhandnen ſittlichen, politiſchen, ſocialen Verhältniſſe. Daher wurden Zugeſtändniſſe aller Art und Umgeſtaltungen des Prinzips ſelbſt nöthig, um der Erfahrung, dem Leben zu genügen. Gegenüber der abſoluten Verwerfung jedes äußeren, ſinnlichen Zweckes, wurde dennoch die Sinnlichkeit wieder anerkannt, und zwar in ihrer ſchlechteſten Geſtalt, als bloßer Trieb nach Wohlergehen, nach Genuß; die Tugend, welche vorher als vollkommne Abkehr von dem Aeußerlichen, als Einkehr in ſich ſelbſt, als ſich ſelbſt genügend dargeſtellt worden war, ſollte nun doch wieder verbunden ſein mit der Glückſeligkeit, und erſt in dieſer Verbindung ſollte das höchſte Gut, die Beſtimmung des Menſchen und der göttliche Weltplan beſtehen.

Doch, damit nicht genug! Das oberſte Prinzip alles Handelns mußte nothwendig auch Prinzip der Vergeſellſchaftung der Menſchen, der rechtlichen und ſtaatlichen Verhältniſſe ſein. Die innere Freiheit verwandelte ſich daher in eine äußere, in die vollkommenſte Unbeſchränkheit des äußern, alſo auf das Sinnliche gerichteten Thuns des Menſchen.

War nun jene innere Freiheit zu beſchränkt in ihren Aeußerungen, um überhaupt etwas Poſitives hervorzubringen, um nur irgend einen beſtimmten Kreis des Wirkens auszufüllen (da ſie, ſtreng genommen, gar nicht handeln durfte), ſo war dieſe äußere Freiheit zu ungemeſſen, als daß mit ihr die Ordnung des Lebens hätte beſtehen können. Neben der abſoluten äußern Freiheit eines Individuums fand die eines zweiten nicht Raum. Sie mußte alſo wieder beſchränkt

igitized by Google

werden, und zwar so, daß die Freiheit des Einen mit der des Andern bestehen könne.

Dadurch sollte zugleich das Entstehen des Staats aus einem Vernunftgesetz erklärt werden, nämlich aus der Nothwendigkeit einer äußern Macht zur Verwirklichung der Rechtsidee, d. h. der Beschränkung der äußern Freiheit jedes Einzelnen zu Gunsten der Freiheit aller Uebrigen.

Allein wo ist das rechte Maß dieser Beschränkung? Wenn die Freiheit nur darin besteht, daß der Mensch schlechthin seinem Willen gehorcht und ihm Alles unterwirft, so ist eine Vereinigung mehrerer Willen entweder gar nicht, oder, wenn sie zwangsweise hergestellt wird, nur auf der Basis einer vollkommnen Gleichheit der Rechtssphären, also auch des Besitzthums, möglich, und der Staat hat lediglich die Aufgabe, diese Gleichheit, so oft sie gestört wird, wiederherzustellen.

Dadurch kommen wir aber nicht vorwärts; diese Idee des Rechts und Staats enthält kein Motiv des Kulturfortschritts; noch weniger ein Motiv der Befreundung verschiedener Nationen.

So sah sich denn Kant genöthigt, abermals ein neues Element in sein ursprüngliches Prinzip aufzunehmen. Die Völker *sollen* ihre Freiheit gegenseitig achten, gleich den Individuen; sie *sollen* Frieden halten; daß sie es aber wirklich thun, daß ein völkerverbindender Verkehr zu Stande kommt, Das bewirkt die Natureinrichtung, wonach der Mensch genöthigt ist, sich zur gemeinsamen Erreichung des Zwecks seines Lebens, welcher ihm Ausbildung aller seiner Kräfte, Kulturfortschritt gebeut, mit andern Menschen zu verbinden, wonach also auch Völker, die durch Sprache und Nationalität getrennt sind, doch durch den Verkehr sich einander nähern.

Digitized by Google

So hat ſich denn allgemach bei Kant die Freiheit — das Prinzip ſeiner praktiſchen Lebensanſchauung — aus einer rein innerlichen, idealen, in eine äußere, materielle, und wieder aus einer vereinzelten, ausſchließenden, unproductiven in eine geſellige und productive verwandelt. Die Beſtimmung des menſchlichen Lebens iſt hiernach nicht mehr das ſpiritualiſtiſche Sichabkehren von der materiellen Außenwelt, ſondern der Verkehr mit ihr und mit der Geſellſchaft; das Thun des Menſchen iſt nicht mehr bedingt durch ein abſtractes Vernunftgebot, ſondern durch das Geſetz natürlicher Entwicklung, welches ihn mit andern Menſchen verknüpft und die ganze Menſchheit auf der Bahn eines gemeinſamen Kulturfortſchritts vorwärts treibt.

Oder iſt dies doch nicht der wahre Zweck des menſchlichen Lebens? Iſt dieſer ganze Fortſchritt nur ein Aeußerliches, Unweſentliches? Geht die wahre Ausbildung des Menſchen im Innern ihren Gang fort, gänzlich abgekehrt von jenen äußern Zwecken, und findet ſie ihr Ziel erſt in einer jenſeitigen, überſinnlichen Welt? Hier fehlt die letzte Entſcheidung Kants zwiſchen den Ausſprüchen ſeiner „Kritik der praktiſchen Vernunft," welche das Letztere annehmen läßt, und ſeinen andern Schriften, welche die Beſtimmung des Menſchen in dem Kulturfortſchritt der Menſchheit zu ſuchen ſcheinen. Der Widerſpruch zwiſchen Kant, dem Philoſophen, der nothwendig ein Abſolutes, ein Höchſtes und Letztes haben mußte, und Kant, dem unbefangnen Beobachter der menſchlichen Natur, der in dem Menſchen den Trieb der Entwicklung, der Vergeſellſchaftung, der Civiliſation entdeckte und anerkannte, dieſer Widerſpruch iſt ungelöſt geblieben, und Kant war zu ehrlich, um ihn auch nur, wie dies ſeine Nachfolger gethan haben, zu beſchönigen oder zu verſtecken.

Digitized by Google

Durch den Kantschen Kriticismus war also eigentlich die bisher von der deutschen Philosophie verfolgte Richtung aufgegeben, die Richtung nämlich auf ein einziges oberstes Prinzip der gesammten Weltanschauung und, was daraus folgte, auf eine systematische Ableitung aller Erkenntnisse oder Begriffe aus diesem Einen. Die Idee Gottes, in welcher die bisherige Philosophie jenes absolute Prinzip aller Dinge gefunden hatte, ward bei Kant zum bloßen Ideal, welches zwar wohl gedacht, zu welchem auch in gewissen Fällen die letzte Zuflucht genommen werden durfte, aus welchem aber Nichts abzuleiten war, was nicht auch schon aus den Gesetzen der Erfahrung und des Bewußtseins sich ergab.

Ueberhaupt trat das Prinzip des Erkennens a priori oder das constructive Prinzip — das eigentliche Lebensprinzip der, nach absolutem Wissen strebenden Philosophie — bei Kant überall zurück vor dem kritischen, d. h. der Anerkennung der Bedingtheit unsres Wissens durch die Erfahrung. Der Versuch einer Construction der Materie, in der „Metaphysik der Natur," so wie der weitergreifende einer Auffassung des Alls der Dinge nach der Idee der organischen Entwicklung, in der „Kritik der teleologischen Urtheilskraft," blieben vereinzelt und gaben sich selbst nur als Versuche, nicht als Consequenzen eines allgemeineren Prinzips.

Daß in der praktischen Philosophie Kants das kritische Prinzip vor dem constructiven überwog, daß der Versuch, das ganze Thun des Menschen und die gesammten Zustände der menschlichen Gesellschaft aus der Idee der innern Freiheit zu erklären, ebenfalls nur Versuch blieb und der Erfahrung, der Beobachtung des natürlichen Entwicklungsganges der Menschheit fast überall den Platz räumen mußte, ist oben bereits des Weiteren auseinandergesetzt worden.

Durch diese Unentschiedenheit seiner Tendenz, die überall

Digitized by Google

ein Abſolutes im Hintergrunde zeigte und doch nirgends dazu kam, es wirklich zu erfaſſen, kündigte ſich das Syſtem Kants ſogleich als ein bloßes Uebergangsſyſtem an. Dieſer Uebergang konnte nun nach zwei Seiten hin ſtattfinden. Ging man dem kritiſchen Grundgedanken Kants nach, daß es keine Erkenntniß über die Erfahrung hinaus gebe, alſo auch keine Ableitung des gegebnen Mannigfaltigen aus einem einzigen, ſchlechthin einfachen Prinzipe, ſondern lediglich eine Verknüpfung, Vergleichung und gegenſeitige Beſtimmung deſſelben unter ſich, ſo mußte man auf ein gänzliches Aufgeben des bisherigen Zwecks der Philoſophie, der Idee eines abſoluten oder conſtructiven Wiſſens, kommen, alſo dahin, wohin die Engländer und Franzoſen, unter dem Einfluſſe eines conſequenten Skepticismus, bereits gekommen waren. Das Gebiet der theoretiſchen Forſchung, die Natur, wäre dann ausſchließlich der Erfahrung anheimgefallen, d. h. der allſeitigen, durch fortgeſetzte Beobachtungen, Experimente und daraus gebildete allgemeine Prinzipien vorwärtsſchreitenden Forſchung, welche auch wirklich in England ausſchließlich den Namen der Philoſophie in Beſitz genommen hat. Für die dadurch dem menſchlichen Geiſte entzogene Befriedigung abſoluten Wiſſens konnte man ihn entſchädigen durch Hinweiſung auf ein unendliches praktiſches Streben, auf eine ſchrankenloſe Erweiterung ſeiner Beziehungen zur Außenwelt und zur Geſellſchaft.

Allein der nachhaltigen Wirkung dieſes kritiſchen Grundgedankens ſtand die übrige Haltung der Kantſchen Philoſophie und die ganze Richtung des deutſchen Geiſtes, in welcher dieſelbe wurzelte, entſchieden entgegen. Abgeſehen von dem metaphyſiſchen Elemente, welches in den Kategorien Kants (z. B. dem Begriff der Subſtanz) zurückgeblieben war, gewährte auch die von ihm beibehaltene Idee der Dinge an ſich

Digitized by Google

der auf ein Abſolutes ausgehenden Richtung des Denkens einen breiten und willkommnen Rückhalt. Desgleichen mußte die Idee der Vernunft oder Freiheit, welche Kant an die Spitze ſeiner praktiſchen Philoſophie ſtellte, ſo ſtark ſie auch mit kritiſchen Elementen verſetzt und den Geſetzen natürlicher Entwicklung angepaßt war, dennoch, ihrem Grundprinzip nach, nothwendig wieder in eine ideale, transſcendente Richtung umſchlagen.

Und ſo geſchah es in der That. Schon Fichte ſtellte die Idee des Abſoluten, als oberſter Einheit alles Erkennens und Handelns, wieder her. Zwar ward dies Abſolute, welches Fichte ins Ich verlegte, von der Bewegung des Lebens erfaßt und aus einem Prinzip abſoluter Einfachheit und Abgeſchloſſenheit in ein Prinzip ſtetigen Fortſchritts, aus einem metaphyſiſchen in ein rein praktiſches Prinzip verwandelt; allein ebenſobald ſchlug es wieder nach der entgegengeſetzten Seite um und riß das Ich mit ſich empor, aus ſeiner natürlichen Stellung immitten der materiellen Außenwelt zu dem myſtiſchen Anſchaun eines höheren, rein überſinnlichen Seins. Wir erinnern uns, daß Fichte die Idee des Ich gleich anfangs unter einem doppelten Geſichtspunkte auffaßte, einmal als einfache Einheit, ſodann als unendliches Streben. Die Vermiſchung beider Richtungen ergab eine Art von Conſtruction, indem das Ich über ſich ſelbſt hinausſtrebte, ſich ein Nichtich entgegenſetzte, aber auch von dieſem Nichtich in ſich zurückkehrte. Allein eine wirkliche Erkenntniß der Außendinge vom Ich aus ward dadurch weder erreicht, noch ſelbſt angeſtrebt, ſondern lediglich die Anerkennung der Herrſchaft des Ich über die Außendinge und der Unſelbſtſtändigkeit dieſer Letztern. Die Tendenz der Fichteſchen Philoſophie war alſo nicht blos, wie die der Kantſchen, eine überwiegend, ſondern eine ausſchließend praktiſche, lediglich auf das Verhalten und die Be-

Digitized by Google

ſtimmung des Menſchen, nicht auf die Erkenntniß der Natur gerichtete.

In der Durchführung dieſer Tendenz ging nun Fichte nach beiden Seiten hin ungleich weiter, als Kant. Die Richtung nach vorwärts, auf den politiſchen und Kulturfortſchritt, welche Kant erſt hinterher, durch einen richtigen Inſtinct geleitet, ſeiner urſprünglich rein idealiſtiſchen Lebensanſicht einverleibt hatte, fand ſich bei Fichte gleich von vornherein anerkannt und prinzipmäßig durchgeführt. Nur in der Beengung und Gängelung dieſes Fortſchritts durch adminiſtrative Bevormundung und Centraliſation verrieth ſich die unaustilgbare Neigung des Philoſophen zum Abſoluten, Abgeſchloſſenen, von einem Punkte aus zu Leitenden, die Scheu vor den Folgen einer vollkommen freigegebnen Kulturbewegung.

Umgekehrt aber blieb auch Fichte, als er ſich einmal wieder von dieſer wahrhaft praktiſchen Richtung ab- und zu der entgegengeſetzten gewandt hatte, nicht, wie Kant, bei der bloßen Erhebung des Ich zu einer rein idealen Freiheit ſtehen, ſondern löſte das Ich ſelbſt auf in der Idee eines höheren Prinzips, des göttlichen Wiſſens, in dem es ſich gleichſam verlieren oder aufgeben ſollte. Zwar ſuchte er von hier aus abermals einen Uebergang in die Welt des Endlichen zu gewinnen, indem er lehrte, das einfache Weſen Gottes reflectire ſich in der Welt, und der Menſch habe die Beſtimmung, dieſe Offenbarung des Ueberſinnlichen im Sinnlichen in der Wiſſenſchaft, der Kunſt, dem Staatsleben zu erkennen und vollbringen zu helfen. Allein dieſe Auffaſſung des Sinnlichen, als eines bloßen Abglanzes oder einer Fülle des Ueberſinnlichen, war weit verſchieden von jener frühern praktiſchen Richtung Fichtes, welche der Kulturentwicklung, d. h. der Aneignung und Beherrſchung der materiellen Außenwelt durch den Menſchen einen ſelbſtſtändigen Werth beilegte.

Digitized by Google

Hatte Fichte die absolute Einheit und Selbstbefriedigung des Denkens darin gesucht, daß das Ich alles außer ihm Befindliche, die ganze Welt der Dinge von sich abstoßen, gleichsam als nicht daseiend oder doch erst auf seinen Wink hervortretend betrachten sollte, so versuchte, andrerseits, Schelling, das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein zu erweitern, das Ich mit den Objecten zu identificiren und Beide als bloße Momente oder Stufen eines höhern, wahrhaft Absoluten darzustellen. Schelling wollte die Hypothese Kants von einem intuitiven Verstande zur Wahrheit machen und die ganze Welt der Dinge gleichsam von innen heraus, in ihrem Werden, ihrer Entwicklung aus dem Einfachsten zu immer höheren Formen erfassen.

Unstreitig ist dies die consequenteste, ja die einzig consequente Methode der Philosophie, insofern nämlich Philosophie eine Wissenschaft bedeutet, welche alle Dinge aus einem obersten Prinzipe ableiten will. Dies Prinzip kann unmöglich ein außerhalb der Dinge stehendes sein, welches dieselben nur durch einen ihm äußerlichen, freien Act schafft und auf ebenso äußerliche Weise in deren Gang eingreift, sondern es muß in den Dingen selbst leben und weben; es muß in sich eine Nothwendigkeit der Entwicklung haben, denn eine solche Entwicklung, eine Mannigfaltigkeit von Daseinsformen ist thatsächlich gegeben und muß also auch in dem Absoluten selbst ihren Grund und ihre Erklärung finden.

Nach der gewöhnlichen Ansicht, welche die Dinge schlechthin als durch einen freien Act eines außerweltlichen Wesens geschaffen betrachtet, besteht unter den Dingen kein organischer Zusammenhang, sondern jedes bezieht sich nur direct auf den Schöpfer; die Beziehung selbst ist aber durch Nichts vermittelt oder erklärt. Die constructive Methode wollte eine solche Erklärung und einen solchen Zusammenhang herstellen

Digitized by Google

durch eine stufenweise Entwicklung der Dinge, wo dann also jede Stufe aus einer vorhergehenden hervorgeht und die schaffende Urkraft sich nicht in einem Wesen concentrirt, sondern gleichsam auf die ganze Stufe der Wesen vertheilt.

Dieser Versuch einer Construction der Welt nach der Idee stufenweiser Entwicklung aus dem Einfachsten heraus ward jedoch von Schelling nur auf einem Gebiete der Erscheinungen, dem der Natur, durchgeführt, während er die Erscheinungen der moralischen Welt nicht nach demselben Gesetze stetiger Entwicklung, sondern nach der mystischen Idee einer Rückkehr des Endlichen in das Unendliche, also einer Umkehrung des ganzen Processes, auffaßte. Dadurch wurde der ganze Standpunkt der Betrachtung wieder verrückt, denn es war nun ausgesprochen, daß das Absolute nicht blos jener Proceß des Werdens oder der Entwicklung sei, als welcher es sich in der Natur darstellt, sondern Etwas außer und über demselben, ein selbstständiges Wesen, von welchem jener Proceß aus- und in welches er zurückgeht. Daraus entstanden nun die vielerlei Versuche, welche Schelling machte, um zu erklären, wie das selbstständige Sein des Absoluten sich verhalte zu der Welt des endlichen Werdens, die, einestheils, aus ihm abgeleitet werden soll, und die doch, andrerseits, sein eigentliches Wesen, als ein unwandelbares, nicht berühren darf. In Bezug auf diese Versuche, zu denen auch, als der neuste, die sogenannte positive Philosophie Schellings gehört, verweisen wir auf die einzelnen Ausführungen an den betreffenden Stellen.

Ungleich consequenter, als bei Schelling, trat der Gedanke einer Construction der gesammten Welt aus einem einzigen Prinzipe bei Hegel auf. Bei ihm ging die Entwicklung nicht blos durch die Natur, sondern ebenso auch durch das Reich des Geistigen fort; als die höchste Form und der

Digitized by Google

Endzweck, worauf dieſelbe hier ſich richtete, erſchien die Ausbildung des politiſchen Lebens und die Geſchichte, als Verwirklichung der Freiheit. Freilich endete auch dieſe Philoſophie in einen ungelöſten Widerſpruch, denn, als ein in ſich abgeſchloſſenes Syſtem des Wiſſens, mußte ſie doch zuletzt die Bewegung des Geiſtes in irgend einem Punkte fixiren, mußte einen Abſchluß derſelben herbeiführen, und ſo erſchien immer wieder am Ende des Proceſſes ein abſolut Beharrliches und Vollendetes, eine abſolute Perſönlichkeit, als über dem Proceſſe ſtehend und von ihm nicht berührt. Während die Menſchheit auf dem Gebiete politiſcher und geſchichtlicher Entwicklung ins Unendliche fortſchreitet, ſoll ſich doch gleichzeitig der Einzelne über dieſen Proceß erheben und in der Erfaſſung eines Abſoluten, in der Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft, auf einmal die volle Befriedigung und den Abſchluß ſeines Strebens finden. Hier, wie geſagt, blieb ein ungelöſter Widerſpruch, der die Schule ſelbſt ſpaltete.

Ein ungleich beſcheidneres Ziel, als die ebengenannten Philoſophen, ſetzte ſich Herbart. Er nahm die Mannigfaltigkeit der Weſen als gegeben an, wies die Forderung einer Erklärung ihres Entſtehens ab durch den Glauben an eine höhere, unbegreifliche Kraft, und beſchränkte daher die metaphyſiſche Erkenntniß auf die Conſtruction der wechſelnden Zuſtände und Verhältniſſe der Weſen aus ihrem, als unwandelbar und einfach vorausgeſetzten Sein. Wenn dieſe Methode an Conſequenz und Kühnheit hinter jener abſolut conſtructiven zurückblieb, ſo ſtand ſie dagegen der erfahrungsmäßigen Betrachtung der Dinge ungleich näher. Im Praktiſchen nahm Herbart ebenfalls eine vermittelnde Stellung ein zwiſchen der rein idealiſtiſchen und der praktiſchen Richtung; er erkannte den Werth des Kulturfortſchritts, der politiſchen und ſocialen Entwicklung der Menſchheit an, doch nur unter der regelnden

Digitized by Google

und ſchirmenden Obhut einer, unabhängig von dieſen äußerlichen Verhältniſſen im Innern des Menſchen ſelbſt ſich bildenden Geſinnung und Einſicht.

Dies ſind, in einem kurzen Ueberblick, die Reſultate der Anſtrengungen, welche unſre Philoſophie ſeit Kant gemacht hat, um einen Abſchluß und eine Befriedigung des menſchlichen Denkens — ſei's im Wiſſen, ſei's im Handeln — herzuſtellen, oder, wie es die Philoſophen nennen, um ein Abſolutes zu finden. Wir ſehen, wie wenig ihnen dies gelungen iſt; wie einige dieſer Philoſophen ſelbſt die Unmöglichkeit einer abſoluten Erkenntniß, einer Erkenntniß a priori, eingeſehen und deshalb dieſe Idee entweder geradezu aufgegeben oder doch weſentlich beſchränkt haben; wie andere zwar eine Durchführung derſelben verſucht haben, wie ſie aber dabei in die mannigfachſten Widerſprüche verfallen ſind, Widerſprüche, die ſich ſämmtlich auf den einen zurückführen laſſen, daß nämlich dieſes ſogenannte abſolute Wiſſen die Welt der Erſcheinungen, der phyſiſchen wie der moraliſchen, als abgeſchloſſen betrachtet und betrachten muß, um ſie mit ſeinem Syſtem umſpannen zu können, während doch das Leben, die Erfahrung unwiderleglich das Gegentheil beweiſt und daher auch die Philoſophie fortwährend zur Verleugnung ihres eignen Prinzips, zu Abweichungen und Zugeſtändniſſen aller Art nöthigt. Namentlich auf praktiſchem Gebiete ſahen wir die Philoſophie in vielfachem Conflict mit den Anforderungen und Thatſachen des Lebens, bald dieſen Anforderungen trotzig ſich entgegenſtemmend, bald ihnen nachgebend und ihr Prinzip ihnen zum Opfer bringend.

Um jedoch die Stellung, welche unſre neuſte Philoſophie zum Leben, zu den wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Intereſſen und Bedürfniſſen der Gegenwart eingenommen hat, vollſtändig zu begreifen und ſomit die Aufgabe zu löſen, die wir

uns beim Beginn dieſes Werks ſtellten, wollen wir jetzt noch deren Leiſtungen nach den verſchiedenen Gebieten der Wiſſenſchaft und des Lebens, auf denen ſie ſich bewegen, prüfend durchgehen.

Betrachten wir zunächſt die Wirkungen unſrer Philoſophie auf den verſchiednen Gebieten der Naturwiſſenſchaft, ſo finden wir dieſelbe bemüht, durch ihre ſogenannten Erkenntniſſe a priori die Erfahrung entweder gänzlich überflüſſig zu machen oder doch zu ergänzen und zu leiten, alſo, mit einem Worte, an die Stelle der gebräuchlichen empiriſchen Methode eine andere, die ſpeculative oder conſtructive zu ſetzen. Um über den Werth oder Unwerth dieſer neuen Methode, im Verhältniß zu der alten, urtheilen zu können, möge Das, was wir über den Gegenſatz beider Verfahrungsweiſen bereits früher (namentlich in der Kritik der Schellingſchen und Herbartſchen Naturphiloſophie) ausführlicher geſagt haben, hier überſichtlich wiederholt werden.

Die empiriſche Methode beruht auf der Anſicht, daß jedem Naturweſen ein eigenthümliches Prinzip inwohne, welches nur annäherungsweiſe durch Beobachtung und Vergleichung mit andern Weſen, alſo auf empiriſchem Wege, erkannt werden könne; daß die aus dieſen Beobachtungen abſtrahirten Geſetze niemals für ſich allein hinreichend ſeien, um daraus neue Eigenſchaften oder Verhältniſſe der Dinge ohne die Beihülfe der Erfahrung zu erkennen; daß folglich auch ein abgeſchloßnes Syſtem der Naturerkenntniß oder eine Conſtruction, d. h. eine Vorausbeſtimmung des Naturlaufs vor der Erfahrung, ja wohl gar über alle Erfahrung hinaus, durchaus unmöglich ſei. Die wahre empiriſche Methode verkennt keineswegs den ſtetigen Zuſammenhang aller Naturweſen unter einander, im Gegentheil, ſie ſucht dieſen Zuſammenhang immer mehr zu vervollſtändigen durch Zurückführung

Digitized by Google

des anſcheinend Ungleichartigen auf Gleichartiges, durch Auffindung neuer Mittelglieder zwiſchen dem anſcheinend Getrennten, durch Aufhebung der ſchroffen Unterſchiede, welche eine unvollkommnere Erfahrung zwiſchen den Dingen aufgeſtellt hat. Wenn ſie daher aus der Summe der gemachten Beobachtungen allgemeine Reſultate abſtrahirt, dieſe als Naturgeſetze oder Naturprinzipien aufſtellt und ſich ihrer als Grundlage zu weiteren Erkenntniſſen bedient, ſo thut ſie dies jederzeit mit dem Vorbehalt, dieſe allgemeinen Erkenntniſſe ſelbſt wieder umzugeſtalten, ſobald neue Beobachtungen deren Unzureichendheit erwieſen haben. Sie maßt ſich daher auch nie an, eine vollſtändige Erkenntniß von der Natur zu beſitzen, ſondern erkennt in jedem Augenblicke die Unvollſtändigkeit ihrer Beobachtungen und Begriffe und die Nothwendigkeit einer fortſchreitenden Erweiterung ihres Wiſſens durch fortgeſetzte Forſchungen bereitwillig an.

Ganz im Gegenſatz hierzu, behauptet die conſtructive Methode, aus gewiſſen Grundbegriffen oder aus einem einzigen oberſten Grundbegriffe die ganze Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinungen, ihren Zuſammenhang, die Geſetze ihres Entſtehens, Beſtehens und Vergehens ableiten und erklären zu können. Dieſes Beginnen, welches ſich zu verſchiedenen Zeiten unter verſchiedenen Formen wiederholt hat, tritt auch in unſren neuſten philoſophiſchen Syſtemen (mit einziger Ausnahme des Fichteſchen), bald mit größerer, bald mit geringerer Conſequenz, bald beſcheidner, bald anmaßender auf. Kant verſuchte, aus dem Begriffe zweier Grundkräfte, Herbart aus dem Begriffe gewiſſer einfacher Subſtanzen die Exiſtenz der Materie zu erklären und die allgemeinen Geſetze der Bewegung und Geſtaltung in der Natur abzuleiten; Schelling und Hegel, damit nicht zufrieden, betrachteten die ganze Natur als einen Proceß der Selbſtentwicklung eines einzigen

Digitized by Google

Prinzips und glaubten ſich daher berechtigt, aus dem Begriffe dieſes urſchöpferiſchen Prinzips, den ſie im reinen Denken oder in der intellectuellen Anſchauung zu beſitzen vorgaben, die ganze Welt der Erſcheinungen herauszuſpinnen.

Allen dieſen Syſtemen, namentlich jedoch den beiden letztgenannten (die man als die conſequenteſten Verſuche einer Naturphiloſophie betrachten darf, da die von Kant und Herbart ſich noch vielfach auf die Erfahrung beziehen und überhaupt nur in beſchränktem Maße von der Conſtruction a priori Gebrauch machen) liegt offenbar eine falſche Anſicht von dem Begriff der Entwicklung zu Grunde. Allerdings iſt die Natur eine Stufenfolge von Entwicklungen und es muß ſich daher jede Daſeinsform auf eine andre, einfachere zurückführen, es muß ſich ein verwandtſchaftliches Verhältniß, eine größere oder geringere Gleichartigkeit der Grundbeſtandtheile bei allen, auch den ſcheinbar ungleichartigſten Weſen auffinden laſſen, denn ſonſt wäre überhaupt eine Erkenntniß der Dinge unmöglich, da dieſe nur unter der Vorausſetzung einer Gleichartigkeit des erkennenden Subjects mit den zu erkennenden Objecten (folglich auch dieſer untereinander) denkbar und begreiflich iſt. Allein ebenſogewiß, wie dieſe Gleichartigkeit der Grundbeſtandtheile, iſt auch die Verſchiedenheit der Bildungsprinzipien der einzelnen Dinge, denn ohne dieſe würden wir weder die Dinge unter ſich, noch uns von den Dingen unterſcheiden können. Die Entwicklung nun, vermöge welcher die allgemeinen Elemente von dieſen eigenthümlichen Bildungsprinzipien geformt und in beſtimmte Geſtaltungen gebracht werden, iſt ein Act, den wir zwar an uns ſelbſt unmittelbar erfahren (nämlich als den unendlichen Trieb der Thätigkeit), den wir aber an allen übrigen Weſen nur mittelbar und annäherungsweiſe, durch ſeine Wirkungen auf andre

igitized by Google

Bildungsformen und, in letzter Inſtanz, auf die unſrem eignen Weſen inwohnenden Elemente, zu erkennen vermögen.

Die Tendenz der empiriſchen Methode geht nun dahin, dieſe mittelbare Erkenntniß von dem eigenthümlichen Weſen der Dinge ſo weit als möglich und immer weiter auszudehnen, und zwar dadurch, daß ſie jedes Ding in immer mehr Beziehungen zu andern Dingen bringt, alſo immer neue Wirkungen deſſelben kennen lernt und dadurch der Subſtanz immer näher rückt, wobei der Zwiſchenraum zwiſchen der erkennenden oder reproductiven Thätigkeit des Subjects und der productiven des Objects zwar fort und fort kleiner wird, aber doch niemals ganz verſchwindet. Auf dieſer richtigen Einſicht in die Natur des menſchlichen Erkennens beruht die unendliche Erweiterungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der empiriſchen Methode, von welcher wir oben ſprachen. Die Naturphiloſophie dagegen verwechſelt den praktiſchen Trieb des Menſchen (welcher uns unſer eignes Selbſt unmittelbar, durch Selbſtentwicklung, zum Bewußtſein bringt) mit dem Act des Erkennens eines fremden Selbſt und ſeiner Entwicklung, welcher nothwendig ein nur mittelbarer iſt.

Hiermit glauben wir die Unvereinbarkeit der Naturphiloſophie mit den Geſetzen unſres Bewußtſeins und der Erfahrung hinlänglich nachgewieſen zu haben. Wenn die Anhänger der Naturphiloſophie von ihr rühmen, daß erſt durch ſie den Naturwiſſenſchaften ein höherer Aufſchwung und ein regeres Streben nach allſeitiger Durchdringung der Natur gegeben worden ſei, ſo können wir dieſe Behauptung nur unter großen Einſchränkungen gelten laſſen. Daß es unter den Anhängern der Naturphiloſophie einzelne tüchtige Forſcher gegeben, welche durch einen genialen Blick und eine kühne Combinationsgabe zu manchen neuen Entdeckungen in den Naturwiſſenſchaften den Grund gelegt, daß die Idee, welche der Naturphiloſophie

Digitized by Google

zu Grunde lag, eine größere Einheit der Naturerkenntniſſe herbeizuführen, in gewiſſer Hinſicht auf den allgemeinen Gang der Naturforſchung günſtig zurückgewirkt habe, wollen wir nicht ganz in Abrede ſtellen; allein der eigentliche Anſtoß zu dem mächtigen Aufſchwunge, den die Naturwiſſenſchaften in der neueſten Zeit genommen haben, iſt keineswegs von der Naturphiloſophie, ſondern von den vereinten Beſtrebungen einer Anzahl tüchtiger Empiriker und nächſtdem von der geſteigerten Entwicklung der materiellen Intereſſen, der praktiſchen Künſte und Gewerbe ausgegangen. Könnten wir darüber noch zweifelhaft ſein, ſo würde ein Blick auf die Länder, in welchen die Naturwiſſenſchaften in der höchſten Blüthe ſtehen, auf England und Frankreich, uns überzeugen müſſen, daß nur die zuletzt genannten Factoren, die empiriſche Forſchung und die praktiſche Anwendung der dadurch gewonnenen Erkenntniſſe, nicht aber metaphyſiſche Speculationen einen raſchen und ſichern Fortſchritt der Naturwiſſenſchaften verbürgen; denn bekanntlich haben Engländer und Franzoſen von einer Naturphiloſophie in unſrem Sinne kaum eine Ahnung, und doch ſind uns von dorther die größten und geiſtvollſten Entdeckungen in allen Theilen der Naturwiſſenſchaften zugekommen, und Niemand wird leugnen wollen, daß dieſe Wiſſenſchaften in den genannten Ländern von einem höchſt intelligenten und univerſalen Standpunkte aus betrieben werden. Weit eher könnte man behaupten, daß die, zwar geiſtreiche und glänzende, aber ungründliche und einſeitige Behandlung der Naturwiſſenſchaften von Seiten der Naturphiloſophen, namentlich aus der Schellingſchen Schule, daß das künſtliche Spiel mit Formeln und Begriffen, mit Analogien und Parallelen, daß endlich die, durch das conſtructive Verfahren erzeugte Anmaßung, Alles von ſelbſt und ohne Beihülfe der Erfahrung zu wiſſen, dem Fortgange der Naturwiſſenſchaften

Digitized by Google

in Deutschland ebensosehr im Wege gestanden habe, als die nüchtern verständige, praktische Bearbeitung derselben in England und Frankreich ihnen förderlich gewesen ist. Doch, wir dürfen diese Frage über den Vorzug der empirischen oder der naturphilosophischen Methode gegenwärtig auch in Deutschland für factisch erledigt ansehen, und zwar unbedingt zu Gunsten der ersteren, und können daher einer weitern Erörterung derselben uns entheben.

Was wir von den Naturwissenschaften in ihrer Stellung zur Philosophie gesagt haben, Das gilt zum Theil auch von den historischen Wissenschaften, insofern nämlich diese ebenfalls die Erforschung von empirisch gegebenen Thatsachen, von natürlichen Ursachen und Wirkungen zu ihrem Gegenstande haben.

Insofern würden also die Einwendungen, welche wir gegen eine Construction der Natur aus Begriffen erhoben haben, auch auf die Versuche einer Construction der Geschichte Anwendung leiden, wie solche von den meisten unsrer neuern Philosophen in einer oder der andern Weise gemacht worden sind. Wenn also z. B. Hegel (welcher diese Art der Construction am Weitesten getrieben hat) den verschiedenen Völkern verschiedene Missionen oder Rollen zutheilt, so daß also ein jedes Volk sammt allen seinen Zuständen und Thaten als eine nothwendige, a priori zu bestimmende Stufe der Weltgeschichte erscheint; oder wenn er, in der Geschichte der Philosophie, die verschiedenen Systeme mit logischer Nothwendigkeit auf einander folgen läßt (somit jede Möglichkeit eines andern Entwicklungsganges der Geschichte ausschließend), so ist dies sicherlich weder wissenschaftlich zu rechtfertigen, noch für die Methode der Geschichtsbetrachtung ersprießlich.

Weil jedoch bei dieser Frage noch andre, praktische Momente einschlagen, wollen wir dieselbe hier nicht weiter ver-

Digitized by Google

folgen, ſondern ihre genauere Erörterung einem ſpätern Abſchnitte dieſer Betrachtungen vorbehalten.

Wir gehen daher jetzt über auf das praktiſche Gebiet und unterſuchen, welches die Stellung der Philoſophie zum Leben, zu den ſittlichen, politiſchen und ſocialen Bedürfniſſen der Menſchen und insbeſondre unſrer Zeit ſei.

Wir betrachten hier zunächſt die Philoſophie in der Stellung, welche ſie ſich zu dem Menſchen als einzelnem giebt, alſo auf dem Gebiete der Moral.

Faſt alle unſre Moralſyſteme gehen darauf aus, die ſinnliche Natur des Menſchen durch irgend ein überſinnliches, ideales Motiv oder Geſetz des Handelns zu unterdrücken und darniederzuhalten, weil ſie dieſe ſinnliche Natur für etwas an ſich Geſetzloſes, nur zu Ausſchweifungen Geneigtes, wo nicht gar als ein abſolut Böſes und Unheiliges anſehen. Daher ſetzte ihr Kant die transſcendentale Freiheit ſammt dem Sittengeſetz, Fichte das Gebot der abſoluten Selbſtbeſtimmung des Ich und ſpäter das Gebot einer Erhebung zu dem reinen göttlichen Sein, Schelling ebenfalls die Richtung auf das Ueberſinnliche, Herbart endlich die ſittlichen Ideen entgegen. Nur Hegel wollte von einer ſolchen idealen Moral Nichts wiſſen, ſondern ſuchte die wahren Antriebe zum ſittlichen, d. h. vernunft- und naturgemäßen Handeln des Menſchen in einer richtigen Anordnung der Verhältniſſe und Beziehungen, in denen derſelbe lebt, von denen er fortwährend umſchloſſen und getragen wird, deren Product er gewiſſermaßen iſt. Er bezeichnete daher dieſe Verhältniſſe, z. B. das Familienleben, das Leben im Staat, die Theilnahme an einer Korporation u. ſ. w., als ſittliche Mächte und das Sichhineinleben des Individuums in dieſelben als die wahre Sittlichkeit.

Jene idealiſtiſchen Moraltheorien ſind in mehrfacher Hinſicht unzureichend und in ſich widerſprechend.

Digitized by Google

Sie ſind widerſprechend, weil ſie den Menſchen in zwei Richtungen ſpalten, die einander völlig entgegengeſetzt und keiner Ausgleichung fähig ſind, und weil es völlig unbegreiflich bleibt, wie dieſe beiden Richtungen im Menſchen verbunden ſein können oder wie der Menſch aus der einen in die andere überzugehen vermöge. Die transſcendentale Freiheit des Menſchen, auf welche ſich Kant und Fichte berufen, drückt ſelbſt nur dieſen Widerſpruch aus, ſtatt ihn zu löſen; die Art, wie Schelling die Richtung des Menſchen auf das Böſe oder das Gute aus einem urſprünglichen Acte ſeiner Freiheit und einer daraus fließenden Prädetermination aller ſeiner Handlungen ableitet, ſchließt vollends alles begreifliche Denken aus, und ebenſowenig vermag Herbart anzugeben, auf welche Art die ſittlichen Ideen den Willen beſtimmen; vielmehr ſchneidet er dieſe Frage kurzweg ab und behauptet ſchlechthin: der Wille ſolle der Einſicht folgen! Wenn Kant die Einwirkung des rein idealen Sittengeſetzes auf die ſinnliche Natur des Menſchen durch ein den ſinnlichen Empfindungen wenigſtens in gewiſſer Hinſicht verwandtes Gefühl, das Gefühl der Achtung, vermitteln will (welches aus der Unterdrückung aller ſinnlichen Neigungen durch das Moralgebot entſpringe), ſo wird durch eine ſolche Erklärung der Widerſpruch nur hinausgeſchoben, nicht gelöſt, denn es fragt ſich eben, wie es dem Sittengeſetze möglich ſei, die ſinnliche Natur zu unterdrücken. Ebenſowenig frommt es, wenn Herbart pſychologiſch nachzuweiſen ſucht, wie durch Einordnung der einzelnen Vorſtellungen in Vorſtellungsmaſſen ſittliche Maximen entſtehen, durch welche alle Strebungen des Menſchen eine feſte Richtung nach den Ideen hin bekommen; denn entweder müſſen die ſittlichen Ideen ſelbſt als ein Product des pſychologiſchen Mechanismus, alſo der ſinnlichen Natur des Menſchen und ihrer Wechſelwirkung mit der Außenwelt, be-

Digitized by Google

trachtet werden, oder, ſollen wir etwas Urſprüngliches in der Seele annehmen, was verurſacht, daß die einzelnen Vorſtellungen und Strebungen des Menſchen gerade dieſe und nicht die entgegengeſetzte Richtung nehmen, ſo ſind wir immer wieder bei dem Problem angekommen, wie kann ein Nichtſinnliches, die Idee, auf ein Sinnliches, die einzelnen Vorſtellungen, Begehrungen u. ſ. w. wirken?

Es iſt aber auch jene idealiſtiſche Anſicht, zweitens, darum widerſprechend, weil ſie in ſich durchaus kein zureichendes Kriterium für die Beurtheilung menſchlicher Handlungen und Verhältniſſe enthält und daher ein ſolches erſt anderswoher entnehmen muß. Die einzig conſequente Durchführung der idealiſtiſchen Anſicht wäre gänzliches Nichtsthun, weil jedes Thun innerhalb der Grenzen der ſinnlichen Natur vor ſich geht und auf ſinnliche Zwecke gerichtet iſt; ja ſelbſt die ſinnliche Exiſtenz muß conſequenterweiſe derſelben anſtößig ſein. Schelling war (namentlich in der Schrift „Philoſophie und Religion") von dem Gedanken einer ſolchen ſpiritualiſtiſch asceticſchen Entſinnlichung nicht allzu fern; die Uebrigen bewahrte ihr geſunder Sinn vor dieſen ſchroffſten Conſequenzen ihrer Anſicht, verwickelte ſie aber dadurch in unauflösliche Widerſprüche mit ſich ſelbſt. Fichte verlangte, der Menſch ſolle die Gebote ſeiner Vernunft in der Sinnenwelt zu erfüllen ſuchen, wenn gleich der äußere Erfolg ſeiner Handlungen — wegen der völligen Verſchiedenheit der ſinnlichen Bedingungen des Handelns und ihres überſinnlichen Motivs — dem Letztern unangemeſſen ausfalle. Er bedachte alſo nicht, daß ſchon die Richtung auf das Sinnliche hin, die Beſchäftigung mit der materiellen Außenwelt, mit den Bedürfniſſen und Intereſſen des Lebens eine Abweichung von der Idee eines rein idealen Willens enthalte oder daß es mindeſtens durchaus kein Kriterium gebe, um zu beurtheilen, welche Art von ſinnlicher

Digitized by Google

Thätigkeit der Vernunft entspreche, welche nicht. Zwar weist Fichte an einer andern Stelle der Vernunft einen weiten Spielraum zur Verwirklichung ihrer Ideen an in der Wissenschaft, der Kunst, dem Staate; allein auch hier bleibt unerklärt, inwiefern diese Beschäftigungen der Vernunft entsprechen, da sie doch insgesammt eine Richtung auf das Materielle haben; es wird hier offenbar der sinnlichen Thätigkeit eine Berechtigung zuerkannt, die sich aus der Idee der Vernunft, als eines über das Sinnliche hinausgreifenden Vermögens, durchaus nicht ableiten läßt, die sich vielmehr der Hegelschen Ansicht nähert, nach welcher das Natürliche selbst in sich ein sittliches, vernünftiges Moment enthält.

Wieder in anderer Weise suchen Kant und Herbart der, an sich gänzlich inhaltsleeren Idee eines Handelns nach dem reinen Sittengesetze oder nach der reinen Einsicht einen bestimmten Inhalt zu geben. So stellt Kant die Ehrlichkeit im Verkehr als eine Folgerung aus seinem Sittengesetze dar, obgleich dieses Sittengesetz, seiner Grundidee nach, überhaupt von einem Verkehr der Menschen Nichts wissen dürfte, da aller Verkehr auf sinnlichen Motiven beruht, daher vor dem Sittengesetz der redlichste Erwerb ebenso verwerflich sein müßte, als der Diebstahl, weil Beide gegen dessen rein formalen, d. h. jeder Richtung auf einen äußern Zweck widerstreitenden Charakter verstoßen. Was also angeblich aus dem Sittengesetze gefolgert wird, Das ist vielmehr nur eine Anwendung der natürlichen Entwicklungsgesetze des Menschen.

Noch augenfälliger ist die Anlehnung der Kantschen Moral an diese natürlichen Entwicklungsgesetze in seinen Betrachtungen über die völkerrechtlichen Verhältnisse. Kant stellt den ewigen Frieden als ein Postulat der Vernunft dar, aber er sucht gleichzeitig nachzuweisen, wie die Verwirklichung dieses idealen Vernunftgesetzes durch den natürlichen Entwicklungs-

Digitized by Google

gang der Menschheit von selbst herbeigeführt werde. Wenn aber auf diesem Wege der sittliche Zweck von selbst erreicht wird, wozu bedarf es dann dazu eines besondern idealen Gebotes? Und wie ohnmächtig erweist sich ein solches Gebot, wenn es zu seiner Geltendmachung der Hülfe natürlicher, sinnlicher Mächte bedarf!

Nicht minder verrathen die praktischen Ideen Herbarts den Mangel eines selbstständigen Kriteriums für die sittliche Beurtheilung, indem sie sich bald (wie die Ideen des Wohlwollens und der Vollkommenheit) an bloße pathologische oder ästhetische Gefühle, bald (wie die Idee des Rechts) an die Autorität des Bestehenden, Traditionellen anlehnen, bald endlich die sittliche Bedeutung und den bildenden Einfluß der natürlichen Entwicklung des Menschen in Staat, Familie und Verkehr anerkennen.

Ein fernerer Mangel der idealistischen Moral ist der, daß sie den Menschen zu sehr als ein isolirtes Wesen auffaßt, daß sie sich nur an dessen Gesinnung wendet, nicht an die äußern Verhältnisse, unter deren Einflusse er steht. Von denjenigen Theorien, welche das idealistische Prinzip in seiner vollen Strenge festzuhalten suchen, kann hier natürlich gar nicht die Rede sein, da sie prinzipmäßig den Menschen von jedem solchen Einflusse äußerer Verhältnisse freizumachen streben müssen. Aber auch da, wo diese Ansicht in milderer Form und mit Berücksichtigung der natürlichen Verhältnisse des Menschen auftritt (wie dies in den meisten der genannten Systeme der Fall ist), bleibt ihr doch immer Das eigen, daß sie diesen Verhältnissen entweder gar keinen oder doch nur einen sehr beschränkten Einfluß auf den Willen zugestehen will, daß sie die sittliche Gesinnung nicht als Product der natürlichen Entwicklungsverhältnisse des Menschen, sondern als eine Macht ansieht, die nach unmittelbaren, innern Gesetzen wirke und

Digitized by Google

durch dieſe Geſetze den äußern Lebensgang des Individuums ſo wie die Geſtaltung der ſocialen Ordnung regle und überwache.

Kant, obgleich er von ſeiner anfänglichen Idee einer, ſchlechthin jeden äußern Einfluß ausſchließenden, transſcendentalen Freiheit weiterhin Viel nachließ (indem er z. B. den heilſamen Einfluß der Civiliſation anerkannte), ſchied doch fortwährend aufs Strengſte das Gebiet des Innerlichen, der, durch rein ideale Motive bedingten, moraliſchen Geſinnung, von dem Gebiete äußeren Fortſchritts, der Kulturentwicklung. Während er die Letztere als Ziel der Menſchheit anerkannte, wollte er ihr doch einen entſcheidenden Einfluß auf die Moralität der Einzelnen nicht zugeſtehen, weil er dieſe Letztere als eine durch Nichts vermittelte Wirkung eines ewig gleichen Moralgeſetzes anſah. Fichte ſprach zwar (in ſeinem Buch „über die Beſtimmung des Menſchen") die Anſicht aus, bei einer geordneten Rechtsverfaſſung und einem allgemeinen Kulturfortſchritt würde ſich das Böſe von ſelbſt verlieren, weil dann die Verſuchung dazu wegfiele; allein gleich darauf rief er wieder die innere Stimme der Vernunft gegen die Einflüſſe des äußern Lebens zu Hülfe. Herbart räumte den Beſchäftigungsweiſen, Intereſſen, Familien- und Dienſtverhältniſſen eine nicht geringe Wichtigkeit für die ſittliche Bildung des Menſchen ein, allein als den Kern dieſer Bildung, um welchen ſich jene äußern Verhältniſſe gleichſam nur wie eine ſchirmende und nährende Schale herumſchließen ſollten, betrachtete er doch immer ein rein Innerliches, Urſprüngliches, die Ideen.

Richtiger, als die genannten Philoſophen, faßte unſtreitig Hegel die Idee der Sittlichkeit auf, indem er behauptete, in der natürlichen Entwicklung des Menſchen ſelbſt und in den aus dieſen hervorgehenden Verhältniſſen, dem Fami-

Digitized by Google

lienleben, der Theilnahme des Einzelnen am Staat, der geregelten Arbeit, liege ein wirksameres Motiv wahrer Sittlichkeit, als in den abstracten Geboten einer idealistischen Moral oder der, zwar wohlmeinenden, aber in sich rath- und haltlosen, daher ebenso oft einseitige, als richtige Zwecke verfolgenden Tugendgesinnung. Hatte doch diese idealisirende Richtung — in vollkommen consequenter, freilich schroffer Durchführung ihres Prinzips — die freiwillige Armuth für verdienstlicher ausgegeben, als den redlichen Erwerb durch Arbeit, die Ehelosigkeit für etwas sittlich Höheres, als die Ehe! Indem Hegel die sittliche Bedeutung dieser natürlichen Verhältnisse, der Ehe, der Arbeit u. s. w. aus der Misachtung oder wenigstens Gleichgültigkeit, womit die idealistische Moral sie behandelt hatte, wieder herstellte, mußte er nothwendig zu der Ansicht gelangen, daß überhaupt Nichts sittlich sei, was nicht in den natürlichen Entwicklungsgesetzen des Menschen seine Begründung finde, und daß, umgekehrt, diese natürlichen Gesetze allein hinreichen, um dem Willen eine sittliche Richtung zu geben, daß es also eines besondern sittlichen Motivs, außer und über denselben, gar nicht bedürfe.

Diese natürliche oder sociale Moral Hegels ist von Seiten seiner Gegner und einzelner seiner Anhänger dahin gemisdeutet worden, als ob durch sie jede Art der natürlichen Thätigkeit, also auch jede sinnliche Begierde, sanctionirt werde. So aufgefaßt, würde sie freilich auf einen bloßen Eudämonismus führen, wie ihn etwa die materialistische Schule in Frankreich lehrte. Allein dies liegt durchaus nicht in der Ansicht Hegels. Nicht das Natürliche überhaupt, d. h. jeden Ausbruch sinnlicher Thätigkeit, sondern nur den Organismus fester Gestaltungen, welchen diese Thätigkeit in ihrer natürlichen Entwicklung schafft, erklärt Hegel für sittlich, also z. B. nicht die sinnliche Liebe, insofern sie sich selbst Zweck ist

Digitized by Google

(als Leidenschaft), sondern nur, insofern sie als Moment oder Organ in die allgemeine Entwicklung der menschlichen Zustände eingeht durch die Ehe. Ob Hegel selbst den Grundgedanken seiner socialen Moral in allen Beziehungen consequent verfolgt habe oder nicht, werden wir später sehen.

Hier müssen wir noch ein Wort beifügen über den Einfluß, den die Moralprinzipien unsrer neuern Philosophen auf ihre Ansichten über Erziehung geäußert haben.

Wir stoßen hier abermals auf einen bemerkenswerthen Widerspruch, in welchen sich die idealistische Ansicht verwikkelt findet. Streng genommen, schließt dieselbe die Erziehung aus, weil, wie wir oben sahen, eine Vermittlung zwischen dem empirischen Willen des Menschen und der Idee des Sittengesetzes oder der reinen Einsicht schlechterdings unmöglich ist. Auf der andern Seite fühlten unsre Philosophen, daß der ideale Standpunkt, auf welchen sie den Menschen stellen wollten, dem natürlichen Entwicklungsgange desselben fremd sei und daher durch eine künstliche Veranstaltung herbeigeführt werden müsse. Zudem lag es in der isolirenden Richtung dieser Systeme, daß sie sich belehrend und erziehend an das Individuum wandten, um dasselbe ihren Ideen geneigt zu machen, da sie allen Fortschritt zunächst von der Gesinnung der Einzelnen, nicht von der Entwicklung der allgemeinen Verhältnisse erwarteten.

Hieraus ergiebt sich der gemeinsame Charakter der pädagogischen Ansichten aller jener Philosophen. Sie wollen das Individuum, bevor es in die Welt eintritt, so bilden, daß es geschickt sei, von diesem allgemeinen Bildungspunkte aus sich seine künftige Stellung und Wirksamkeit in der Welt zu bestimmen und auf andre Individuen wieder einen ähnlichen bildenden Einfluß zu üben, wie der war, den es empfing. Die Erziehung muß daher, nach dieser Ansicht, möglichst uni-

Digitized by Google

verfell gehalten werden, nicht unmittelbar bestimmten Berufsinteressen, sondern einem allgemeinen menschlichen Interesse dienen, den Zögling mehr über das Getreibe des Lebens erheben, als unmittelbar in dasselbe einführen. Die Erziehung soll also gewissermaßen dem Leben voraneilen, ihm die Ziele und Wege zeigen, die es zu verfolgen habe; sie soll den Zögling so bilden, daß alle Einflüsse des Lebens, welche den durch die Erziehung empfangenen Eindrücken widersprechen, machtlos an ihm abprallen und nur die zustimmenden von ihm aufgenommen und festgehalten werden.

Dies war, im Allgemeinen, der Standpunkt, aus welchem, auf ziemlich gleiche Weise, Kant, Fichte und Herbart den Zweck der Erziehung und ihre Stellung zum Leben auffaßten. In der Durchführung dieses Zweckes ergaben sich dann freilich mancherlei Verschiedenheiten, namentlich je nach der größern oder geringern Rücksicht, welche jeder der Genannten auf die natürlichen Entwicklungsgesetze des Menschen, auf die bestimmten Verhältnisse und Interessen des wirklichen Lebens nahm. Am Weitesten in der Tendenz, durch die Erziehung den ganzen gesellschaftlichen Zustand zu präformiren, ging Fichte, welcher, in seinem Plan einer allgemeinen Nationalerziehung, sogar die ganze jüngere Generation gänzlich von der bestehenden Gesellschaft isoliren, ihren Familien entziehen wollte, um sie zu einem reinen Producte seines Erziehungssystems zu machen. Bescheidner verfuhren Kant und Herbart.

Den philosophischen Ansichten Schellings und Hegels lag eine solche systematische Erziehung, wie die eben genannten Philosophen sie bezweckten, ungleich ferner. Die intellectuelle Anschauung verlangte eine unmittelbare Umkehrung des gewöhnlichen Denkens, eine Art poetischer oder religiöser Extase, namentlich in den spätern Stadien der Schellingschen Philosophie, wo dieses Schauen sich immer mehr sublimirte.

Digitized by Google

Als die einzig mögliche Art von Vorbereitung dazu ließ sich nur eine mystisch-ascetische Entsinnlichung des Menschen denken, wie sie etwa in den griechischen Mysterien angestrebt werden mochte, auf welche daher auch Schelling wiederholt hinweist.

Aus einem andern Grunde fanden jene Erziehungszwecke zu der Hegelschen Philosophie keinen Zugang. Hegel setzte die Sittlichkeit und Bestimmung des Menschen in die Verwirklichung seiner Freiheit nach natürlichen Entwicklungsgesetzen; er nahm an, daß jeder Einzelne von der allgemeinen Bewegung des gesellschaftlichen Fortschritts erfaßt werde, daß er Halt und Richtung seines Thuns unmittelbar von den Einrichtungen, Verhältnissen und Interessen empfange, in welche er sich hineingestellt finde. Eine Erziehung in dem oben angegebnen Sinne (eine solche nämlich, welche die geistige Richtung des Individuums nach allgemeinen Ideen von Sittlichkeit, Lebenszweck u. s. w. zu bestimmen sucht), konnte daher von Hegel nicht wohl zugelassen werden.

Die geschichtsphilosophischen Ansichten unsrer neuern Philosophen tragen durchgängig zwei entgegengesetzte Richtungen in sich, die auf verschiedene Weise sich bald vermischen und bald durchkreuzen. Auf der einen Seite nämlich denken sich unsre Philosophen den geschichtlichen Fortgang als verlaufend nach einem von Ewigkeit her feststehenden Plan oder nach einem nothwendigen Processe, so daß also die Geschichte nicht ins Unendliche fortschreitet, sondern irgendwo an einem letzten Punkte, an einem absoluten Ziele anlangt, wo sie gleichsam in sich selbst zurückgeht und sich abschließt. Auf der andern Seite ist aber der Schauplatz, auf welchem die Geschichte thatsächlich spielt, nämlich die Welt des Materiellen, von der Art, daß hier eine Grenze des Fortschritts nirgends denkbar scheint; es muß daher, soll ein absoluter Abschluß der Geschichte herbeigeführt werden, der geschichtliche Fortschritt

der Menschheit, nachdem er eine Zeit lang in gerader Linie auf dem Boden des Sinnlichen, auf dem Gebiete der politischen und socialen Interessen vorwärts gegangen ist, plötzlich sich in aufsteigendem Bogen von diesem Gebiete entfernen, um sich in sich selbst zurückzukrümmen.

Bei Kant gehen diese beiden Richtungen der Geschichtsansicht ziemlich unvermittelt neben einander her. In der „Kritik der teleologischen Urtheilskraft" erklärt er als den Zweck der Welt den höchsten Einklang moralischer Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen. Dieser Zweck liegt, nach den übrigen Voraussetzungen Kants, gänzlich im Gebiete des Uebersinnlichen. In andern Schriften dagegen stellt er als das Ziel der Weltgeschichte dar die höchste politische und sociale Vervollkommnung der Menschheit, die Ausbildung vernunftgemäßer Rechtsverfassungen und eines friedlichen völkerrechtlichen Zustandes, — Zwecke, welche ganz der Sinnenwelt angehören und ihre allmälige Verwirklichung lediglich von natürlichen Gesetzen zu erwarten haben.

Fichte betrachtete ebenfalls, in seiner „Bestimmung des Menschen" die Entwicklung der politischen und materiellen Interessen als höchste Aufgabe der Menschheit; allein plötzlich wich er wieder von dieser Idee zurück und verwies den Menschen an eine rein ideale Welt. Diese letztere Ansicht hielt er in allen seinen späteren geschichtsphilosophischen Betrachtungen insofern fest, als er dabei von der Idee eines absolut vollkommnen Zustandes ausging (eines „Reiches Gottes auf der Erde"), den die Menschheit erreichen solle, nachdem sie aus einem früheren Stande der Unschuld in den Zustand der Selbstsucht und Gesetzlosigkeit verfallen sei.

Auch Schelling erkannte anfänglich, gleich seinen beiden Vorgängern, die Verwirklichung der Rechtsidee als das Ziel des geschichtlichen Fortschritts der Menschheit an. Sehr bald

by Google

jedoch vertauschte er ebenfalls diese politisch-sociale Geschichtsansicht mit einer religiös-mystischen, indem er die Geschichte als einen Kreislauf darstellte, dessen Anfang durch den Abfall des Menschen von Gott und den damit verbundenen Verlust der ursprünglichen Unschuld, dessen Ende durch die Rückkehr des Menschen zu Gott, durch die Aussöhnung Gottes mit dem Menschen vermittelst der Gnade und Erlösung bezeichnet sei.

Dagegen stellte sich Hegel wieder ganz entschieden auf die Seite des socialen und politischen Fortschritts. Ihm ist die Geschichte die Verwirklichung der Freiheit. Nur insofern ging auch er von dieser Richtung wieder ab, als er in der Geschichte, dem Reich des objectiven Geistes, noch nicht die wahre und höchste Bestimmung des Geistes erkannte, sondern dieselbe als ein nur relatives, unvollkommnes Moment dem absoluten Geiste unterordnete.

Herbart sah in der Geschichte einen Fortschritt der Menschheit zu größerer sittlicher Reife und in der Kultur das vorzüglichste Mittel für diesen Zweck. Dabei galt ihm jedoch das Alte, Traditionelle, gleichförmig sich Wiederholende in der Geschichte für das wahre Wesen der Menschheit und die beste Mitgabe der Gottheit. Überhaupt legte er, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, der geschichtlichen Kulturbewegung keinen allgemeinen und selbstständigen Werth bei, sondern faßte nur diejenigen Momente aus ihr heraus, welche ihm im Einklang mit seinem idealen Sittlichkeitsprinzip zu stehen schienen. Daher betrachtete er auch die Entwicklung der Menschheit auf der Erde nur als Vorbereitung für ein höheres, rein geistiges Leben.

So ist in allen diesen geschichtsphilosophischen Systemen ein politisch-socialisches Moment verbunden mit einem religiös-idealen. Untersuchen wir jetzt, welche Auffassung jedem dieser Momente insbesondere bei unsern Philosophen zu Theil ward!

Digitized by Google

Die Religionslehre Kants ist durchaus nicht aus einem festen und klaren Prinzipe mit Consequenz abgeleitet, sondern, wie Alles in seinem Systeme, nach allen Seiten hin vermittelnd, kritisch sichtend, aber doch auch das Bestehende schonend. Aus dem Umkreise der theoretischen Betrachtung wollte Kant eigentlich die Idee Gottes gänzlich verweisen, ließ sie aber dennoch als sogenanntes Vernunftideal stehen und gab ihr dadurch eine höchst merkwürdige und widersprechende Stellung. Das Nähere hierüber möge man am Schlusse der Beleuchtung der „Kritik der reinen Vernunft" (Bd. I, S. 213 ff.) nachlesen. Durch die teleologische Auffassung der Welt trat jene Idee mehr in den Vordergrund; indessen ward eine eigentliche Erkenntniß des Wesens und der Wirksamkeit Gottes auch dadurch nicht erreicht, denn Kant verbot aufs Strengste jede directe Berufung auf die Weisheit Gottes, womit die frühere Teleologie so oft ihre Unwissenheit bemäntelt hatte. Erst durch die praktische Vernunft sollte nicht allein ein sichrer Beweis von dem Dasein Gottes geführt, sondern auch eine klare Ansicht von dessen Verhältniß zum Menschen gewonnen werden. Sonderbar genug fiel freilich diese Ansicht aus. Das höchste Wesen erschien hier als ein wahrer deus ex machina, um den Verlegenheiten der praktischen Vernunft abzuhelfen und zwischen der Sinnlichkeit und der Tugend eine, offenbar sehr zweideutige Verbindung zu stiften. Zwar wurde dieses Wesen auch wohl, namentlich in dem Buche „die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft", als oberster moralischer Gesetzgeber und Richter dargestellt; es ward ferner die Möglichkeit einer Offenbarung zugegeben; allein im Grunde blieb doch immer das religiöse Moment, die Beziehung auf Gott nur ein Zweites, dem moralischen Momente, der Autonomie des Sittengesetzes, Untergeordnetes. Von demselben Standpunkte aus erklärte Kant die Persönlichkeit und das Wirken Christi für eine

bloße Hypoſtaſirung eines moraliſchen Ideals und zerſtörte dadurch den eigentlichen hiſtoriſchen Boden des Chriſtenthums. Zu ganz ähnlichen religiöſen Anſichten, wie Kant, bekannte ſich Herbart, nur daß er eine directere Beziehung auf Gottes Einwirkung ſowohl im Theoretiſchen als im Praktiſchen gelten ließ, als Kant, und überhaupt die Idee Gottes mehr als eine Angelegenheit des Gefühls, wenn ſchon unter Controle der Vernunft, behandelte.

Auch Fichte folgte anfangs (in ſeiner „Kritik aller Offenbarung") den Kantſchen Lehren in Betreff der Stellung des Menſchen zu einem höhern Weſen; allein die conſequente Verfolgung der Grundideen des Kriticismus führte ihn bald über die vermittelnde Stellung des von Kant aufgeſtellten Vernunftglaubens hinaus. Neben dem abſoluten Ich war kein Raum für ein zweites abſolutes Weſen. Indeß führte doch von der, lediglich auf die Autonomie des Ich geſtellten Lebensanſicht eine, wenn auch ſchmale Brücke zur religiöſen zurück, nämlich die Idee der moraliſchen Weltordnung. Zwar ſtellte Fichte dieſe Idee anfangs blos als Gegenſatz gegen die Annahme eines perſönlichen Gottes auf; allein bei weiterer Entwicklung verwandelte ſich dieſelbe mehr und mehr in den Glauben an ein, dieſer Ordnung zu Grunde liegendes, unwandelbares Sein, und ſo trat denn auch bei Fichte der Unterſchied eines Jenſeits und eines Dieſſeits, einer Welt des Seins und einer Welt des Scheins hervor, wenn ſchon dieſer Philoſoph die Kluft zwiſchen beiden Welten ſo viel als möglich auszufüllen trachtete. Daneben tauchte dann auch wohl der alte Grundgedanke des Kriticismus wieder auf, welcher in den chriſtlichen Offenbarungslehren bloße Selbſtoffenbarungen der Vernunft, in dem Willen Gottes nichts Weiteres, als die Ausſprüche der moraliſchen Freiheit erblicken wollte.

Digitized by Google

Schelling verſetzte zwar durch die Naturphiloſophie das Abſolute mitten in die Welt des Werdens herein, womit die eigentliche Idee eines göttlichen Weſens, als eines im wandelloſen Sein Beharrenden, verloren ging; allein ſehr bald ſtellte er dieſe Idee wieder her, indem er das Sein Gottes, als ein an ſich Vollkommnes, der Welt, als einem nur unvollkommnen Ausfluß deſſelben, voran- und gegenüberſtellte. Später trat eine unklare Miſchung dieſer beiden Anſichten bei ihm ein, da er in dem Begriffe Gottes die Idee abſoluter Vollkommenheit und Selbſtgenügſamkeit mit der Idee lebendiger Bewegung und Entwicklung vereinigen wollte. Die poſitiven Lehren des Chriſtenthums ſucht Schelling ebenfalls in ſpeculative Ideen aufzulöſen; doch wird bei ihm die Perſönlichkeit Chriſti nicht, wie bei Kant, zu einem bloßen praktiſchen Vernunftideal oder einer Perſonification der Idee der Menſchheit, ſondern ſie behält ihre volle Bedeutung als eine unmittelbare Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, als eine wunderbare Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen; die ſogenannte ſpeculative Auffaſſung dieſer Lehre iſt nichts Weitres, als der Verſuch einer Erklärung jenes Factums aus dem allgemeinen Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen; ſie iſt alſo dem Inhalte nach orthodox, d. h. der poſitiven Offenbarungslehre (theilweiſe auch den Zuſätzen zu derſelben aus ſpäterer Zeit) ſich anſchließend, wenn ſchon, der Form nach, angeblich auf freie Forſchung gegründet.

In Betreff der Hegelſchen Religionsanſicht iſt bekanntlich heftiger Streit erhoben worden, ob dieſelbe die Idee eines perſönlichen Gottes und einer jenſeitigen Welt enthalte, oder nicht. Für das Eine wie für das Andre laſſen ſich aus dem Syſteme Hegels Beweisſtellen anführen, denn, wenn auf der einen Seite der Gedankengang Hegels bis an den Schluß der Philoſophie des objectiven Geiſtes ſich in einem Proceſſe ſtetiger

Digitized by Google

Entwicklung fortbewegt, alſo keinen feſten Punkt weder innerhalb noch außerhalb dieſes Proceſſes zu kennen ſcheint, ſo tritt doch ein ſolcher am Ende des Syſtems hervor in der Philoſophie des abſoluten Geiſtes. Eben ſo zweideutig iſt die Anſicht Hegels vom Chriſtenthum. Die von ihm gegebne ſpeculative Auffaſſung der chriſtlichen Grundwahrheiten ſcheint den Inhalt des Chriſtenthums und die Perſönlichkeit Chriſti über den dialektiſchen Proceß, dem eigentlich alle Daſeinsformen unterliegen ſollen, hinauszurücken, und als ein für alle Zeiten Unwandelbares und Maßgebendes hinzuſtellen. Andrerſeits aber wird die geoffenbarte Religion von Hegel für ein bloßes Moment der Entwicklung des Geiſtes erklärt und, als ſolches, der Philoſophie, alſo dem Geſetze des dialektiſchen Fortſchritts, der Umbildung oder Aufhebung durch eine entwickeltere Lebensanſicht preisgegeben.

Wie dieſe letztre Seite der Hegelſchen Anſicht von der jüngern Schule ausgebildet worden iſt, haben wir geſehen. Strauß, Feuerbach und Bauer kommen darin überein, daß das Chriſtenthum, als eine Religion des Uebernatürlichen, mit der Vernunft und den praktiſchen Intereſſen des Lebens nicht beſtehen könne, ſondern einer rein natürlichen Auffaſſung der Welt, einer Betrachtung der Natur nach immanenten Geſetzen (ohne Berufung auf eine transſcendente Urſache) und einer Anerkennung der moraliſchen, rechtlichen und ſocialen Verhältniſſe, als durch ſich ſelbſt berechtigter, nicht erſt von der Religion zu ſanctionirender, den Platz räumen müſſe.

Es läßt ſich nicht leugnen, daß dieſe letztere Anſicht nicht allein durch den Entwicklungsgang der neuern Philoſophie und Theologie faſt mit Nothwendigkeit herbeigeführt worden iſt, ſondern daß ſie auch an der Denkweiſe, welche außerhalb der Philoſophie, in der Wiſſenſchaft wie im Leben, die herrſchende und maßgebende iſt, eine bedeutende Unterſtützung findet.

Digitized by Google

Seitdem überhaupt die Philoſophie ſich des poſitiven Glaubensinhalts bemächtigt und denſelben zu einem Gegenſtande ſpeculativer Erkenntniß oder vernunftgemäßer Auffaſſung zu machen geſucht hatte, ſeitdem mußte man darauf gefaßt ſein, dieſen Inhalt ſich mehr und mehr verändern, auflöſen und zuletzt verflüchtigen zu ſehen. Der Kantſche Rationalismus, indem er das Chriſtenthum in eine Vernunftreligion verwandelte, zerſtörte eigentlich ſchon deſſen Grundlage; denn, wenn auch dieſe Vernunftreligion den Kern der chriſtlichen Lehre, ihren ſittlichen Inhalt, unverletzt erhielt, ſo galt doch dieſer Inhalt nun nicht mehr als ein durch ſich, durch eine höhere Offenbarung beglaubigter, ſondern wegen ſeiner Uebereinſtimmung mit der Vernunft. Ganz ebenſo ging es mit dem metaphyſiſchen Inhalte des Chriſtenthums in der ſogenannten ſpeculativen Theologie aus der Schellingſchen und Hegelſchen Schule. Auch ſie behielt dieſen Inhalt im Weſentlichen bei, aber ſie machte ihn zu einem durch die Vernunft ſelbſt gefundenen oder doch beſtätigten. Dennoch glaubten Rationalismus und ſpeculative Theologie noch im beſten Einklange mit dem Chriſtenthume zu ſtehen, weil ſie nur deſſen Form, nicht deſſen Inhalt (oder wenigſtens nicht Das, was ſie für das Weſentliche dieſes Inhalts anſehen) angetaſtet hatten.

Allein mit der Ablöſung des Inhalts von der Form, d. h. mit der Verwandlung der poſitiven Glaubenswahrheiten in Vernunftwahrheiten, war auch dieſer Inhalt ſelbſt der Auflöſung durch die weiteren Fortſchritte des Denkens preisgegeben. Zum Theil war dieſe Auflöſung ſogar ſchon in jenen Syſtemen ſelbſt erfolgt. Die moraliſch-allegoriſche Auffaſſung der Perſönlichkeit Chriſti (bei Kant), ſo wie die ſpeculative Conſtruction des Chriſtenthums als eines nothwendigen Moments in der Geſammtentwicklung der Weltgeſchichte (bei Schelling und Hegel), mußten faſt unvermeidlich

zu der mythiſchen Anſicht von Strauß, dieſe wiederum zu der anthropologiſchen Feuerbachs und der hiſtoriſch-pragmatiſchen Bauers führen. Es kann daher nicht geleugnet werden, daß dieſe letztern Anſichten nur die conſequente Durchführung eines ſchon von jenen erſtern anerkannten und überhaupt allen wiſſenſchaftlichen Syſtemen der Theologie zu Grunde liegenden Prinzips enthalten. Daher dürfte auch eine Widerlegung derſelben vom wiſſenſchaftlichen Standpunkte aus nicht wohl möglich ſein, am Allerwenigſten jedoch durch jene trübe Miſchung von Wiſſenſchaft und Glauben, mit welcher die ſogenannte poſitive Philoſophie gegen ſie in die Schranken getreten iſt.

Mit dem allgemeinen Entwicklungsgange des geiſtigen Lebens ſtimmen die genannten Anſichten inſofern im Reſultate überein, als ſie die ſelbſtſtändige Geltung und Entwicklung der Erfahrungswiſſenſchaften, der ſittlichen, rechtlichen, politiſchen und ſocialen Verhältniſſe, und deren Unabhängigkeit von poſitiven Satzungen zum Prinzip erheben. Denn allerdings liegt der Gedanke einer ſolcher Unabhängigkeit unſrer geſammten wiſſenſchaftlichen und ſocialen Entwicklung zu Grunde. Die Einmiſchung übernatürlicher Urſachen in die Naturerklärung (wie ſie z. B. die Teleologie oftmals verſucht hat); die Ableitung der rechtlichen und politiſchen Geſetze aus einer höhern Offenbarung; überhaupt die Beurtheilung der natürlichen menſchlichen Verhältniſſe nach einem außerhalb ihrer ſelbſt liegenden Maßſtabe — alles dies ſtimmt durchaus nicht zu dem Geiſte unſer gegenwärtigen Bildungsſtufe. Der Naturforſcher läßt ſich nicht durch die Berufung auf angebliche Zwecke einer unerforſchlichen Weisheit in ſeinem Forſchen nach natürlichen Urſachen, der Staatsmann nicht durch die Behauptung, daß alle Sorge um das Irdiſche doch eitel und mit der wahren Beſtimmung des Menſchen unvereinbar ſei, in

Digitized by Google

ſeinen Beſtrebungen für das materielle Wohl der Menſchheit irre machen. Inſofern alſo die neuſte Philoſophie die ſelbſtberechtigte Stellung der Erfahrung und der natürlichen Verhältniſſe des Lebens gegen Uebergriffe der transſcendenten Richtung in Schutz nimmt, ſo ſpricht ſie nur Das im Prinzipe aus, was die Praxis des Lebens bereits factiſch anerkannt hat. Allein der poſitive Werth dieſer Philoſophie fürs Leben wird ſich erſt dann beurtheilen laſſen, wenn man weiß, wie dieſelbe die ſittlichen, politiſchen und ſocialen Verhältniſſe auffaßt, ob in einem einſeitigen und beſchränkten, oder in einem mit den wahren Geſetzen der menſchlichen Natur übereinſtimmenden Sinne. Um hierüber ein begründetes Urtheil zu fällen, liegen vor der Hand noch zu wenig Data vor.

Im engſten Verbande mit den religiöſen Ideen erſcheinen bei Schelling, Fichte und Hegel die Anſichten über die Kunſt und deren Stellung zum Leben. Kant und Herbart ſchreiben der Kunſt nur einen ſittlich bildenden Einfluß zu. Wir haben dieſe Frage ausführlich erörtert B. I. S. 335 und B. II. S. 205.

Endlich ſprechen wir noch von den politiſchen und ſocialen Anſichten unſrer Philoſophen.

Kant und Fichte bildeten ihre politiſchen Anſichten unter dem lebendigen Eindrucke der franzöſiſchen Revolution aus. Hier ſahen ſie eine ganz neue Ordnung der Dinge lediglich auf der Grundlage philoſophiſcher Begriffe auferbaut, einen Staat der reinen Vernunft, der Abſtraction von allen empiriſchen, hiſtoriſchen Verhältniſſen; was Wunder, wenn ſie dieſen Vernunftſtaat zu ihrem politiſchen Ideal erhoben? Sie thaten dies um ſo unbedenklicher, als ſie an eine praktiſche Verwirklichung dieſes Ideals in ihrem Vaterlande doch nicht wohl denken konnten. Indeſſen ward gleichwohl dem loyalen Kant bange vor den Conſequenzen der Revolutionprinzipien, und ſo

Digitized by Google

beſchränkte er denn wieder die Idee der Freiheit und Souveränetät des Volks dahin, daß alle Verbeſſerungen des politiſchen Zuſtandes lediglich von dem Oberhaupte des Staats ausgehen, die Unterthanen aber nur durch Bitten oder Beſchwerden und durch die Macht der freien Preſſe dieſelben herbeizuführen berufen ſein ſollten. Fichte, von Natur kühner, vielleicht auch durch ſeinen Aufenthalt in der Schweiz mehr an eine republikaniſche Denkweiſe gewöhnt, ſuchte im Gegentheil die Rechtmäßigkeit einer Revolution zu erweiſen. Von den Mitteln und Wegen einer organiſchen Fortbildung des Staatslebens, einer ſtetigen, jeder Revolution vorbeugenden Reform ſcheinen beide Philoſophen keinen deutlichen Begriff gehabt zu haben; Fichte denkt immer nur auf einen gewaltſamen Umſturz aller Verhältniſſe, an einen politiſchen Neubau von Grund aus; der bedächtigere Kant wünſcht zwar eine allmälige Reform, aber er ſtellt dieſelbe lediglich in die Geſinnung des Staatsoberhaupts, von dem er vorausſetzt, er werde nach Vernunftprinzipien regieren, auf die Wünſche des Volkes achten und deſſen Rechte ehren. Die Idee einer berechtigten Theilnahme des Volks an der Geſetzgebung ſpricht zwar Kant in ſeiner „Rechtslehre" aus (ja er empfiehlt ſogar die Republik); allein ſpäter verwirft er die Volksvertretung als illuſoriſch und nutzlos.

Verräth ſich hierin eine Unſicherheit und ein Mangel an praktiſcher Durchbildung in den politiſchen Meinungen des Königsberger Philoſophen, ſo finden wir in denen Fichtes, in dem ungebührlichen Uebergewicht, welches er (in ſeiner „Rechtslehre") der Polizei oder Verwaltung einräumt, in der noch weit unbedingtern Bevormundung, welcher er die Thätigkeit der Staatsbürger, bis ins Einzelnſte herab, in ſeinem geſchloſſnen „Handelsſtaat" und ſeinem Plane einer von Gelehrten beherrſchten Geſellſchaft (in der „Beſtimmung des Gelehrten") unterwirft, ſprechende Beweiſe jener, faſt

Digitized by Google

allen unſren Philoſophen anklebenden Sucht, Alles blos nach Ideen zu conſtruiren.

Schelling bekannte ſich zwar anfänglich zu den vernunftrechtlichen Prinzipien des Kriticismus; bald jedoch faßte er eine ſublimere Anſicht vom Staate, indem er denſelben zu einem Kunſtwerk und einer Kunſtanſtalt machte und die Freiheit der Einzelnen in der Einheit und dem harmoniſchen Rhythmus des Ganzen aufgehen ließ. Wie Kant und Fichte von Frankreich, ſo entnahm Schelling ſein politiſches Ideal von den alten griechiſchen Republiken.

So bewegen ſich die politiſchen Syſteme dieſer drei Philoſophen mehr oder weniger in einer Idealwelt, welche der Welt, die ſie umgab, durchaus unähnlich war, — ein Zeichen von dem ideologiſchen Charakter derſelben, aber auch von der Mangelhaftigkeit der damaligen politiſchen Zuſtände Deutſchlands, welche zu einer praktiſchen Bewährung und Bethätigung ſtaatsphiloſophiſcher Reformideen nirgends ein geſetzliches Mittel an die Hand gaben.

Eine ganz andere Phyſiognomie zeigt die Politik Hegels. Sie iſt national, aber freilich nicht deutſch national, ſondern preußiſch national, eine Idealiſirung oder Sanctionirung des preußiſchen Syſtems, mit geringen Modificationen, eine Apotheoſe der Staats- oder Beamtenweisheit, mit Hintanſetzung der individuellen Freiheit und mit nur ſehr zweideutiger Anerkennung der öffentlichen Meinung.

Aehnlich, wie Hegel, dachte auch Herbart über den Staat; ſein Muſterbild war das gleiche; nur daß Herbart die individuelle Freiheit im unbedingten Vertrauen zu dem Fürſten aufgehen ließ, Hegel dagegen dieſelbe einer Nothwendigkeit unterordnete, welche durch den geſchichtlichen Entwicklungsgang des Staats und namentlich durch ſeine äußere Stellung bedingt ſein ſollte.

Digitized by Google

Die jüngere Schule Hegels hat ſich von dieſer abſolutiſtiſchen Anſicht entſchieden ab- und einem vollkommnen politiſchen Radicalismus zugewandt. Sie geht auf die Prinzipien der Revolution von 1789 zurück und verlangt einen totalen Umſturz aller Verhältniſſe, die unbedingte Herrſchaft der Vernunft und Freiheit.

So hätte denn der politiſche Ideengang unſrer Philoſophen einen Kreislauf beſchrieben. Zuerſt begeiſterten ſie ſich an der franzöſiſchen Revolution; darauf experimentirten ſie, nach dem Muſter des preußiſchen Staats, mit allerhand politiſchen Organiſationsideen; nach einer Abſchweifung in das klaſſiſche Alterthum kamen ſie abermals nach Preußen zurück, und endlich finden wir ſie wieder an ihrer erſten Quelle, bei der franzöſiſchen Revolution.

Es iſt bemerkenswerth, daß keiner von allen den Wortführern unſrer neuern Philoſophie Werth und Weſen des conſtitutionellen Lebens wahrhaft begriffen hat. Der Grund davon möchte wohl in dem abſtracten und idealiſtiſchen Charakter der deutſchen Philoſophie zu ſuchen ſein, welcher ſie im Politiſchen dem Syſtem der Centraliſation geneigt macht, indem ſie nur durch ein ſolches ihre abſtracten Ideen von Staatszweck, Volkswohl, Freiheit u. ſ. w. verwirklicht zu ſehen hoffen darf, ſei's im abſolutiſtiſch monarchiſchen, ſei's im radical republikaniſchen Sinne.

In Bezug auf die Stellung der Staaten zu einander finden wir einen auffallenden Gegenſatz der Anſichten unter unſren Philoſophen. Die Anhänger des Vernunftrechts, Kant, Fichte (in ſeinen frühern ſtaatsphiloſophiſchen Betrachtungen auch Schelling) wünſchen einen geordneten völkerrechtlichen Zuſtand eingeführt zu ſehen, fordern eine moraliſche Politik und ſtellen das Ideal eines ewigen Friedens auf. Auch Herbart verlangt, die verſchiedenen Staaten ſollen dem Streite

unter ſich vorbeugen. Hegel dagegen, auch hier nur die Stellung Preußens im Auge, giebt als höchſten Zweck der äußern Politik die Behauptung der Exiſtenz und Macht des Staats durch den Krieg an und will daher dieſelbe nur nach dieſem Zwecke, nicht nach Forderungen der Moral bemeſſen wiſſen; Schelling aber (in ſeinen ſpätern Schriften) empfiehlt ebenfalls eine kriegeriſche Politik, mehr aus einer poetiſchen Luſt an Großthaten, als aus einem beſtimmt angegebnen Grunde. Zwiſchen Kant und Fichte entſteht übrigens hinſichtlich des Mittels zur Erreichung des ewigen Friedens ein merkwürdiger Contraſt, indem Kant in dem freien Handelsverkehr der Völker mit einander Fichte in der gänzlichen Abſchließung der einzelnen Staaten innerhalb ihrer natürlichen Grenzen die ſicherſte Bürgſchaft des Aufhörens der Kriege erblickt. Herbart ſcheint ſich der erſtern Anſicht, dem neuerdings ſogenannten Prinzipe der internationalen Theilung der Arbeit, zuzuneigen.

Aus dem ſoeben Geſagten geht ſchon hervor, daß die Anſichten unſrer Philoſophen über den Werth der commerziellen und induſtriellen Intereſſen nicht die gleichen ſind. Während Kant und Fichte in denſelben das wirkſamſte Mittel der Civiliſation, den höchſten Zweck der Vergeſellſchaftung der Menſchen erblicken, und auch Herbart ihre Wichtigkeit für das Wohlbefinden und die Vervollkommnung der Menſchen anerkennt, ſieht Hegel darin wenig Mehr, als ein nothwendiges Uebel, behandelt ſie Schelling gar mit wegwerfender Verachtung.

Was ferner die gewerbs- und handelspolitiſchen Anſichten unſrer Philoſophen betrifft, ſo ſcheint Kant ein Anhänger der unbedingten Handelsfreiheit zu ſein; Hegel, Herbart und Fichte dagegen ſind für eine größere oder geringere Beaufſichtigung, Leitung und Beſchränkung des Handels und der Gewerbe von Seiten der Regierung, ſo wie für eine innere Organiſation derſelben durch corporative Verfaſſungen oder auf

Digitized by Google

ſonſt welche Weiſe, zu dem Zwecke, um den vermeintlichen Uebelſtänden der unbeſchränkten freien Concurrenz vorzubeugen. Beſonders bemerkenswerth ſind in dieſer Hinſicht die Vorſchläge Fichtes zu einer vollſtändigen Organiſation des Handels und der Gewerbe, da ſie ziemlich nahe an die communiſtiſchen Ideen ſtreifen, welche in neuſter Zeit, namentlich in Frankreich, aufgetaucht ſind.

Von einer andern, mehr politiſchen Seite her, nähert ſich dem Communismus die jüngere Hegelſchen Schule, indem ſie, in ihrem ideologiſchen Beſtreben, Alles gleich zu machen, auch die natürlichen Unterſchiede und Grenzen, welche Eigenthum, Bildung, Familie u. ſ. w. unter den Menſchen aufgerichtet haben, niederzureißen nicht abgeneigt ſcheint.

So haben wir denn die Stellung unſrer Philoſophie zum Leben, zu den wiſſenſchaftlichen, politiſchen und ſocialen Intereſſen und Fragen der Gegenwart nach allen Richtungen hin gemuſtert, und können jetzt wohl das Reſultat dieſer Prüfung in der folgenden Schlußbetrachtung wiedergeben.

Unſre Philoſophie, als eine beſondere, ſyſtematiſch in ſich abgeſchloſſene Wiſſenſchaft, trägt einen weſentlich dogmatiſchen, abſolutiſtiſchen und idealiſtiſchen Charakter, von dem ſie ſich niemals und in keiner ihrer Erſcheinungen loszureißeu vermocht hat. Sie entſtand in einer Zeit, wo die Bewegung des Lebens noch gleich Null war, wo die wiſſenſchaftliche und politiſche Entwicklung unter dem Druck der Kirche und des Feudalismus gefeſſelt lag. Damals war die philoſophiſche Bewegung, der Kampf der Dialektik gegen den ſtarren Dogmatismus des Kirchenglaubens die einzige Regung geiſtigen Lebens. Allein die Freiheit, welche das Reſultat dieſes Kampfes war, kam nicht unmittelbar dem Leben zu Gute; vielmehr

Digitized by Google

trat nun die Philoſophie ſelbſt als Gebieterin des Lebens auf und ſchrieb ihm Geſetze vor, — ohngefähr ſo, wie um die gleiche Zeit der hohe Adel in Deutſchland die Macht des Kaiſers beſchränkte, nicht, um das Volk an der gewonnenen Unabhängigkeit Theil nehmen, ſondern um daſſelbe deſto ſtärker ſeine eigne Obergewalt fühlen zu laſſen.

Indeſſen quoll und ſchwoll allmälig, wenn auch langſam, die Bewegung des Lebens höher und höher und drängte nach Freiheit. Die Erfahrungswiſſenſchaften gewannen feſten Boden; die politiſchen und Civiliſationsideen, wenn auch in Deutſchland durch ungünſtige Einflüſſe darniedergehalten, brachen ſich doch von außen herein Bahn und ſchlugen Wurzeln.

Die Philoſophie rückte dieſer Bewegung, die ſich in immer weiteren Kreiſen ausdehnte, Schritt vor Schritt nach; ſie reckte und ſtreckte die Glieder ihres Syſtems, um dieſelbe von Neuem zu umſpannen und an ſich zu ketten. Aber der nie raſtende Fortſchritt des Lebens ſprengte immer wieder jede ſolche Feſſel, brach ſich neue Bahnen, bevor die Philoſophie es ahnte, und ließ dieſe Letztere mit ihren abſtracten Begriffen und leeren Idealen weit dahinten.

Die Philoſophie vermaß ſich, durch ihre Begriffe Erfahrung und Natur zu meiſtern; ſie verſuchte, durch eine ideale Moral unverrückbare Grenzen zu ziehen, innerhalb deren ſich die Thätigkeit und das Intereſſe des Menſchen bewegen dürfte, und, als ſie gezwungen dieſe Grenzen ſelbſt niederriß und die Berechtigung der ſinnlichen Lebensintereſſen anerkannte, da wollte ſie wenigſtens die Entwicklung dieſer Intereſſen an feſte Regeln gebunden und von einem Punkte aus geleitet wiſſen.

Allein das Leben duldet ſolche Bevormundung nicht mehr. Die Erfahrungswiſſenſchaften ſpotten der Ohnmacht ſpeculativer Scheinallwiſſenheit und ſchreiten, ungeirrt durch die aprioriſtiſchen Conſtructionen und Wortſpielereien einer anmaßenden Naturphiloſophie, ruhig und unaufhaltſam auf dem ſichern Wege empiriſcher Forſchung vorwärts. Das Leben hat ſeinen Intereſſen eine ſelbſtſtändige Geltung erkämpft und in ſich ſelbſt das Geſetz ſeiner Bewegung gefunden, welches ihm die Philoſophie von außen her aufdringen wollte. Als das oberſte

Geſetz des Lebens iſt die Idee freier, unendlicher Entwicklung anerkannt worden, wenn auch noch nicht überall im Prinzip, ſo doch factiſch in den meiſten ihrer Conſequenzen.

Dieſe Idee freier Entwicklung hat, im Gebiete der Moral und der Erziehung, zu der Einſicht geführt, daß die ſittliche Bildung des Menſchen nicht getrennt werden dürfe von der natürlichen Richtung ſeines Geiſtes auf Erweiterung und Vervollkommnung ſeiner ſinnlichen Exiſtenz; daß die Beſeitigung moraliſcher und ſocialer Uebel nicht von abſtracten Tugendgeboten und ſittlichen Idealen, ſondern nur von einer allmäligen Entfernung der Beſchränkungen erwartet werden müſſe, welche den natürlichen Entwicklungsgang des Einzelnen wie der Geſammtheit hemmen und dadurch allerlei Abweichungen von dem geraden Wege, allerlei moraliſche und ſociale Verbildungen veranlaſſen.

Dieſelbe Idee freier Entwicklung hat ſich auf politiſchem Gebiete verkörpert in dem conſtitutionellen Prinzipe, dem Prinzipe einer möglichſt ausgedehnten Selbſtregierung des Volks und möglichſter Sicherſtellung der individuellen Freiheit gegen Eingriffe der Centralgewalt, und hat ſich ein wirkſames Organ geſchaffen in der öffentlichen Meinung, welche ſelbſt in ſteter Entwicklung begriffen iſt und eine Herrſchaft einſeitiger, beſchränkter Anſichten auf die Länge nicht duldet.

Endlich hat dieſe Idee, in ihrer praktiſchen Verwirklichung durch den gewaltigen Aufſchwung der materiellen Intereſſen, den einzig ſichern Weg gezeigt, um die äußere Politik der Staaten aus einer kriegeriſchen in eine friedliche umzuſchaffen und — was weder der vage Kosmopolitismus einer geträumten Weltlitteratur und Weltweisheit, noch ſelbſt das chriſtliche Gebot allgemeiner Menſchenliebe bisher vermochte — die natürlichen Unterſchiede der durch Nationalität, Sprache, Sitten und Geſetze getrennten Völkereinheiten mit der allgemeinen Einheit des Menſchengeſchlechts auszugleichen.

Daß eben dieſe, ins Schrankenloſe hinausgehende, alle Intereſſen und alle Thätigkeit der Geſellſchaft abſorbirende induſtrielle Bewegung, während ſie auf der einen Seite zu einer Vervollkommnung der ſittlichen, bürgerlichen und ſocialen Zu-

Digitized by Google

stände geführt, auf der andern Seite mancherlei neue Uebelstände und Verwicklungen erzeugt hat, daß das furchtbar drohende Uebel eines riesenhaft anwachsenden Pauperismus und einer immer steigenden Uebervölkerung, daß häufig wiederkehrende Erschütterungen aller socialen und bürgerlichen Verhältnisse durch Handelskrisen und ein industrieller Kampf auf Leben und Tod, sowohl unter den verschiedenen Staaten wie im Innern eines jeden derselben, in deren Gefolge erschienen sind, läßt sich nicht verkennen. Allein diese Uebel ausschließlich auf Rechnung jenes Prinzips freier Entwicklung schreiben und dasselbe deshalb entweder schlechthin verdammen oder abermals in künstliche Schranken einschließen zu wollen, hieße, übereilt verfahren, hieße, das Problem, welches die Gegenwart uns stellt, gewaltsam durchschneiden, nicht aber lösen. Eine jede künstliche Beschränkung des in der Menschheit erwachten Triebes nach unendlicher Entwicklung aller ihrer Kräfte, nach freister Bewegung auf dem Gebiete materieller Thätigkeit ist nicht allein vergeblich, da doch jener Trieb immer von Neuem die um ihn gezogenen Schranken durchbrechen würde, sondern sie führt auch alle die Uebelstände wieder herbei, welche nur die freie Aeußerung jenes Triebes verschwinden machen konnte; sie ertödtet die politische Freiheit; sie richtet die Scheidewand des Nationalhasses und der Nationalvorurtheile zwischen den Völkern wieder auf und erweckt von Neuem die kaum unterdrückten kriegerischen Neigungen der Menschen. Die Ausgleichung jener Uebelstände darf daher nicht in einem Aufgeben des Prinzips der Entwicklung, sondern vielmehr in einer consequenten Durchführung und einer Entfernung aller noch bestehenden künstlichen Schranken desselben gesucht werden. Rückwärts können wir nicht wollen; wir müssen also vorwärts, im Vertrauen auf die Macht der Natur, welche für jedes Uebel, das sie schafft, auch eine heilende Kraft bereit hält; im Vertrauen auf die Untrüglichkeit unsres Selbstbewußtseins, dessen unabweisbares Gesetz jener Trieb freier, unbeschränkter Entwicklung ist.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Digitized by Google

184
B475

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils (v.1-2)
184 B475
Biedermann, Karl, 1812-1901
Die deutsche Philosophie von Kant bis au
3 1951 002 002 531 K

Minnesota Library Access Center
9 ZA R10 D10 S04 TA 6

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils (v.1-2)
184 B475
Biedermann, Karl, 1812-1901
Die deutsche Philosophie von Kant bis au
3 1951 002 002 531 K

Minnesota Library Access Center
9 ZA R10 D10 S04 TA 6

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MINNESOTA
wils (v.1-2)
184 B475
Biedermann, Karl, 1812-1901
Die deutsche Philosophie von Kant bis au
3 1951 002 002 531 K

Minnesota Library Access Center
9 ZA R10 D10 S04 TA 6

Digitized by Google